

JURNAL ISTIFADAH
PENERBITAN PENYELIDIKAN

Volume 3 No. 1 2025M / 1447H

PUSAT PENYELIDIKAN
MAJLIS AGAMA ISLAM SELANGOR

JURNAL ISTIFADAH

PENERBITAN PENYELIDIKAN

Volume 3 No. 1 2025M / 1447H

PUSAT PENYELIDIKAN
MAJLIS AGAMA ISLAM SELANGOR

PENASIHAT

Dr. Hj. Ahmad Shahir bin Makhtar
Setiausaha Majlis Agama Islam Selangor

SIDANG EDITORIAL

Ketua Editor
Dr. Suhaili Bin Sarif
Universiti Malaya

Kumpulan Editor

• TP*r*. Dr. Lukman Hakim b. Mahamod
Universiti Islam Antarabangsa Malaysia

• Ir Dr. Mardeni b. Roslee
Universiti Multimedia Malaysia

• Dr. Siti Arpah bt. Noordin

• Mohd Hafiz b. Abdul Salam
Majlis Agama Islam Selangor (MAIS)

• Noormala bt. Mohd Sa'ad
Majlis Agama Islam Selangor (MAIS)

Pembantu Editor

• Nureen Syamila bt. Mohd Sanusi Badilah
Majlis Agama Islam Selangor (MAIS)

• Fardarina bt. Mokhri
Majlis Agama Islam Selangor (MAIS)

JURNAL ISTIFADAH

JURNAL ISTIFADAH adalah sebuah jurnal ilmiah yang diterbitkan oleh Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) yang memuatkan artikel hasil penyelidikan merangkumi skop hal ehwal Islam di Negeri Selangor. Artikel yang diterbitkan tidak semestinya mewakili atau menggambarkan pendirian MAIS.

ISSN 3030-6477

Pusat Penyelidikan
Majlis Agama Islam Selangor

Diterbitkan Oleh:
Majlis Agama Islam Selangor
Tingkat 9 & 10, Menara Utara
Bangunan Sultan Idris Shah
40000 Shah Alam
Selangor Darul Ehsan
Tel: 03-5514 3400

Dicetak Oleh:
Print Expert Sdn Bhd
20, Jalan Bunga Tanjung 2/16
Seksyen 2, 40000 Shah Alam
Selangor Darul Ehsan

JURNAL ISTIFADAH ini diterbitkan sekali setahun.

@ Hak cipta Majlis Agama Islam Selangor (MAIS)

Tidak dibenarkan mengeluar ulang mana-mana bahagian artikel, ilustrasi dan isi kandungan buku ini dalam apa jua bentuk dan dengan cara apa jua sama ada secara elektronik, fotokopi, rakaman atau cara lain sebelum mendapat izin bertulis daripada Majlis Agama Islam Selangor.

KANDUNGAN

Sekapur Sirih II

Prakata IV

Respon Kognitif Dan Afektif Terhadap Ekstremisme: Perspektif Mahasiswa Islam Di Negeri Selangor 1

Ahmad Munawar Ismail

Penentuan Kadar *'Iwadh* Bagi Perceraian Secara Khuluk Dalam Majlis Tahkim 25

Hasanah binti Abd Khafidz, Abu Dardaa bin Mohamad, Zulkefli bin Aini, Zuliza binti Mohd Kusrin, Zaini Nasohah, Muhammad Subari bin Ramli & Husni bin Abdullah

Elemen Ateis Agnostik Dalam Pemikiran Belia Islam Di Negeri Selangor 57

Norsaleha Mohd Salleh, Hamidun Mohamad Hussin, Nurhanisah Senin, Phayilah Yama, Syarul Azman Shaharuddin, Abu Zaki Ismail, Mohd Khafidz Soroni, Khairatul Akmar Ab. Latif, Mustafa Kamal Amat Misra, Ahmad Shahir Masdan & Wan Fakhrul Razi Wan Mohamad

The Beneficiary Accountability Practices Enhance The Non-Profit Organizations Social Performance: Evidence From Malaysia 85

Norraini Nordin

Kaedah Penebusan Pusaka Muslim Mesra Pengguna Di MAIS 109

Mohammad Salleh Abdul Saha, Norazmi Anas & Hamdi Rahman Mohd Yaacob

Biodata Ketua Penyelidik 129

SEKAPUR SIRIH

بسم الله الرحمن الرحيم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Selawat dan Salam ke atas junjungan besar Nabi Muhammad S.A.W, ahli keluarga dan para sahabat baginda.

Firman Allah SWT:

"Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa darjat."

(Surah al-Mujadalah, 58:11)

Syukur ke hadrat Allah SWT atas limpah rahmat dan izin-Nya, penerbitan Jurnal Istifadah terbitan Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) kini memasuki siri ketiga bagi tahun 2025. Penerbitan ini mencerminkan iltizam MAIS dalam memperkukuh tradisi keilmuan yang mendasari pembangunan ummah berteraskan nilai Islam dan prinsip Syariah.

Sebagai institusi agama yang dipertanggungjawabkan dalam hal ehwal pentadbiran Islam di negeri Selangor, MAIS senantiasa menyokong usaha penyelidikan dan penerbitan ilmiah yang berkualiti. Menerusi jurnal ini, pelbagai isu semasa telah diperbahaskan, merangkumi cabaran pemikiran songsang, peranan institusi dalam pembangunan sosial, pengurusan harta pusaka Islam, serta keperluan menambah baik mekanisme pentadbiran Syariah. Semua ini mencerminkan keprihatinan terhadap realiti masyarakat Islam dan usaha memperkukuh kefahaman yang sahih, sistematik dan kontekstual.

Justeru, penerbitan Jurnal Istifadah dilihat sebagai satu usaha berterusan untuk mendidik, menyantuni dan memperkasa masyarakat melalui pemikiran kritis dan wacana akademik yang berlandaskan Islam. MAIS percaya bahawa ilmu yang diteliti dan disebarkan dengan

penuh hikmah akan menjadi pemangkin kepada kemajuan masyarakat yang berintegriti dan sejahtera.

Setinggi-tinggi penghargaan ditujukan kepada para penyelidik, editor, penilai dan semua pihak yang menyumbang dalam menjayakan penerbitan ini. Semoga Jurnal Istifadah terus subur sebagai wadah keilmuan yang membawa manfaat untuk agama, bangsa dan negara.

Sekian, terima kasih.

Dr. Hj. Ahmad Shahir bin Makhtar
Setiausaha
Majlis Agama Islam Selangor

PRAKATA

بسم الله الرحمن الرحيم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Alhamdulillah, setinggi-tinggi kesyukuran dirafakkan ke hadrat Allah SWT kerana dengan limpah kurnia dan izin-Nya, Jurnal Istifadah berjaya diterbitkan bagi siri ketiga tahun 2025. Sebagai medium penyebaran ilmu yang digerakkan oleh Majlis Agama Islam Selangor (MAIS), jurnal ini terus komited menyumbang kepada pemerkasaan wacana keilmuan Islam dalam pelbagai bidang utama yang menyentuh urusan kehidupan umat.

Edisi kali ini mengetengahkan isu-isu semasa mencakupi perbincangan berkenaan cabaran pemikiran yang menyeleweng, mekanisme pengurusan harta Islam, serta peranan institusi dalam memperkukuh kebertanggungjawaban sosial. Turut dibincangkan ialah aspek kehakiman Syariah yang memberi kesan langsung kepada masyarakat Muslim di peringkat akar umbi.

Adalah diharapkan penerbitan ini mampu menjadi pemangkin kepada penghasilan penyelidikan yang lebih mantap dan relevan, selari dengan aspirasi MAIS untuk mengangkat ilmu-ilmu Islam dalam arus perdana demi mendepani cabaran kontemporari.

Setinggi-tinggi penghargaan dirakamkan kepada para penulis, penyemak dan semua pihak yang terlibat menjayakan penerbitan ini. Semoga usaha ini beroleh keberkatan dan diterima sebagai amal soleh di sisi Allah SWT.

Sekian terima kasih.

Ketua Editor
Dr. Suhaili Bin Sarif
Universiti Malaya

RESPON KOGNITIF DAN AFEKTIF TERHADAP EKSTREMISME: PERSPEKTIF MAHASISWA ISLAM DI NEGERI SELANGOR

Prof. Madya Dr. Ahmad Munawar Ismail

RESPON KOGNITIF DAN AFEKTIF TERHADAP EKSTREMISME: PERSPEKTIF MAHASISWA ISLAM DI NEGERI SELANGOR

Ahmad Munawar Ismail*

Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam,
Universiti Kebangsaan Malaysia
**Corresponding author*: munawar@ukm.edu.my

ABSTRAK

Fenomena ekstremisme agama semakin membimbangkan dalam konteks global dan turut memberi kesan terhadap kestabilan sosial serta keharmonian antara komuniti di Malaysia. Negeri Selangor, sebagai pusat tumpuan institusi pengajian tinggi dan pembangunan Islam, tidak terkecuali daripada ancaman penyebaran ideologi ekstremisme yang bersifat halus dan kompleks. Kelemahan dalam respon kognitif dan afektif, iaitu pengetahuan, kefahaman dan sensitiviti terhadap ideologi ini dalam kalangan belia Islam, khususnya mahasiswa, berpotensi membuka ruang kepada penyusupan fahaman radikal yang bercanggah dengan prinsip ajaran Islam yang sebenar. Kajian ini dijalankan untuk menelusuri epistemologi, konsep, sejarah dan perkembangan ekstremisme dari pelbagai perspektif, serta menilai tahap respon kognitif (pengetahuan dan kefahaman) dan respon afektif (sensitiviti) mahasiswa Islam terhadap fahaman ini di negeri Selangor. Dua reka bentuk penyelidikan digunakan, iaitu Penyelidikan Kuantitatif Bukan Eksperimen melalui pendekatan tinjauan, dan Penyelidikan Kualitatif Naratif yang melibatkan analisis dokumen serta kandungan. Dapatan kajian mencadangkan satu resolusi takrifan ekstremisme agama yang sesuai untuk diguna pakai oleh Majlis Agama Islam Selangor (MAIS). Kajian juga menunjukkan bahawa respon kognitif pelajar—dalam bentuk pengetahuan (45.6%) dan kefahaman (49.9%), secara signifikan mempengaruhi respon afektif mereka, iaitu tahap sensitiviti terhadap penyebaran serta pencegahan ideologi ekstremisme. Semakin tinggi tahap kognitif, semakin tinggi kepekaan terhadap usaha mengekang fahaman tersebut. Justeru, pendidikan kesedaran dan pencegahan secara strategik dan berterusan di institusi

pengajian tinggi amat penting bagi membendung pengaruh ekstremisme dalam kalangan belia Islam.

Kata kunci: *Respon Kognitif, Respon Afektif, Ekstremisme Agama, Mahasiswa Islam, Selangor*

PENGENALAN

Ekstremisme merujuk kepada suatu bentuk ideologi yang berpaksikan pemikiran devian, bersifat radikal, dan menolak kerangka rasionalisme yang seimbang serta autoriti syarak yang sahih. Fenomena ini sering memperlihatkan kecenderungan terhadap tindakan tanpa batasan, pemahaman yang menyimpang terhadap ajaran agama, serta penolakan terhadap prinsip-prinsip akidah Ahli Sunnah Wal Jamaah. Dalam sesetengah konteks, ekstremisme muncul melalui naratif yang dibentuk secara terancang oleh individu atau entiti tertentu, dengan menampilkan imej "nasionalis" atau "agamawan" sebagai topeng kepada agenda tersembunyi yang lebih besar. Dari sudut sejarah, ekstremisme bukan fenomena baharu, bahkan telah mengakar sejak evolusi awal masyarakat manusia dan berkembang melalui pelbagai medium, sama ada secara terang-terangan atau melalui saluran yang bersifat terselindung.

Implikasi ideologi ini amat membimbangkan kerana bukan sahaja mengancam keharmonian sosial dan kestabilan negara, tetapi turut mencemarkan citra Islam dalam kalangan masyarakat bukan Islam. Kecenderungan kepada tindakan ganas, kekerasan retorik, dan pemujaan kepada fahaman *takfiri* menimbulkan ancaman terhadap perpaduan umat serta menggugat kerangka keselamatan nasional. Laporan yang diterbitkan oleh Institut Kajian Etnik (KITA) (PDRM, 2021), Universiti Kebangsaan Malaysia, hasil perbincangan meja bulat bersama Unit E8, Bukit Aman, telah mengenal pasti beberapa ciri utama kelompok ekstremis, termasuk pengaruh ajaran sesat transnasional, simpati terhadap konflik bersenjata di luar negara, penentangan terhadap dominasi Barat, salah faham terhadap konsep jihad, serta sikap fanatik, keras dan dominan. Unsur-unsur ini menjadikan fahaman ekstrem semakin sukar dikesan secara

konvensional kerana bersifat canggih dari sudut penyampaian dan rangkaian penyebarannya.

Sementara fenomena ini masih berada dalam kawalan, terdapat indikasi yang membimbangkan terhadap sikap tidak peduli dalam kalangan belia Muslim, khususnya mahasiswa institusi pengajian tinggi. Hal ini dapat dilihat menerusi beberapa siri penahanan individu yang aktif menyebarkan fahaman radikal, termasuk melalui saluran rasmi seperti khutbah Jumaat dan forum terbuka. Kecenderungan untuk menyerahkan tanggungjawab membanteras ekstremisme sepenuhnya kepada pihak keselamatan seperti Polis Diraja Malaysia (PDRM) tanpa partisipasi kolektif masyarakat awam merupakan satu cabaran struktur yang memerlukan perhatian serius.

Berdasarkan sorotan terhadap sumber primer dan sekunder yang merangkumi laporan keselamatan, analisis kandungan ajaran sesat serta dokumentasi berkaitan penyebaran ideologi radikal di Malaysia, penulisan ini meneliti secara kritis epistemologi, sejarah, dan manifestasi ekstremisme agama dengan tumpuan kepada realiti masyarakat di negeri Selangor. Fokus turut diberikan kepada dimensi kognitif dan afektif dalam kalangan mahasiswa Islam melalui pengukuran tahap pengetahuan, kefahaman dan sensitiviti terhadap isu ini. Kombinasi pendekatan kuantitatif dan kualitatif digunakan bagi merumuskan gambaran holistik terhadap tahap kesiapsiagaan golongan belia dalam menghadapi cabaran ekstremisme ideologi masa kini.

PENYATAAN MASALAH

Ekstremisme agama merupakan suatu bentuk ancaman ideologi yang bersifat kompleks dan berlapis, merentas sempadan individu, institusi dan negara. Fenomena ini tidak lagi wajar dilihat sebagai isu terpencil atau marginal, kerana secara laten ia berkembang dalam pelbagai segmen masyarakat moden, termasuk dalam kalangan golongan profesional, akademik dan pelajar institusi pengajian tinggi. Keterlibatan tokoh seperti Noordin Mat Top dan Dr. Azahari Husin, yang masing-masing memiliki latar akademik dan kepakaran dalam bidang kejuruteraan serta statistik, memperlihatkan bahawa radikalisasi

tidak semata-mata berpunca daripada faktor ekonomi atau ketidakstabilan psikososial, tetapi turut didorong oleh dinamika geopolitik, kesilapan dalam mentafsir konsep jihad, serta eksploitasi emosi terhadap penderitaan umat Islam di peringkat global.

Data yang dilaporkan oleh pihak keselamatan negara, khususnya Polis Diraja Malaysia (2021), menunjukkan tren peningkatan penglibatan warganegara dalam aktiviti ekstremisme melalui pelbagai saluran, termasuk sebagai anggota aktif, penyokong logistik, atau penyumbang kewangan. Golongan belia dikenal pasti sebagai kumpulan yang paling terdedah disebabkan kecekapan teknologikal mereka yang tinggi, di samping keterbukaan terhadap maklumat tidak sahih serta kecenderungan untuk memberikan respons segera terhadap isu semasa tanpa tapisan intelektual yang kukuh. Kekaburan epistemologi dan kerapuhan literasi agama menjadikan mereka sasaran empuk bagi propaganda ekstremis.

Pemerhatian terdahulu (Yusuf, 2015; Mohd Nor et al., 2022) turut menunjukkan bagaimana elemen pelampau mengeksploitasi ruang-ruang interaksi belia seperti aktiviti usrah, perkhemahan dan platform digital dalam menanam doktrin radikal. Malangnya, tahap kesedaran masyarakat terhadap ancaman ini masih rendah dan respons awam dilihat tidak seimbang, sering kali bersifat reaktif dan dibebankan sepenuhnya kepada agensi keselamatan. Keadaan ini memburukkan lagi jurang antara pendekatan pencegahan institusi dan partisipasi masyarakat sivil.

Oleh itu, penulisan ini menilai secara empirik tahap pengetahuan, kefahaman dan sensitiviti pelajar Islam terhadap penyebaran ideologi ekstremisme di negeri Selangor serta meneliti keberkesanan mekanisme pencegahan yang digerakkan oleh pihak berkuasa, termasuk pendekatan berasaskan undang-undang seperti Akta Pencegahan Jenayah (POCA) dan Akta Pencegahan Keganasan (POTA). Hasil dapatan diharap dapat menyumbang kepada pembentukan kerangka intervensi yang lebih strategik dan bersepadu, melibatkan institusi keagamaan, pendidikan tinggi, dan keselamatan dalam memperkukuh daya tahan intelektual serta spiritual golongan belia terhadap sebarang bentuk ekstremisme agama.

OBJEKTIF KAJIAN DAN SKOP KAJIAN

Penulisan ini menumpukan perhatian kepada analisis epistemologi, konsep, sejarah dan perkembangan ekstremisme dalam Islam yang merangkumi pelbagai dimensi falsafah, sosial dan teologi. Analisis literatur yang dijalankan berperanan sebagai asas konseptual dalam merumuskan definisi operasional ekstremisme dan ekstremisme agama yang bersesuaian untuk kegunaan institusi keagamaan seperti Majlis Agama Islam Selangor (MAIS). Hasil analisis ini menjadi panduan dalam pembangunan instrumen empirik yang bertujuan menilai tahap pengetahuan, kefahaman dan sensitiviti pelajar-pelajar Islam terhadap pelbagai aktiviti yang berkaitan dengan pencegahan serta penyebaran ideologi ekstremisme di negeri Selangor. Perhatian turut diberikan kepada hubungan dan pengaruh antara tahap pengetahuan serta kefahaman pelajar dengan kepekaan mereka terhadap ancaman ideologi ini. Golongan belia Islam di institusi pengajian tinggi negeri Selangor dijadikan responden utama, selaras dengan takrifan belia yang digariskan oleh Dasar Belia Selangor 2019, iaitu individu berumur antara 15 hingga 30 tahun. Melalui pendekatan ini, penulisan ini berhasrat untuk menyumbang kepada kerangka intervensi yang lebih holistik dan berbentuk pencegahan dalam usaha memperkukuh keselamatan pemikiran umat Islam dan ketahanan masyarakat terhadap pengaruh ekstremisme agama.

TINJAUAN LITERATUR

Agama dan Ekstremisme

Fahaman ekstremisme lazimnya merujuk kepada pemikiran yang menyimpang daripada prinsip wasatiah dan keseimbangan dalam beragama, yang diterjemahkan melalui perlakuan keras, fanatik dan menolak perbezaan pandangan. Golongan yang sering menentang arus pemikiran Ahli Sunnah Wal Jamaah ini boleh diklasifikasikan sebagai golongan *ghuluw* atau ekstrem berdasarkan prinsip dan tindak-tanduk mereka yang keterlaluan, termasuk gemar melabel pihak lain sebagai kafir (al-Qaradawi, 1990). Sikap ini bercanggah dengan ajaran Islam yang menolak kekasaran dan kekerasan, sebagaimana diungkap dalam

Surah al-An'am ayat 108, yang melarang celaan terhadap kepercayaan orang bukan Islam, kerana ia hanya akan membawa keburukan terhadap imej Islam dan penganutnya (al-Zuhaily, 2003).

Fahaman ekstremisme bukan fenomena baharu, bahkan telah lama berakar dalam sejarah sosial manusia. Namun, ledakan teknologi dan kebebasan media telah mempercepat penyebarannya dalam bentuk yang lebih sistematik dan sukar dikesan, menyusup masuk ke pelbagai lapisan masyarakat, termasuk dalam kalangan intelektual dan profesional. Tanpa usaha proaktif, fahaman ini berpotensi besar mengganggu keharmonian dan kestabilan agama serta sosial. Tambahan pula, kajian mutakhir menunjukkan bahawa golongan muda merupakan sasaran utama propaganda ekstremisme kerana kedudukan mereka yang strategik sebagai pengguna utama media sosial dan digital, di samping keinginan tinggi untuk mencari identiti dan keadilan (Mohd Nor, 2015; Scarcella et al., 2016).

Dari segi linguistik, istilah ekstremisme dalam bahasa Arab melibatkan pelbagai konsep seperti *ghuluw*, *tatarruf*, *irhab*, dan *ifrat*, yang merujuk kepada sikap keterlaluan, keluar dari batas tengah atau sederhana, dan penggunaan kekerasan bagi mencapai matlamat tertentu (al-Barudi, 2006; Ibn Manzur, 1994; Ibn Hajar, 1988; Ibn Faris, 1979;; Ibrahim, 1972). Dalam konteks Barat pula, ekstremisme sering dikaitkan dengan ideologi yang melampaui batas realiti dan rasionalisme (Kartini et al., 2019; Baharom, 2007; Oxford Dictionary, 2013), serta ditandai oleh penolakan terhadap nilai demokrasi, toleransi, dan pluralisme (Scarcella et al., 2016; Elias Modern Dictionary, 1913).

Ekstremisme juga didefinisikan sebagai fahaman yang mendesak penerimaan ideologi tertentu secara paksaan, tidak bertoleransi terhadap kepercayaan lain, serta menimbulkan kerosakan kepada struktur masyarakat dan negara (Kartini et al., 2019; Willis, 2011). Fahaman ini sering kali terjelma dalam bentuk politik atau agama, namun turut melibatkan faktor-faktor lain seperti kaum dan persekitaran. Dalam konteks semasa, ekstremisme turut diperkukuh oleh dinamika geopolitik, kekecewaan terhadap ketidakadilan antarabangsa, dan jurang sosial ekonomi yang semakin melebar,

sekaligus mencipta ruang subur untuk fahaman ini berkembang dalam pelbagai bentuk dan strategi yang lebih halus.

Sebagai kesimpulannya, ekstremisme ialah suatu bentuk penyimpangan ideologi yang bertentangan dengan nilai keseimbangan dan toleransi yang menjadi teras kepada ajaran Islam dan peradaban moden. Pemahaman yang jitu terhadap konsep ini amat penting bagi membina ketahanan intelektual dan spiritual masyarakat, khususnya generasi muda. Oleh itu, pendekatan pencegahan yang bersifat holistik, merangkumi pendidikan, penguatkuasaan undang-undang, serta intervensi sosial, amat diperlukan bagi memastikan fahaman ekstrem tidak terus merosakkan tatanan agama, sosial dan negara.

Ekstremisme dalam konteks agama sering mengambil bentuk pelampauan terhadap akidah atau syariat. Contohnya, dalam Kristian, konsep Triniti yang mengangkat Nabi Isa AS sebagai Tuhan merupakan contoh pelampauan akidah. Begitu juga dengan aliran Syiah Rafidah yang meninggikan kedudukan Sayidina Ali r.a secara berlebihan, hingga melebihi para sahabat lain dan bahkan Nabi Muhammad SAW sendiri (Afroni, 2016).

Dari sudut praktikal, ekstremisme syariah dapat dilihat dalam pelaksanaan ibadah secara melampau, seperti berpuasa tanpa berbuka atau menolak perkahwinan secara mutlak atas alasan menjaga kesucian diri. Dalam konteks global, elemen ekstremis juga wujud dalam agama Hindu, Yahudi dan Kristian, khususnya apabila doktrin digunakan untuk memaksa penerimaan nilai-nilai moral tertentu melalui kekerasan (Abdul Khir et al., 2015; Baqai, 2011).

Dalam Islam, fahaman ekstrem secara jelas ditolak. Dalil daripada al-Quran seperti Surah an-Nisa' ayat 171 dan al-Maidah ayat 77 menegaskan larangan terhadap pelampauan dalam agama. Hadis Nabi SAW dalam Sahih Muslim (No. 2670) turut mengutuk golongan *mutanatti'un*, iaitu mereka yang mempersulit agama secara berlebihan (al-Nawawi, 1966). Malah, pemikiran ekstrem juga dilihat menyimpang apabila disandarkan atas nama Islam, sebagaimana dilakukan oleh kumpulan Khawarij dan sebahagian Salafi Jihadi yang menggunakan pendekatan revolusi untuk menubuhkan negara Islam

(Mohamed Ali, 2012; Mohd Mizan Mohammad, 2009; Wiktorowicz, 2005).

Kesimpulannya, ekstremisme dalam konteks agama tidak terbatas kepada satu agama semata-mata, sebaliknya wujud dalam hampir semua tradisi keagamaan apabila berlaku penyimpangan daripada prinsip sederhana, adil dan berasaskan ilmu. Ajaran Islam secara jelas menolak sebarang bentuk pelampauan sama ada dalam akidah mahupun dalam perlaksanaan syariat. Justeru, pemahaman yang sahih terhadap ajaran agama serta penghayatan nilai *wasatiyyah* menjadi asas penting dalam mengekang sebarang bentuk ekstremisme. Pendidikan agama yang berteraskan keseimbangan, dialog antara agama dan pelibatan komuniti secara berterusan perlu dijadikan landasan utama dalam membina kekuatan spiritual umat dan mengelakkan eksploitasi agama untuk kepentingan radikal atau politik yang sempit.

Perspektif Islam dan Barat tentang ekstremisme

Terdapat titik pertemuan yang signifikan antara perspektif Islam dan Barat dalam memahami dan menolak ekstremisme, khususnya dari segi penolakan terhadap sikap melampau yang menyimpang daripada prinsip keseimbangan, keadilan dan kemanusiaan sejagat. Dalam tradisi Islam, ekstremisme dianggap sebagai satu bentuk penyimpangan daripada prinsip wasatiah yang menjadi tunjang dalam segala aspek kehidupan beragama. Menurut al-Qaradawi (1990), ekstremisme adalah satu fahaman yang terasing daripada kesederhanaan agama, rasional akal dan norma peradaban, malah ia cenderung untuk meminggirkan nilai-nilai murni yang menjadi asas ajaran Islam itu sendiri. Justeru, Islam menolak sebarang bentuk pelampauan yang boleh mencetuskan perpecahan, kekerasan dan ketidakstabilan sosial.

Pandangan ini turut dikongsi oleh Mohd Nor (2015) dan Abdul Khir et al. (2015) yang menekankan bahawa tafsiran terhadap ekstremisme sangat bersifat kontekstual dan relatif, bergantung kepada kerangka ideologi, politik dan budaya yang mendasarinya. Satu tindakan boleh dianggap sebagai jihad oleh sesetengah pihak, tetapi dilabel sebagai ekstremisme oleh pihak lain. Hal ini jelas mencerminkan betapa subjektifnya pemaknaan ekstremisme, terutama dalam konteks konflik

bersenjata dan perjuangan ideologi. Dalam hal ini, manipulasi terhadap konsep-konsep Islam seperti jihad dan syariah sering dieksploitasi untuk mengabsahkan tindakan kekerasan atas nama agama.

Di Malaysia, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), (2014) mendefinisikan ekstremisme sebagai kecenderungan untuk beragama secara keterlaluan tanpa kefahaman yang sahih terhadap prinsip syariah. Ia termasuk dalam kategori pelampauan terhadap hukum, akidah dan amal ibadah sehingga menolak realiti sosial dan hikmah syarak. Mohd Azam (2013) pula menegaskan bahawa kesederhanaan adalah paksi utama dalam Islam yang mencakupi akidah, syariah dan akhlak, sebagaimana ditegaskan dalam Surah al-Baqarah ayat 143 dan Surah al-Qasas ayat 77 (Hamka, 1984; Ibn Kathir, 1988). Ayat-ayat ini menyeru umat Islam agar mengambil pendekatan sederhana dan menghindari sikap berlebih-lebihan dalam beragama.

Dalam wacana pemikiran Barat, ekstremisme juga dikritik sebagai fenomena yang menggugat nilai-nilai asas peradaban moden. Tokoh seperti Scruton (1982), Bartoli et al. (2003) dan Kennedy (2011) menekankan bahawa ekstremisme merujuk kepada kecenderungan menolak norma masyarakat arus perdana dan memaksakan kepercayaan sendiri ke atas orang lain, selalunya dengan cara yang bertentangan dengan prinsip hak asasi manusia dan kebebasan individu. Pandangan ini menolak sebarang bentuk paksaan ideologi, sama ada berbentuk agama atau politik, yang boleh mengancam kestabilan institusi dan struktur sosial.

Kartini et al. (2019) menambah perincian dengan membezakan ekstremisme daripada istilah-istilah lain yang sering dikaitkan dengannya seperti terrorisme, fundamentalisme, radikalisasi dan autoritarianisme. Walaupun terdapat ciri-ciri yang bertindih, setiap istilah membawa konotasi yang berbeza dari segi skop, intensiti dan matlamat. Scarcella et al. (2016) turut menyarankan agar definisi ekstremisme diperhalusi secara ilmiah dan kontekstual, kerana kekeliruan terhadap istilah ini boleh membawa kepada dasar-dasar yang tidak seimbang dalam menangani ancaman sebenar.

Secara umumnya, kedua-dua perspektif Islam dan Barat bersetuju bahawa ekstremisme adalah suatu bentuk ancaman ideologi yang harus ditangani melalui pendekatan yang inklusif dan berteraskan nilai keadilan, rasionalisme dan kemanusiaan sejagat. Dalam konteks dunia global hari ini, keperluan untuk memahami ekstremisme secara objektif dan berasaskan ilmu menjadi semakin penting agar respons yang diberikan dapat memelihara keamanan tanpa mencetuskan diskriminasi atau stigmatisasi terhadap mana-mana komuniti agama mahupun budaya.

Ajaran Sesat dan Ekstremisme

Keunikan Islam sebagai sebuah agama yang bersifat sejagat terletak pada kekukuhan sumber rujukannya, iaitu al-Quran dan hadis. Meskipun diturunkan lebih 1,400 tahun lalu, kedua-dua sumber ini terus relevan dalam membicarakan cabaran semasa, termasuk ancaman ajaran sesat dan fahaman ekstremisme. Sabda Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh al-Hakim mengisyaratkan bahawa menjelang akhir zaman, akan wujud golongan yang memuliakan individu fasik dan mengetepikan golongan yang salih. Mereka berhujah menggunakan "al-Masnah", iaitu literatur yang bersumberkan pemikiran manusia tetapi diberi keutamaan mengatasi Kitabullah (al-Hakim, 2008). Fenomena ini telah melahirkan kumpulan-kumpulan yang berhujah atas nama agama tanpa sandaran yang sahih kepada al-Quran dan al-Sunnah, malah mempergunakan simbol-simbol agama untuk memperkukuh agenda terselindung mereka. Ini bertentangan sama sekali dengan kerangka Ahli Sunnah Wal Jamaah, iaitu golongan yang mendasari keyakinan dan amalan mereka pada sumber-sumber utama Islam serta ijtihad para sahabat dan tabiin (Zulkifli, 2014; al-Baghdadi, 1995).

Sejarah mencatatkan kewujudan pelbagai aliran sesat pasca kewafatan Rasulullah SAW yang dipengaruhi oleh fanatisisme, ketamakan, dan keghairahan berlebihan terhadap tokoh tertentu. Kini, ajaran sesat tidak lagi tampil dengan wajah tradisional semata-mata, tetapi berubah wajah secara licik, bertopengkan simbol dan retorik keagamaan sambil menolak pandangan tokoh-tokoh arus perdana seperti Yusuf al-Qaradawi, Wahbah al-Zuhayli, dan Ramadan al-Bouti (Ismail et al.,

2018; Malik, 2016). Lima kategori utama ajaran sesat dikenal pasti oleh Abdul Hamid (2006), iaitu pemalsuan sumber al-Quran dan hadis; penyimpangan akidah; eksploitasi perkara ghaib; penyelewengan syariat dan kerosakan akhlak. Ajaran ini membawa implikasi serius kepada kedudukan akidah individu Muslim kerana ia mampu menggugurkan status keislaman seseorang. Dalam konteks Malaysia, pengaruh ajaran sesat terus berkembang meskipun aktiviti seperti penyiaran atau pengedaran bahan ajaran sesat telah diharamkan. Ledakan teknologi dan akses media sosial telah mempermudah penularan ajaran ini kepada pelbagai golongan termasuk cendekiawan. Ia sering berselindung di sebalik pemikiran moden seperti liberalisme, pluralisme dan sekularisme, sekali gus membentuk wajah ekstremisme yang lebih sukar dikenali (Ismail et al., 2018).

Ekstremisme kini mengambil bentuk gerakan tersusun, berstruktur, transnasional, dan bertopengkan perjuangan Islam. Ia tidak hanya memanipulasi istilah keagamaan seperti "khalifah" atau "jihad", tetapi juga merangka falsafah liberal yang mentafsirkan nas agama mengikut rasional semata-mata. Objektifnya ialah menegakkan Daulah Islamiyah melalui pendekatan keras, termasuk memperalat media sosial, ceramah, dan literatur bagi menyebarkan ideologi (Ahmad Munawar 2021). Tanda-tanda ekstremisme yang dihuraikan oleh al-Qaradawi (1990) termasuk fanatik kepada satu pandangan, keras dalam hal khilafiah, kasar dalam penyampaian dakwah, buruk sangka terhadap orang lain, dan kecenderungan mengkafirkan pihak yang berbeza. Ekstremisme dalam bentuk moden pula lazimnya terzahir dalam organisasi dengan struktur hierarki, diketuai oleh tokoh karismatik dan dibantu oleh kader yang menolak autoriti ulama arus perdana. Fahaman ini merosakkan dari segi akidah, syariah dan akhlak. Mereka menjanjikan syurga tanpa nas, mentafsir hukum secara melulu, serta menghalalkan darah dan harta sesiapa yang menentang pandangan mereka. Mereka menganggap pemimpin politik Islam hari ini sebagai kufur kerana tidak mengangkat Islam sebagai sistem yang mutlak. Perjuangan mereka bersifat global, merentas sempadan, dan sangat responsif kepada isu-isu geopolitik umat Islam.

Kesimpulannya, fahaman sesat dan ekstremisme merupakan cabaran kritikal yang menggugat asas kepercayaan, kestabilan sosial, serta

kelangsungan kehidupan beragama dalam kalangan umat Islam. Gerakan ekstrem hari ini tidak lagi hadir secara terang-terangan, sebaliknya menyusup masuk ke dalam masyarakat menerusi pendekatan yang lebih halus, berstrategi dan menggunakan topeng keagamaan serta wacana intelektual yang memanipulasi teks agama. Keadaan ini diperparah dengan ledakan teknologi maklumat dan keterbukaan media sosial yang memudahkan penyebaran ideologi sesat kepada semua peringkat masyarakat, termasuk golongan yang memiliki latar akademik dan profesional.

Dalam hal ini, mahasiswa Islam di institusi pengajian tinggi memainkan peranan yang sangat signifikan dan pada masa yang sama merupakan kumpulan yang sangat terdedah. Mereka merupakan kelompok belia terpelajar yang berada dalam fasa pembentukan identiti intelektual, spiritual dan sosial. Kecenderungan untuk mencari kebenaran, semangat idealisme dan keinginan tinggi untuk terlibat dalam isu-isu semasa menjadikan mereka sasaran utama ideologi ekstrem. Malah, banyak insiden terdahulu menunjukkan penglibatan mahasiswa dalam gerakan radikal bermula melalui ruang-ruang intelektual seperti usrah, diskusi agama, atau platform digital yang disusupi oleh unsur pelampauan (Ibrahim, 2020 ; Ahmad El-Muhammady, 2019). Di Malaysia, terdapat beberapa kes yang membuktikan realiti ini. Antaranya termasuk tiga mahasiswa universiti awam yang berhijrah ke Syria untuk menyertai kumpulan militan Daesh (Benar News, 2015), dua pelajar USM dan Unisel yang memuat naik video propaganda IS (Berita Harian, 2015), serta penahanan pelajar IPTS kerana disyaki menjadi anggota aktif rangkaian militan (Bernama, 2016). Dua pelajar asing Universiti Antarabangsa Al-Madinah juga dikaitkan dengan aktiviti keganasan (Berita Harian, 2016). Serangan bersenjata di Balai Polis Ulu Tiram pada Mei 2024 yang dilakukan oleh seorang pelajar kolej turut mengesahkan penyusupan ideologi ekstrem dalam kalangan pelajar (Kosmo, 2024). Oleh itu, pemfokusan terhadap mahasiswa Islam sebagai sampel dalam penyelidikan ini adalah suatu langkah yang strategik dan relevan. Analisis terhadap tahap pengetahuan, kefahaman dan sensitiviti mereka terhadap bahaya ajaran sesat dan ekstremisme bukan sahaja akan memperlihatkan corak pemikiran semasa, malah dapat membantu merumuskan strategi pencegahan yang lebih tepat, efektif dan bersifat jangka panjang. Melibatkan kelompok ini secara

langsung dalam wacana pemulihan dan pembangunan naratif Islam yang moderat dapat membentuk benteng intelektual yang ampuh dalam mendepani cabaran ekstremisme pada masa kini dan akan datang.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kuantitatif dengan reka bentuk tinjauan deskriptif bagi menilai tahap pengetahuan, kefahaman dan sensitiviti pelajar Islam terhadap penyebaran serta pencegahan ekstremisme di institusi pengajian tinggi (IPT) di negeri Selangor. Pendekatan ini dipilih bagi membolehkan pengumpulan data secara sistematik, berskala besar dan boleh dianalisis secara statistik untuk menggambarkan corak pemikiran dan persepsi populasi kajian. Instrumen kajian terdiri daripada soal selidik berstruktur lima bahagian yang dibina berasaskan sorotan literatur, definisi operasional konstruk dan dapatan kajian terdahulu. Kandungan instrumen telah disahkan oleh panel pakar melalui proses semakan pakar (*expert validation*) bagi memastikan kesahan muka dan kesahan kandungan. Skala Likert lima mata digunakan bagi mengukur tahap persetujuan responden terhadap item-item yang merangkumi empat konstruk utama kajian. Sampel kajian terdiri daripada 585 orang pelajar Islam yang dipilih daripada 13 IPT di Selangor melalui teknik persampelan rawak berlapis, dengan mengambil kira kepelbagaian latar belakang akademik bagi menjamin kebolehwakilan populasi. Kajian rintis telah dijalankan ke atas 47 responden untuk menilai kefahaman, kejelasan dan kebolehpercayaan instrumen. Analisis statistik menunjukkan nilai pekali Alpha Cronbach bagi keempat-empat konstruk melebihi 0.94, yang menunjukkan tahap ketekalan dalaman yang sangat tinggi. Penyesuaian dan pengubahsuaian terhadap item-item tertentu dilakukan berdasarkan maklum balas daripada panel pakar dan dapatan kajian rintis. Secara keseluruhan, reka bentuk penyelidikan ini dirumus secara sistematik bagi memastikan dapatan yang sahih, reliabel dan signifikan dalam meneliti tahap pendedahan serta kepekaan pelajar Islam terhadap ekstremisme dalam konteks pendidikan tinggi.

DAPATAN KAJIAN

Ekstremisme merupakan fenomena ideologi yang kompleks dan berlapis, muncul dalam pelbagai bentuk dan dipacu oleh faktor sejarah, politik, agama serta ketidakadilan sosial yang berpanjangan. Ia tidak sekadar wujud dalam bentuk keganasan fizikal, tetapi lebih berbahaya apabila berakar dalam bentuk pemikiran yang menyimpang daripada prinsip kesederhanaan (*wasatiah*), toleransi dan rasionalisme Islam. Oleh itu, sebarang usaha untuk membanteras fahaman ini menuntut bukan sahaja respons penguatkuasaan, tetapi juga pendekatan pendidikan dan pembentukan kefahaman mendalam dalam kalangan masyarakat, khususnya generasi muda. Penyelidikan ini telah menjalankan analisis komprehensif terhadap epistemologi, konsep, sejarah dan perkembangan ekstremisme daripada pelbagai perspektif, dengan objektif utama merumuskan takrifan operasional ekstremisme dan ekstremisme agama bagi kegunaan Majlis Agama Islam Selangor (MAIS). Melalui pendekatan kuantitatif dengan reka bentuk tinjauan deskriptif, seramai 585 orang pelajar Islam daripada pelbagai institusi pengajian tinggi (IPT) di negeri Selangor telah terlibat sebagai responden. Golongan mahasiswa ini dipilih kerana mereka mewakili kelompok strategik yang sedang membentuk identiti intelektual dan keagamaan, serta amat terdedah kepada wacana dalam talian dan pengaruh ideologi semasa.

Hasil kajian mencatatkan bahawa tahap pengetahuan, kefahaman dan sensitiviti mahasiswa terhadap ekstremisme berada pada paras **sederhana tinggi** (min = 3.37). Dapatan ini memberikan makna yang penting: walaupun pendedahan terhadap isu ini wujud, pemahaman yang mendalam dan sensitiviti yang proaktif masih belum sepenuhnya terbina. Implikasinya, tahap kesedaran yang sederhana membuka ruang kepada kerentanan pemikiran dalam kalangan belia Muslim terhadap pengaruh ideologi yang radikal. Ketidakmampuan menilai naratif ekstrem secara kritikal boleh membawa kepada penerimaan pasif terhadap doktrin yang menyimpang, terutamanya apabila dibaluti dengan retorik keagamaan atau perjuangan identiti yang menggugah emosi. Lebih signifikan, analisis inferensi mendapati **hubungan yang jelas antara tahap pengetahuan (45.6%) dan kefahaman (49.9%) terhadap sensitiviti mahasiswa** dalam menghadapi isu penyebaran

dan pencegahan ekstremisme. Ini menunjukkan bahawa peningkatan ilmu dan kefahaman secara langsung mempertingkat kepekaan dan keupayaan mereka untuk mengenal pasti serta menolak fahaman yang bertentangan dengan prinsip Islam yang sahih. Justeru, pelaburan intelektual dalam bentuk pendidikan kesedaran dan pemantapan akidah adalah antara langkah paling strategik dan lestari dalam menangkis ancaman ideologi ekstrem.

Dalam konteks ini, IPT perlu menjadi medan utama pembinaan ketahanan pemikiran generasi muda melalui integrasi nilai *wasatiah* dalam kurikulum, pengukuhan pendidikan agama yang berpaksikan Ahli Sunnah Wal Jamaah, dan pemupukan budaya ilmiah yang menggalakkan wacana terbuka serta berasaskan hujah. Kolaborasi antara institusi pendidikan, badan agama, keluarga dan masyarakat sivil adalah amat diperlukan agar mahasiswa bukan sahaja menjadi objek perlindungan, tetapi juga agen pencegahan yang aktif dalam menangani ekstremisme. Maka, keutamaan mesti diberikan kepada membina keupayaan kognitif dan spiritual mahasiswa agar mereka mampu menjadi pelindung aqidah dan penjaga keseimbangan umat dalam menghadapi gelombang ideologi yang semakin mencabar.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Pengetahuan

Dapatan kajian menunjukkan bahawa tahap pengetahuan pelajar Islam di institusi pengajian tinggi terhadap ekstremisme berada pada paras sederhana tinggi, namun belum mencerminkan penguasaan yang mendalam dan menyeluruh. Pengetahuan yang dimaksudkan dalam konteks ini merujuk kepada kesedaran asas pelajar terhadap definisi, bentuk, sejarah, dan strategi penyebaran ideologi ekstremisme. Nilai korelasi antara pengetahuan dengan sensitiviti (45.6%) membuktikan bahawa pelajar yang memiliki pengetahuan lebih baik tentang ekstremisme turut menunjukkan kecenderungan untuk lebih peka terhadap isu-isu berkaitan penyebarannya. Penemuan ini menyokong dapatan al-Qaradawi (1990), yang menyatakan bahawa ekstremisme berkembang apabila umat Islam gagal memahami kedudukan *wasatiah*

sebagai prinsip asas dalam Islam. Tanpa maklumat yang sahih dan berpandukan sumber yang muktabar, pelajar mudah dipengaruhi oleh naratif keagamaan yang keliru, terutamanya dalam ruang digital yang bebas dan tidak ditapis. Malah, Ismail et al. (2018) menekankan bahawa pelajar sering terdedah kepada istilah-istilah seperti "jihad", "syahid" atau "khalifah" tanpa memahami konteks sebenar penggunaannya dalam kerangka syarak. Justeru, tahap pengetahuan yang hanya sederhana memberi isyarat jelas tentang perlunya pendidikan yang lebih sistematik, berstruktur dan bersumberkan autoriti agama yang sahih.

Kefahaman

Kefahaman merupakan elemen yang lebih mendalam daripada sekadar mengetahui. Ia melibatkan kemampuan menganalisis, menilai dan membezakan antara yang benar dan batil, serta membentuk pandangan kritikal terhadap sesuatu isu. Dapatan kajian ini menunjukkan bahawa 49.9% variasi dalam sensitiviti responden dipengaruhi oleh tahap kefahaman mereka terhadap ekstremisme, sekali gus menjadikan kefahaman sebagai pemboleh ubah yang paling signifikan dalam membina ketahanan ideologi. Literatur menyokong kepentingan kefahaman ini sebagai benteng utama dalam menangani ekstremisme. Takrifan JAKIM (2014) sendiri menegaskan bahawa ekstremisme lahir daripada pendekatan beragama yang keterlaluan dan tidak berpandukan kefahaman syariah yang tepat. Mohd Azam (2013) menegaskan bahawa prinsip kesederhanaan dalam Islam memerlukan umat memiliki kefahaman yang seimbang dan tidak literal terhadap nas-nas agama. Dalam konteks mahasiswa, kelemahan dalam menilai dan mentafsir maklumat agama secara kritis boleh membawa kepada pemikiran yang *rigid*, hitam-putih, dan tertutup, iaitu ciri utama yang dikenal pasti dalam kelompok ekstremis (Ahmad Munawar, 2022; Muhammad Ali, 2012; Wiktorowicz, 2005). Tambahan pula, ekstremisme kini tidak lagi bergerak secara tradisional, tetapi tampil dalam bentuk baharu seperti liberalisme agama, pluralisme tidak terkawal dan *anti-establishment*. Fahaman ini bertopengkan rasionalisme dan hak asasi manusia, menjadikan ia lebih sukar dikesan melainkan dengan kefahaman agama yang kukuh dan kontekstual.

Sensitiviti

Sensitiviti pelajar terhadap isu ekstremisme merujuk kepada kepekaan mereka terhadap ancaman ideologi tersebut, termasuk kebolehan mengenal pasti unsur ekstrem dalam wacana agama, aktiviti pelajar, media sosial dan naratif awam. Kajian ini menunjukkan bahawa tahap sensitiviti pelajar adalah sederhana tinggi, namun memerlukan penambahbaikan untuk menjadi benteng pertahanan ideologi yang benar-benar berkesan. Kelemahan dalam sensitiviti ini menimbulkan kebimbangan terhadap sejauh mana pelajar mampu bertindak sebagai agen pencegahan di peringkat IPT. Abdul Hamid (2006) menyatakan bahawa ajaran sesat dan ekstremisme mampu meresap melalui naratif yang bersifat intelektual dan kelihatan sah dari sudut luarannya. Tanpa sensitiviti yang tinggi, pelajar boleh menjadi mangsa eksploitasi ideologi secara halus. Dalam konteks ini, sensitiviti bukan sahaja bergantung pada penguasaan maklumat, tetapi juga pada sikap, nilai dan keberanian moral untuk menolak penyimpangan walau datang dari kelompok yang kelihatan berautoriti. Scarcella et al. (2016) menegaskan bahawa kekeliruan dalam membezakan antara ekstremisme, fundamentalisme dan konservatisme menjadikan kepekaan terhadap ideologi menyimpang sebagai keutamaan utama dalam pendidikan pasca-menengah. Maka, peningkatan sensitiviti pelajar harus dilihat bukan sekadar sebagai hasil sampingan pendidikan, tetapi sebagai satu objektif strategik nasional dalam membina daya tahan masyarakat terhadap ideologi yang merosakkan.

Secara keseluruhan, dapatan ini memperlihatkan bahawa aspek kognitif, iaitu pengetahuan dan kefahaman mahasiswa terhadap ekstremisme, memainkan peranan yang signifikan dalam membentuk aspek afektif, khususnya sensitiviti mereka terhadap penyebaran dan pencegahan ideologi tersebut. Tahap pengetahuan dan kefahaman yang hanya berada pada paras sederhana tinggi menunjukkan masih terdapat kekosongan dalam penguasaan naratif keagamaan yang sahih, sekali gus memberi ruang kepada fahaman radikal untuk menyusup secara halus. Sementara itu, sensitiviti yang belum benar-benar kukuh menandakan perlunya strategi pendidikan yang lebih bersepadu dan transformatif. Impak daripada ketidakseimbangan antara aspek kognitif dan afektif ini ialah generasi muda menjadi lebih rentan terhadap

manipulasi ideologi, khususnya apabila retorik ekstrem dibungkus dalam bentuk perjuangan moral atau keagamaan yang kelihatan sah. Justeru, adalah penting untuk memperkukuh kedua-dua aspek ini secara serentak melalui pendekatan pendidikan yang bersifat dialogis, berteraskan nilai *wasatiah*, dan didukung oleh institusi yang berautoriti. Hanya dengan pemantapan ilmu dan pembinaan kepekaan yang berasaskan kefahaman mendalam, mahasiswa mampu tampil sebagai agen utama dalam mencegah penyebaran ekstremisme di peringkat akar umbi.

RUMUSAN

Artikel ini menegaskan bahawa ekstremisme agama merupakan suatu ancaman ideologi yang bersifat dinamik, merentas sempadan geografi, budaya dan institusi, serta berupaya menyusup secara halus ke dalam pemikiran generasi muda melalui naratif agama yang dimanipulasi. Berdasarkan pendekatan campuran yang merangkumi analisis literatur dan tinjauan lapangan, dapatan menunjukkan bahawa respon kognitif (pengetahuan dan kefahaman) serta respon afektif (sensitiviti) dalam kalangan mahasiswa Islam di institusi pengajian tinggi negeri Selangor masih berada pada tahap sederhana tinggi, dan belum mencapai tahap ideal yang mampu membentuk ketahanan ideologi secara menyeluruh. Ketidakseimbangan antara aspek kognitif dan afektif ini membuka ruang kepada kerentanan pemikiran serta kecenderungan terhadap penerimaan naratif ekstrem, lebih-lebih lagi apabila dibaluti dengan retorik agama dan sentimen keadilan sosial. Maka, rumusan ini menyeru kepada perumusan intervensi pendidikan yang bersifat komprehensif, berasaskan prinsip *wasatiah*, serta dilaksanakan secara bersepadu antara institusi agama, akademik dan masyarakat sivil. Hanya dengan pendekatan holistik yang memperkukuh kefahaman syar‘i, memantapkan daya fikir kritis dan membina sensitiviti yang mendalam terhadap penyimpangan ideologi, generasi muda dapat diposisikan sebagai agen pencegahan yang efektif dan pelindung nilai-nilai keagamaan yang tulen dalam masyarakat kontemporari.

PENGHARGAAN

Artikel ini merupakan hasil daripada penyelidikan yang dilaksanakan di bawah pembiayaan Skim Geran Penyelidikan Majlis Agama Islam Selangor (MAIS). Penyelidikan ini telah didaftarkan secara rasmi dalam Sistem Maklumat Penyelidikan Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) dengan tajuk "Kefahaman dan Sensitiviti Pelajar-pelajar Islam Terhadap Ideologi Ekstremisme di Negeri Selangor", di bawah Kod Projek: PP-2022-016. Setinggi-tinggi penghargaan dirakamkan kepada MAIS atas sokongan dan kepercayaan yang diberikan dalam menjayakan penyelidikan ini. Komitmen berterusan MAIS dalam memperkukuh agenda penyelidikan Islam di peringkat negeri sangat dihargai dan telah memberikan sumbangan yang signifikan terhadap pemerkasaan wacana keilmuan berkaitan keselamatan pemikiran umat Islam. Diharapkan hasil kajian ini dapat dimanfaatkan dalam memperkukuh dasar serta strategi pencegahan ekstremisme agama di negeri Selangor dan Malaysia secara umumnya.

RUJUKAN

Abdul Hamid, A. F. (2006). *Ajaran sesat di Malaysia: Satu tinjauan awal*. Penerbit Universiti Malaya.

Abdul Khir, M. F., Ahmad, M. S., & Zainan Nazri, M. K. N. (2015). Sustaining tolerance according to Brenda Almond's "Education for Tolerance": An analysis from Islamic perspective. *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, *8*(20), 46–50.

Ahmad Munawar Ismail. 2022. Islam dan Ekstremisme. Bangi: Penerbit UKM

Ahmad El-Muhammady. (2019). Understanding pathways to radicalisation among Malaysian youth. International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia. https://www.iais.org.my

Afroni, S. (2016). Makna ghuluw dalam Islam: Benih ekstremisme beragama. *Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, *1*(1), 70–85.

al-Baghdadi, A. (1995). *Farq bayn al-firaq*. Dar al-Ma'rifah.

al-Barudi, A. (2006). *Al-Mu'jam al-mufahras*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Baharom, N. (2007). *Kamus Dewan* (Edisi ke-4). Dewan Bahasa dan Pustaka.

Baqai, H. (2011). Extremism and fundamentalism: Linkages to terrorism – Pakistan's perspective. *International Journal of Humanities and Social Science*, *1*(6), 242–248.

Bartoli, A., Hernandez, M., & Berger, L. (2003). Violence and religion: An overview. *Journal of Religion and Society*, *5*(1), 60–79.

Benar News. (2015, February 20). Three Malaysian college students fight for IS in Syria. https://www.benarnews.org/english/news/malaysian/is-students-02202015170014.html

Berita Harian. (2015, February 10). Pelajar IPT muat naik video ala ISIS ditahan. https://www.bharian.com.my

Bernama. (2016, July 1). 14 individu termasuk pelajar IPT disyaki militan Daesh ditahan. https://www.bernama.com

Berita Harian. (2016, December 16). Dua pelajar Universiti Al-Madinah ditahan berkait keganasan. https://www.bharian.com.my

Elias, R. (1913). *Elias modern dictionary of English*. Oxford University Press.

al-Hakim, A. (2008). *Al-Mustadrak 'ala al-Sahihain*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Hamka, Abdul Malik Karim Amrullah. (1984). Tafsir Al-Azhar. Indonesia: yayasan Nurul Islam.

Ibn Faris, A. H. I. Z. (1979). *Mu'jam maqayis al-lughah*. Dar al-Fikr.

Ibn Hajar al-'Asqalani. (1988). *Fath al-Bari bi sharh Sahih al-Bukhari* (Vol. 1). al-Matba'ah al-Salafiyyah.

Ibn Kathir, I. I. U. (1988). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Dar al-Hadis.

Ibn Manzur, M. b. M. (1994). *Lisan al-'Arab*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Ibrahim, A. A. (1972). *Al-Tatarruf wa atharuhu fi al-din wa al-fikr*. Dar al-Turath.

Ismail, A. M., Mujani, W. K., Rahman, Z. A., & Salahuddin, N. F. I. (2018). Liberalism, extremism and media in the era of convergence. *International Journal of Civil Engineering and Technology (IJCIET)*, *9*(10), 831–840.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). (2014). *Takrifan ekstremisme dan penjelasan mengenainya*. Bahagian Penyelidikan JAKIM.

Kartini Aboo Talib, Kamarulnizam Abdullah, & Mohd Afandi Salleh. (2019). Definisi ekstremisme agama: Satu pemerhatian kontekstual. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*, *21*(1), 90–110.

Kennedy, R. F. (2011). Introduction. In L. Willis (Ed.), *Extremism* (pp. xiii–xv). Gale Cengage Learning.

Kosmo. (2024, May 17). Dua anggota polis maut diserang pelajar kolej bersenjata di Ulu Tiram. https://www.kosmo.com.my

Malik, M. (2016). *IS/ISIL/DAESH: ISIS*. PTS Publications.

Mohamed Ali, M. N. (2012). Terrorism and the use of violence in Islamic tradition and perspectives. *Journal of Religion and Violence*, *3*(1), 19–45.

Mohd Azam, M. H. (2013). *Membangun negara wasatiyyah*. Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM).

Mohd Mizan Mohammad. (2009). Analisis pemikiran radikal: Isu dan cabaran. *Jurnal Hadhari*, *2*(2), 45–60.

Mohd Nor, M. R. (2015). *Ekstremisme rentas agama dan tamadun dalam kefahaman Islam semasa di Malaysia: Isu dan cabaran*. Persatuan Ulama Malaysia.

Mohd Nor, M. R., Munir, M., Pandin, M. G. R., & Ibrahim, M. K. (2022). Penglibatan rakyat Malaysia dalam ekstremisme agama dan langkah-langkah deradikalisasi. *Online Journal of Research in Islamic Studies*, *9*(1), 31–46.

Muslim, I. H. Q. (1966). *Sahih Muslim*. Penerbit Widjaya.

Oxford Dictionary. (2013). *Oxford advanced learner's dictionary* (7th ed.). Oxford University Press.

PDRM. (2021). Initial report of Roundtable Discussion with Royal Malaysia Police Force Unit E8, Bukit Aman. Penerbit KITA UKM.

Scruton, R. (1982). *A dictionary of political thought*. Macmillan Press.

Al-Qaradawi, Y. (1990). *Islamic awakening between rejection & extremism*. American Trust Publication & The International Institute of Islamic Thought.

Scarcella, A., Page, R., & Furtado, V. (2016). Terrorism, radicalisation, extremism, authoritarianism and fundamentalism: A literature review. *Journal for Deradicalisation*, *7*, 49–87.

Utusan Malaysia. (2015, February 21). Pelajar IPTA terlibat militan ISIS ditahan. https://www.utusan.com.my

Yusuf, H. Y. (2015). *Gerakan ekstremis di Malaysia*. ACADEMIA. https://www.academia.edu/35166595/GERAKAN_EKTREMIS_DI_MALAYSIA

al-Zuhaily, W. (2009). *Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj* (Vol. 13). Dar al-Fikr.

Willis, L. (2011). *Extremism*. Greenhaven Press.

Wiktorowicz, Q. (2005). A genealogy of radical Islam. *Studies in Conflict & Terrorism*, *28*(2), 75–97.

Zulkifli, M. Z. (2014). Fahaman takfiri dan implikasinya terhadap keselamatan negara. *Jurnal Hadhari*, *6*(1), 55–70.

PENENTUAN KADAR *'IWADH* BAGI PERCERAIAN SECARA KHULUK DALAM MAJLIS TAHKIM

Dr. Hasanah Binti Abd Khafidz,
Dr. Abu Dardaa Bin Mohamad,
Dr. Zulkefli Bin Aini,
Prof. Madya Dr Zuliza Binti Mohd Kusrin,
Prof. Madya Dr. Zaini Nasohah,
Ust. Muhammad Subari Bin Ramli
& Ust. Husni Bin Abdullah

PENENTUAN KADAR *'IWADH* BAGI PERCERAIAN SECARA KHULUK DALAM MAJLIS TAHKIM

Hasanah binti Abd Khafidz[1*], Abu Dardaa bin Mohamad[1], Zulkefli bin Aini[1], Zuliza binti Mohd Kusrin[2], Zaini Nasohah[2], Muhammad Subari bin Ramli[3] & Husni bin Abdullah[3]

[1] Pusat Kajian Dakwah dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia
[2] Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia
[3] Fakulti Syariah & Undang-Undang, Universiti Islam Selangor
**Coresponding author:* hasanah@ukm.edu.my

ABSTRAK

Kaedah penentuan kadar 'iwadh bagi perceraian secara khuluk dalam Majlis Tahkim tidak dinyatakan secara jelas dalam mana-mana peruntukan undang-undang. Justeru itu, bagi memastikan proses di dalam Majlis Tahkim berjalan dengan lancar, penetapan kadar 'iwadh yang khusus perlu diwujudkan. Artikel ini bertujuan untuk menjelaskan mengenai penentuan kadar 'iwadh bagi perceraian secara khuluk dalam Majlis Tahkim. Kajian ini dibahagikan kepada dua fasa. Fasa Pertama merupakan kajian secara kualitatif melalui kajian lapangan iaitu dengan melakukan temu bual separa berstruktur dengan enam orang informan pakar dalam pelbagai bidang. Data yang diperoleh telah dianalisis secara pengekodan tematik menggunakan Atlas.ti. Hasil kajian digunakan untuk membangunkan Garis Panduan Penentuan Kadar 'Iwadh bagi Perceraian Secara Khuluk dalam Majlis Tahkim di Mahkamah Syariah Negeri Selangor. Seterusnya dalam Fasa Kedua, kajian kuantitatif dilakukan iaitu bagi menilai garis panduan tersebut dalam perbincangan kumpulan fokus (focus group discussion). Seramai 11 orang pakar telah menilai garis panduan tersebut. Data yang diperoleh dalam fasa ini dianalisis menggunakan metod Fuzzy Delphi dan digunakan untuk melakukan pemurnian garis panduan dalam bengkel akhir ahli kumpulan penyelidikan. Kajian ini telah menghasilkan garis panduan yang mengandungi 76 item yang dapat membantu Hakam menetapkan kadar 'iwadh yang munasabah bagi

perceraian secara khuluk dalam Majlis Tahkim. Kajian juga mencadangkan supaya satu sesi Majlis Tahkim (lanjutan) diwujudkan yang memfokuskan kepada penentuan kadar 'iwadh. Implikasi kajian antaranya menyarankan Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Selangor dan Mahkamah Syariah Negeri Selangor melaksanakan garis panduan yang dicadangkan selain memberikan penerangan kepada Hakam mengenai penggunaan garis panduan tersebut.

Kata Kunci: *hakam, iwadh, perceraian, tahkim, khuluk*

PENGENALAN

Penentuan kadar *'iwadh* dalam Majlis Tahkim adalah berdasarkan hadis Rasulullah SAW yang memutuskan kes antara Habibah binti Sahl dan suaminya Thabit bin Qais. Ia diputuskan dengan melihat kemampuan kewangan semasa pihak isteri ketika Majlis Tahkim berlangsung, dengan mengadakan perundingan serta persetujuan bersama kedua-dua belah pihak.

Dalam konteks Negeri Selangor, panel Hakam negeri Selangor dilantik oleh pihak Mahkamah Syariah bagi mengendalikan kes yang melibatkan Seksyen 48 Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003. Pembentukan Majlis Tahkim adalah berdasarkan Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Selangor) 2014 untuk menyelesaikan perkelahian atau perbalahan (*shiqaq*) antara suami dan isteri dalam hubungan rumah tangga yang tiada lagi *mawaddah* dan *rahmah*. Perhubungan rumah tangga pasangan tersebut diselesaikan melalui lafaz cerai atau khuluk dalam mahkamah. Kaedah tersebut juga memandu panel Hakam menjalankan Majlis Tahkim supaya dapat mengemukakan suatu laporan di hadapan hakim bagi menyelesaikan kes yang melibatkan pihak-pihak yang bertelingkah dalam rumah tangga. Walau bagaimanapun, kaedah tersebut tidak memberikan panduan kepada panel Hakam dalam mencadangkan kepada pihak hakim sekiranya keputusan yang diambil adalah dalam konteks khuluk yang memerlukan pihak isteri membayar sejumlah wang tertentu sebagai *'iwadh* kepada suami, bagi meleraikan ikatan perkahwinan. Penentuan yang dicadangkan dalam amalan Majlis Tahkim hanyalah

berpandukan pengetahuan panel Hakam berdasarkan kepada hadis Rasulullah yang memutuskan kes antara Habibah binti Sahl dan suaminya Thabit bin Qais dan kemampuan kewangan semasa pihak isteri pada ketika Majlis Tahkim berlangsung dengan mengadakan perundingan serta persetujuan bersama kedua-dua belah pihak.

PERNYATAAN MASALAH

Panel Hakam menjalankan prosiding Majlis Tahkim sebagaimana yang diperuntukkan dalam Seksyen 48 Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 dan Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Selangor) 2014. Ia melibatkan kes seorang isteri yang menuntut cerai dengan talak terhadap suaminya di Mahkamah Syariah tetapi suami enggan untuk menceraikan isterinya atau seorang suami yang ingin menceraikan isterinya di Mahkamah Syariah tetapi isterinya tidak bersetuju untuk diceraikan. Di akhir laporan Majlis Tahkim, Hakam yang diberi kuasa penuh oleh Hakim boleh mencadangkan sama ada suami dan isteri berdamai atau berpisah secara talak.

Dalam menentukan jenis perceraian oleh Hakam, berdasarkan Kaedah 12 (Penentuan jenis perceraian oleh Hakam) Bahagian IV (Tatacara Majlis Tahkim) Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Selangor) 2004 menyatakan bahawa:

(1) Dalam melaksanakan Majlis Tahkim di bawah Kaedah-Kaedah ini, jika kedua-dua Hakam berpuas hati bahawa perdamaian gagal dicapai oleh kedua-dua pihak, mereka hendaklah menentukan pihak yang menjadi punca kepada berlakunya *shiqaq* itu.

(2) Jika *shiqaq* itu:
   a. didapati berpunca daripada suami atau kedua-dua suami dan isteri, kedua-dua Hakam hendaklah mencadangkan perceraian secara talak
   b. didapati berpunca daripada isteri, kedua-dua Hakam hendaklah mencadangkan perceraian secara khuluk dan kadar *'iwadh* hendaklah diputuskan oleh Hakam;

c. tidak dapat ditentukan jika punca *syiqaq* adalah disebabkan oleh pihak suami, maka kedua-dua Hakam hendaklah mencadangkan perceraian secara talak; atau
d. tidak dapat ditentukan puncanya dan tuntutan perceraian dibuat oleh isteri, maka kedua-dua Hakam hendaklah mencadangkan perceraian secara khuluk dan kadar *'iwadh* hendaklah diputuskan oleh Hakam.

Berdasarkan kaedah tersebut dalam perkara 2(b) dan (c), kedua-dua Hakam perlu mencadangkan kepada Hakim satu jumlah kadar *'iwadh* bagi perceraian secara khuluk. Walau bagaimanapun, tiada panduan kadar *'iwadh* yang dinyatakan secara jelas dalam kaedah tersebut mahupun dalam peruntukan Enakmen, yang boleh dicadangkan untuk dikemukakan kepada pihak Hakim.

Di samping itu, Hakam tidak diberikan panduan dalam menentukan berapakah kadar *'iwadh* yang sepatutnya dibayar oleh pihak isteri bagi menebus talak perkahwinannya dengan suami. Apakah kriteria dalam menentukan kadar *'iwadh* tersebut dalam kes perceraian secara khuluk' dalam Majlis Tahkim? Adakah kadar *'iwadh* berdasarkan kadar mas kahwin ketika kedua pasangan bernikah, sama ada sama kadarnya atau kurang atau lebih atau berdasarkan kemampuan semasa pihak isteri, atau berdasarkan permintaan pihak suami yang difikirkan munasabah oleh pihak Hakam atau berdasarkan sejumlah kadar yang disepakati dan dipersetujui oleh kedua-dua pihak? Persoalan-persoalan tersebut menunjukkan bahawa kesepakatan sukar dicapai oleh pihak Hakam dalam menentukan kadar *'iwadh* yang sesuai dan munasabah sehingga Majlis Tahkim dapat dijalankan dengan sempurna.

Oleh yang demikian, kajian ini perlu dilakukan bagi membantu pihak Hakam membuat keputusan mencadangkan kepada pihak Hakim kadar *'iwadh* yang perlu dibayar oleh pihak isteri kepada suami supaya perceraian secara khuluk dapat dilakukan dengan sempurna di hadapan hakim.

OBJEKTIF KAJIAN

1. Mengenal pasti kriteria asas kemampuan isteri dalam menentukan kadar *'iwadh* yang perlu dibayar kepada suami bagi kes perceraian secara khuluk dalam Majlis Tahkim.
2. Mengenal pasti kadar *'iwadh* yang sesuai dan munasabah bagi kes perceraian secara khuluk daripada perspektif hukum syarak dalam Majlis Tahkim.
3. Mengenal pasti kriteria dalam menentukan kadar *'iwadh* bagi kes perceraian secara khuluk mengikut perspektif hukum syarak dan undang-undang dalam Majlis Tahkim.

SKOP KAJIAN

Ruang lingkup kajian meliputi isu mekanisme penetapan kadar *'iwadh* yang secara khususnya ditumpukan bagi kes perceraian secara khuluk dalam Majlis Tahkim di Negeri Selangor. Kajian ini tidak hanya memfokuskan kepada aspek perundangan dan prosedur majlis tahkim, tetapi juga mengintegrasikan pandangan pelbagai disiplin keilmuan termasuk *fiqh*, perundangan Islam dan amalan kehakiman semasa.

TINJAUAN LITERATUR

Definisi '*Iwadh*, Khuluk dan Tahkim

Perkataan *'iwadh* berasal daripada akar kata Arab *'awada* yang membawa maksud pengganti, balasan atau pampasan terhadap sesuatu. Dari sudut bahasa, *'iwadh* bermaksud pengganti yang diberikan sebagai balasan terhadap kehilangan sesuatu perkara atau hak. Ibn Manzur menjelaskan bahawa *'iwadh* ialah sesuatu yang diberikan sebagai ganti kepada sesuatu. Setiap sesuatu yang kamu terima sebagai balasan bagi sesuatu yang kamu berikan atau yang kamu tanggung, maka itu dinamakan sebagai *'iwadh* (Ibn Manzur, 1996).

Khuluk dari segi bahasa adalah menanggalkan atau melepaskan. Khuluk juga adalah merupakan salah satu cara untuk membubarkan

perkahwinan daripada pihak isteri dengan membayar ganti rugi kepada pihak suami (Mohd Noor Daud, 2016a).

Tahkim dari segi bahasa bermaksud kuasa yang diberikan kepada seseorang untuk menjatuhkan atau mengeluarkan hukuman. Ianya juga dianggap sebagai orang atau pihak perantaraan kepada pihak-pihak untuk menyelesaikan sesuatu pertikaian. Manakala dari segi istilah menurut Raihanah Azhari (2010) menyatakan dalam kitab Nizam al-Qada' fi al-Syari'ah al-Islamiyah, tahkim adalah pelantikan seseorang daripada pihak-pihak yang bertikai dan lantikan dilakukan secara sukarela serta seseorang yang boleh dipercayai oleh pihak-pihak tersebut bagi membantu dalam menyelesaikan pertikaian mereka.

Dalil Berkaitan *'Iwadh* dalam Perceraian Secara Khuluk

Konsep asas berkaitan perceraian dengan memberikan bayaran penebusan disebutkan dalam firman Allah SWT dalam Surah al-Baqarah ayat 229 yang bermaksud:

"Talak itu ada dua kali. Sesudah itu bolehlah dia (rujuk dan) memegang terus (isterinya itu) dengan cara yang sepatutnya atau melepaskan (menceraikannya) dengan cara yang baik dan tidaklah halal bagi kamu mengambil balik sesuatu daripada apa yang telah kamu berikan kepada mereka (isteri-isteri yang diceraikan itu) kecuali jika keduanya (suami isteri) takut tidak dapat menegakkan hukum-hukum Allah. Oleh itu, kalau kamu bimbang bahawa kedua-duanya tidak dapat menegakkan hukum-hukum Allah, maka tidaklah mereka berdosa mengenai bayaran (tebus talak) yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah maka janganlah kamu melanggarnya dan sesiapa yang melanggar hukum-hukum Allah, maka mereka itulah orang yang zalim."

Manakala pensyariatan daripada hadis Rasulullah SAW pula adalah berdasarkan kisah Thabit bin Qais dan isterinya Habibah binti Sahl. Ketika Rasulullah keluar untuk menunaikan solat fardu Subuh, baginda telah menjumpai Habibah binti Sahl di pintu hadapan dalam keadaan gelap. Lalu, Rasulullah bertanya, "Siapakah awak?". Lalu, Habibah menjawab, "Saya Habibah binti Sahl." Rasulullah bertanya lagi, "Ada

apa dengan kamu?". Habibah menjawab, "Bukan aku dan juga tidaklah Thabit bin Qais suamiku. Lalu, hadir Thabit bin Qais dan Rasulullah mengatakan "Sesungguhnya Habibah telah mengatakan apa yang dikehendaki oleh Allah untuk disampaikan." Habibah berkata lagi, "Wahai Rasulullah, setiap apa yang diberikannya kepadaku, masih berada di sisiku lagi. Rasulullah bersabda kepada Thabit bin Qais, "Ambillah daripadanya." Lalu Thabit ambil dan Habibah pulang kembali bersama keluarganya. (Hadis riwayat Sunan Abī Dāwūd, hadis no. 2227; Sunan Ibn Mājah, hadis no. 2057 & Sunan an-Nasā'ī hadis no. 3462. Darjat hadis adalah sahih).

Syarat *'Iwadh* dalam Perceraian Secara Khuluk (*'Iwadh* Berbentuk Harta)

Jumhur fuqaha berpendapat bahawa semua yang sah dijadikan mahar perkahwinan, turut sah dijadikan *'iwadh* dalam perceraian secara khuluk sama ada nilainya diketahui atau tidak mahupun ia berbentuk harta fizikal atau manfaat. Dalam bahagian ini perbincangan dikhususkan kepada *'iwadh* yang berbentuk harta sahaja.

(a) Wujud *'Iwadh*

'Iwadh merupakan syarat bagi perceraian secara khuluk. Timbul persoalan jika kadar *'iwadh* tersebut tidak dinyatakan. Menurut mazhab Shafii (pendapat kedua): khuluk tidak berlaku kecuali dengan *'iwadh*. Namun, sekiranya dalam perceraian khuluk tersebut tidak disebut kadar *'iwadh,* maka ianya berada dalam dua keadaan:

Keadaan pertama: Apabila suami meminta *'iwadh* kepada isteri tanpa menyebut kadarnya dan isteri menerima tanpa membantah. Contohnya suami berkata "Aku khulukkan engkau dengan *'iwadh*", lalu diterima oleh isterinya, maka kadar *'iwadh*nya ialah kadar mahar *mithil*.

Keadaan kedua: Sekiranya suami menolak *'iwadh*. Contohnya suami berkata, "Aku khulukkan engkau tanpa *'iwadh*", lalu diterima oleh isterinya, maka sah khuluk tersebut.

Dalam riwayat kedua Imam Ahmad, apabila seorang suami berkata kepada isterinya, "Aku khulukkan diriku dengan dirimu", maka ia dianggap sebagai talak kerana khuluk hanya akan berlaku dengan wujudnya *'iwadh*. Malah, talak dalam kes ini dianggap kinayah (berkias) kerana menggunakan lafaz khuluk tanpa disertakan '*iwadh*nya. Talak secara kinayah memerlukan penzahiran niat suami tentang talak atau sebaliknya dalam lafaz tersebut. Jika jelas ia berniat talak, status talak yang berlaku adalah talak *raj'i*. Sebaliknya, jika tidak berniat talak maka tiada apa-apa yang berlaku.

Kesimpulannya, khuluk hanya berlaku jika ada *'iwadh*. Jika khuluk diterima atau diaplikasi tanpa *'iwadh*, ia telah melanggar konsep dan ciri istimewa khuluk yang merupakan pembubaran perkahwinan melalui ganti rugi atau *'iwadh*. Khuluk merupakan persetujuan di antara suami dan isteri untuk mengakhiri ikatan perkahwinan mereka melalui pembayaran *'iwadh* oleh isteri kepada suaminya.

(b) Kadar *'iwadh* Diketahui

Kadar *'iwadh* perlulah diketahui. Sekiranya, *'iwadh* yang digunakan adalah pakaian yang tidak ditentukan atau melepaskan beg tangannya atau rumah yang tidak diketahui atau kereta yang tidak diketahui dan sebagainya yang mana *'iwadh* itu tidak ada batasan yang boleh diterima oleh suami, maka para fuqaha telah membahagikan bayaran *'iwadh* khuluk yang tidak diketahui mengikut jenis ketidakpastian dalam perkara itu:

i). Tidak diketahui dari segi jumlahnya. Iaitu telah berlaku khuluk dengan kadar *'iwadh* yang tidak diketahui daripada sesuatu yang tidak boleh dipertikaikan seperti dinar atau dirham.
ii). Khuluk ke atas sesuatu yang dinamakan dan diketahui.
iii). Khuluk yang berlaku dengan meraikan ketidaktahuannya.

(c) *'Iwadh* Mestilah Harta Bernilai yang Boleh Dijadikan sebagai Sedekah

Sesuatu harta yang boleh digunakan sebagai sedekah boleh dijadikan sebagai *'iwadh* asalkan ia adalah harta yang sah untuk dimiliki dan

mempunyai nilai. Menurut fuqaha, setiap apa yang sah dijadikan sebagai harga dalam jual beli, maka sah juga untuk dijadikan sebagai *'iwadh* dalam khuluk. Harta tersebut hendaklah suci, mempunyai manfaat, mampu diberikan dan diketahui oleh pihak-pihak yang berakad. Sekiranya syarat ini tidak dipenuhi, maka tidak sah khuluk yang dilaksanakan. Tidak sah khuluk menggunakan *'iwadh* daripada barang yang tidak bernilai seperti darah, babi, serangga, arak atau haiwan yang telah mati.

Kajian *'iwadh* dan Hakam di Malaysia

Kajian berkenaan institusi *hakam* di Malaysia dan peranannya dalam membantu mahkamah menyelesaikan kes perceraian sebagaimana yang diperuntukkan dalam Undang-undang Keluarga Islam telah menarik perhatian para pengkaji. Umumnya, kajian-kajian tersebut berpaksikan kepada pandangan fuqaha pelbagai mazhab serta merujuk kepada amalan semasa di Mahkamah Syariah di Malaysia. Penumpuan diberikan terhadap pelaksanaan institusi *hakam*, fungsi serta keterikatannya dengan prinsip-prinsip syariah.

Sebagai contoh, kajian oleh Hammad Mohamad Dahalan dan Mohamad Azhan Yahya (t.t.) meneliti pelaksanaan institusi *hakam* dalam Mahkamah Syariah berdasarkan prinsip-prinsip syariah di Malaysia. Kajian oleh Mahmood Zuhdi Hj Abdul Majid dan Raihanah Hj Azhari (1989) juga membincangkan konsep dan pelaksanaan Undang-undang Keluarga Islam dalam konteks Malaysia, manakala tesis Ph.D oleh Raihanah Hj. Azhari (2005) memberi tumpuan khusus kepada pelaksanaan *sulh* di Jabatan Kehakiman Syariah Selangor Darul Ehsan.

Selain itu, kajian Zainul Rijal Abu Bakar (2011) membahaskan mekanisme *sulh* dalam Mahkamah Syariah Malaysia, manakala kajian oleh Olufadi Lanre Abdul Malik dan Farah Salwani Muda@Ismail (2014) memperluas perbincangan ke konteks Nigeria dengan meneliti pendekatan perundangan keluarga Islam dalam penyelesaian pertikaian rumah tangga. Sumbangan penting juga datang daripada penulisan Rafidah Mohamad Cusairi dan Mahdi Zahraa (2015) yang memperincikan syarat-syarat dan kelayakan individu yang boleh

berperanan sebagai pendamai (*mediator-arbitrator*) dalam menyelesaikan pertikaian keluarga.

Nora Abdul Hak (2008) menumpukan perbincangannya kepada fungsi Jawatankuasa Pendamai dan *hakam* dalam Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia, manakala kajian susulan oleh Sa'odah Ahmad dan Nora Abdul Hak (2010) meneliti pelaksanaan dan peruntukan undang-undang berkaitan *sulh* di negeri Selangor. Dato' Syed Ahmad Idid dan Umar A. Oseni (2014) pula membahaskan isu polemik berkaitan pelantikan orang bukan Islam sebagai *hakam*, dengan meneliti persepsi serta kemungkinan pelaksanaannya dalam konteks tahkim.

Perbincangan lebih luas terhadap konsep *tahkim* turut dibawa oleh Mahdi Zahraa dan Nora Hak (2006) melalui penerbitan mereka dalam *Arabic Law Quarterly*, yang melihat fungsi *tahkim* dalam penyelesaian pertikaian keluarga menurut kerangka hukum Islam. Di samping itu, Omar Saleh Abdullah Bawazir dan Mohammad Azam Hussain (2018) menganalisis kelayakan tribunal arbitrasi menurut perspektif Syariah dan *UNCITRAL Model Law*, memberikan sumbangan penting dalam memahami dimensi perbandingan antara hukum Islam dan instrumen antarabangsa.

Kajian Mohamad Hafifi Hassim et al. (2019) pula meneliti aplikasi penyelesaian pertikaian alternatif dalam kes kekeluargaan dan kehartaan di Mahkamah Syariah, manakala Muslem dan Siti Aminah Abd Samat (2018) menganalisis mekanisme Majlis Tahkim dalam konteks Undang-Undang Keluarga Islam Negeri Selangor berdasarkan Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 dan aplikasi di Mahkamah Rendah Syariah Shah Alam.

Namun begitu, walaupun pelbagai kajian tersebut memberikan sumbangan signifikan dalam memperjelas kedudukan dan fungsi institusi *hakam* serta amalan *sulh*, masih terdapat jurang dalam perbincangan ilmiah berkenaan peranan *hakam* dalam menentukan kadar *'iwadh* bagi kes perceraian secara *khulu'*. Dalam hal ini, hanya kajian oleh Nora Abdul Hak (2008) yang menyentuh secara ringkas berkaitan kes *khulu'* dengan merujuk laporan Mahkamah Syariah

Wilayah Persekutuan yang mencatatkan kadar *'iwadh* sebanyak RM100 dan RM150 dibayar oleh isteri kepada suami. Walau bagaimanapun, kajian tersebut tidak memperincikan kriteria yang digunakan dalam penentuan kadar tersebut. Ketiadaan perincian ini menunjukkan keperluan kepada penelitian lanjut terhadap justifikasi dan kaedah penetapan kadar *'iwadh* dalam konteks amalan kehakiman semasa di Malaysia, khususnya melalui Majlis Tahkim.

Kajian Perceraian Secara Khuluk dan Kadar *'iwadh*

Kajian mengenai perceraian secara khuluk yang melibatkan pemberian *'iwadh* atau bayaran tebus talak kepada suami telah menarik perhatian sebilangan pengkaji, khususnya dalam aspek perbahasan *fiqh* dan teori hukum Islam. Walau bagaimanapun, kajian-kajian berkaitan amalan dan penentuan kadar *'iwadh* dalam konteks Mahkamah Syariah di Malaysia masih agak terhad.

Kajian Ahmad Amul Khuri (2017) meneliti pendapat mazhab-mazhab utama seperti Shafi'i, Hanafi, Maliki dan Hanbali tentang kadar *'iwadh*. Kajian Miranda Daturkramat (2024) pula memfokuskan mengenai *'iwadh* dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia yang antaranya mendapati bahawa kadar *'iwadh* tidak ditetapkan secara minimum atau maksimum, sebaliknya diserahkan kepada persetujuan antara pihak suami dan isteri.

Kajian oleh Ali Abu Bakar dan Maulizawati (2018) memberi tumpuan kepada pendekatan Mazhab Maliki dalam menentukan syarat-syarat sah *'iwadh*. Menurut mereka, khuluk boleh berlaku sama ada dengan *'iwadh* mahupun tanpa *'iwadh*, bergantung kepada niat suami serta persamaan konsep khuluk dengan talak. Pendekatan mazhab ini banyak berasaskan dalil-dalil nas yang jelas, dengan penekanan terhadap maksud asal khuluk.

Muhammad Zarkoni (2017) pula mengupas sifat harta pengganti sebagai *'iwadh* berdasarkan pandangan Imam Malik dan Imam Shafi'i. Kajian ini menunjukkan bahawa *'iwadh* boleh berupa harta atau manfaat, tanpa had minimum dan boleh jadi melebihi, sama atau kurang daripada kadar mahar. Walaupun disunatkan agar suami tidak

mengambil lebih daripada mahar yang pernah diberikan, hukum membolehkannya kekal sah sekiranya dipersetujui. Kajian ini juga menekankan keperluan *'iwadh* diketahui dengan jelas sifat dan kadarnya, kecuali menurut Imam Malik yang lebih longgar dalam hal tersebut.

Sementara itu, Nouvan Moulia (2018) meneliti perspektif undang-undang Indonesia dan menyatakan bahawa kadar *'iwadh* lazimnya berdasarkan kesepakatan pasangan, namun apabila tiada persetujuan dicapai, mahkamah akan menentukan berdasarkan penelitian kes.

Dalam satu kajian lain oleh Mohd Noor Daud et al. (2016a dan 2016b), penekanan diberikan terhadap analisis kes-kes sebenar khuluk di Mahkamah Rendah Syariah Kuala Lumpur. Dapatan kajian menunjukkan kadar *'iwadh* yang sangat berubah-ubah, sebagai contoh: *'iwadh* RM30,000 berbanding mahar RM80, atau *'iwadh* serendah RM5. Hal ini menunjukkan bahawa penetapan kadar *'iwadh* bukan sahaja bergantung kepada mahar semata-mata, tetapi turut dipengaruhi oleh rundingan dan konteks kewangan isteri.

Zaini Nasohah (2011) pula meneliti konsep khuluk daripada perspektif fiqh, khususnya dari sudut unsur ganti rugi yang perlu ada dalam perceraian tersebut. Beliau turut menyebut istilah-istilah lain yang berkaitan seperti *fida'* dan tebus talak, yang menunjukkan bahawa *'iwadh* merupakan unsur penting dalam membezakan khuluk daripada jenis talak lain.

Mohamad Zaki Razaly dan rakan-rakan (2012) membincangkan kriteria harta dan manfaat sebagai *'iwadh* menurut pandangan fuqaha, terutamanya dalam mazhab Shafi'i. Mereka menegaskan bahawa *'iwadh* mestilah terdiri daripada harta yang sah dimiliki dan memberi manfaat serta diketahui dengan jelas. Antara manfaat yang diharuskan termasuk mendiami rumah, menjaga anak dan menyusukan bayi. Pandangan ini menekankan kesahan serta kejelasan dalam transaksi *'iwadh* untuk menjamin keabsahan khuluk.

Alyasak Berhan dan Wan Abdul Fattah Wan Ismail (2016) meninjau aspek pengetahuan masyarakat Islam terhadap perceraian luar

mahkamah, termasuk tebus talak. Dalam hal ini, apabila tidak ada kesepakatan kadar *'iwadh*, mahkamah boleh menentukan kadar tersebut berdasarkan hukum syarak dan latar belakang kewangan pasangan.

Kajian Cora Allen (2018) pula memerihalkan variasi pelaksanaan khuluk dan kedudukan mahar dalam perceraian Islam di beberapa negara seperti Syria, Morocco, Jordan dan Kuwait. Dalam negara-negara ini, terdapat pendekatan yang memberikan hak penjagaan anak kepada isteri dengan syarat tanpa menuntut nafkah daripada suami, sebagai bentuk pengimbangan kepada kadar *'iwadh*.

Akhir sekali, kajian Nasaiy Aziz (2018) memberi sumbangan penting terhadap isu penyebutan *'iwadh* dalam lafaz khuluk. Berdasarkan pandangan Abu Ishaq al-Syirazi, beliau berpendapat bahawa penyebutan kadar *'iwadh* secara eksplisit dalam lafaz adalah syarat sah khuluk, bagi membezakannya daripada talak biasa. Ketiadaan penyebutan dianggap boleh menjejaskan keabsahan khuluk itu sendiri.

Secara keseluruhan, kajian-kajian yang dikemukakan mencerminkan bahawa perbahasan kadar *'iwadh* dalam khuluk adalah luas dan pelbagai, dipengaruhi oleh pandangan mazhab, amalan tempatan dan interpretasi undang-undang. Walau bagaimanapun, terdapat keperluan mendesak untuk kajian mendalam terhadap realiti penetapan kadar *'iwadh* dalam konteks Mahkamah Syariah di Malaysia, khususnya melalui proses tahkim yang sedang diamalkan. Perbincangan terhadap isu ini perlu diperluas bagi menjamin keadilan serta kepatuhan kepada prinsip syariah yang menyeluruh.

METODOLOGI

Reka Bentuk Kajian

Kajian ini melibatkan dua pendekatan iaitu kualitatif dan kuantitatif yang menggunakan reka bentuk Penyelidikan Reka Bentuk dan Pembangunan (*Design and Development Research* - DDR) dengan teknik Fuzzy Delphi sebagai alat dalam membangunkan garis panduan

berasaskan pandangan kesepakatan kumpulan pakar. Bagi melaksanakan DDR, proses kajian dilakukan dengan melakukan rekabentuk (*design*) dan pembangunan (*develop*) iaitu dijalankan dalam fasa 1 manakala penilaian (*evaluate*) dijalankan dalam fasa 2.

Fasa Kajian

Kajian ini melibatkan dua fasa. Fasa 1 ialah pengumpulan data yang berkaitan dengan kadar *'iwadh* yang sesuai dan munasabah bagi kes perceraian secara khuluk daripada perspektif hukum syarak dan undang-undang. Fasa 2 pula adalah fasa pembangunan garis panduan menggunakan 7 langkah yang telah ditetapkan.

Terdapat dua pendekatan kualitatif yang digunakan dalam fasa satu bagi pengumpulan data kajian, iaitu:

(a) Analisis kandungan ke atas bahan literatur, iaitu kitab atau buku, tesis dan artikel jurnal yang berkaitan dengan skop kajian.

(b) Temu bual mendalam bersama peserta kajian yang terdiri daripada ahli akademik (*Subject Matter Expert*) dalam bidang perundangan Islam, kekeluargaan Islam, ekonomi Islam, komunikasi Islam dan kaunseling Islam iaitu seramai enam orang dengan menggunakan teknik temu bual separa struktur. Berikut merupakan senarai informan dan bidang kepakaran mereka:
    i). Informan 1 (Profesor Munakahat / Akademik)
    ii). Informan 2 (Pensyarah Ekonomi Islam / Akademik)
    iii). Informan 3 (Pensyarah Kaunseling Islam / Akademik)
    iv). Informan 4 (Pensyarah Komunikasi Islam / Akademik)
    v). Informan 5 (Hakim / Kehakiman)
    vi). Informan 6 (Hakam / Kehakiman)

Seterusnya, dapatan kajian daripada temu bual separa berstruktur bersama informan dianalisis secara tematik. Kemudian, Garis Panduan Penentuan Kadar Iwadh dibangunkan berdasarkan analisis yang dijalankan. Garis panduan yang dibangunkan diberikan skala persetujuan pakar sama ada setuju atau tidak setuju atau kurang pasti.

Fasa 2 pula merupakan fasa pembangunan garis panduan. Terdapat 7 langkah pelaksanaan:

1. Pemilihan pakar yang melibatkan 11 orang pakar dalam bidang Syariah dan Perundangan Islam seperti hakim mahkamah syariah, ahli akademik dan panel Hakam negeri Selangor. Penglibatan mereka dalam membuat keputusan berkaitan dengan pembangunan garis panduan kadar *'iwadh* melalui Perbincangan Kumpulan Berfokus (*Focus Group Discussion*) secara bersemuka atau maya. Pakar-pakar dilibatkan dalam perbincangan dan diberikan borang soal selidik yang dibina dalam Fasa 1. Berikut merupakan senarai pakar yang ditemu bual serta bidang kepakaran mereka:
   i). Pakar 1 (Hakim / Kehakiman)
   ii). Pakar 2 (Hakam / Kehakiman)
   iii). Pakar 3 (Hakam / Kehakiman)
   iv). Pakar 4 (Hakam / Kehakiman)
   v). Pakar 5 (Hakam / Kehakiman)
   vi). Pakar 6 (Profesor Syariah / Akademik)
   vii). Pakar 7 (Profesor Perundangan Islam / Akademik)
   viii). Pakar 8 (Pensyarah Munakahat / Akademik)
   ix). Pakar 9 (Pensyarah Hadis / Akademik)
   x). Pakar 10 (Pensyarah Ekonomi Islam / Akademik)
   xi). Pakar 11 (Pensyarah Pengurusan Islam / Akademik)

2. Penentuan pemboleh ubah linguistik berdasarkan penomboran segi tiga fuzzy.
3. Proses penentuan jarak bagi mengenal pasti nilai *threshold* dalam usaha mengenal pasti tingkat kesepakatan antara pakar.
4. Menentukan peratusan kesepakatan kumpulan yang mesti melebihi 75% bagi setiap item dalam skrip soal selidik.
5. Mengenal pasti tahap penilaian *fuzzy*.
6. Proses *defuzzification.*
7. Proses penentuan item yang perlu dinilai semula dengan memilih nilai *defuzzification* yang tinggi.

DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Hasil analisis bahan literatur dan sesi temubual yang dijalankan mendapati bahawa penentuan kadar *'iwadh* boleh dikategorikan kepada beberapa hasil penemuan iaitu berkaitan dalil-dalil pensyariatan, kriteria asas penentuan kadar *'iwadh* dan garis panduan penentuan kadar *'iwadh*.

Dalil Pensyariatan

Dalil pensyariatan berkaitan dengan penentuan kadar *'iwadh* mahupun berkaitan *'iwadh* banyak dinyatakan dalam sumber-sumber utama dalam Islam seperti al-Quran, al-Sunnah dan Ijmak. Dalam masa yang sama ada juga dinyatakan hujah berkaitan kadar *'iwadh* khuluk ini dalam bentuk uruf.

Pada awal penulisan ini telah dinyatakan beberapa potongan ayat al-Quran yang merujuk kepada pensyariatan perceraian secara khuluk. Antaranya ialah dalam artikel Pembubaran Secara Khuluk dan Kesan Terhadap Tempoh Iddah penulisan daripada Zaini Nasohah (2011) yang memetik Surah al-Baqarah ayat 228 dan ayat 229 serta daripada Surah al-Nisa' ayat 20-21. Ayat 228-229 daripada Surah al-Baqarah memfokuskan tentang pensyariatan perceraian secara khuluk. Manakala bagi potongan ayat daripada Surah al-Nisa ayat 20 lebih berfokus terhadap perkara berkaitan harta sama ada perlu dikembalikan atau tidak selepas daripada berlakunya perceraian. Selain itu, dalam penulisan Mohd Noor Daud (2016a) berkaitan Analisis Kes Khuluk di Mahkamah Syariah Wilayah Persekutuan pula merujuk kepada ayat daripada Surah al-Baqarah ayat 187 yang bermaksud: Mereka (isteri-isteri) adalah pakaian bagi kamu dan kamu pun pakaian bagi mereka.

Bagi menjelaskan pensyariatan khuluk dan *'iwadh* khuluk yang dinyatakan dalam al-Quran, kebanyakan daripada penulisan terdahulu telah merujuk kepada hadis yang berkaitan kisah Habibah iaitu isteri kepada Thabit Bin Qais yang ingin berpisah dengan suaminya dan telah datang kepada Rasulullah untuk bertanyakan tentang jalan penyelesaiannya.

Selain itu, hasil daripada beberapa sesi temu bual bersama informan juga mendapati hadis ini yang banyak dijadikan panduan dalam menyelesaikan kes di peringkat Hakam bahkan dari sudut pandang *fiqh* juga ianya dijadikan sebagai sandaran dalam menentukan kadar *'iwadh* bagi perceraian secara khuluk.

Dalam satu riwayat daripada Said Ibn al-Musayyab menyatakan bahawa khuluk dikira sebagai talak *raji'iy* dan diwajibkan kepada suami untuk memulangkan kembali bayaran ganti rugi yang telah diambil semasa suami tersebut kembali rujuk isteri yang diceraikan secara khuluk itu tadi.

Selain pensyariatan daripada al-Quran dan al-Sunnah, pensyariatan khuluk dan *'iwadh* ini boleh juga dilihat menerusi dalil-dalil daripada ijmak ulama sama ada ulama terdahulu mahupun ijmak kontemporari. Pandangan daripada al-Qurtubi misalnya membezakan dua jenis keadaan iaitu sama ada isteri menuntut perpisahan daripada suaminya tanpa menyakiti dirinya dan menuntut perpisahan disebabkan suami menyeksa dirinya (al-Qurtubi, 1967).

Kriteria Asas Penentuan Kadar *'iwadh*

Bagi menentukan kadar *'iwadh* dalam perceraian secara khuluk di dalam Majlis Tahkim, beberapa aspek penilaian perlu diambil kira dan diteliti iaitu kriteria asas. Kriteria asas ini merangkumi kriteria asas bagi suami yang ingin menerima bayaran dan kriteria asas bagi isteri yang ingin membuat pembayaran.

(a) Kriteria suami dan isteri

Dalam beberapa sesi temu bual yang dijalankan mendapati bahawa para informan bersetuju untuk menilai terlebih dahulu kriteria asas bagi pihak-pihak yang bertikai sebelum ditentukan kadar *'iwadh* yang perlu dibayar. Ini supaya tiada pihak-pihak yang dizalimi atau disakiti ketika proses perceraian secara khuluk ini dijalankan. Walau bagaimanapun, dalam penentuan kadar *'iwadh* ini perlu dilihat kepada kemampuan isteri sama ada khuluk ini berpunca daripada pihak suami atau sebaliknya. Dalam sesetengah keadaan juga hakam boleh

menggunakan kuasa budi bicara hakam itu sendiri dalam menentukan kadar *'iwadh,* akan tetapi masih berpandukan kepada kadar kemampuan isteri tersebut. Justifikasinya adalah daripada perspektif kekuatan fizikal dan mental seorang isteri yang jauh lebih lemah berbanding suami yang menyebabkan keutamaan menilai kemampuan itu diberikan kepada isteri. Antara aspek yang dinilai adalah merangkumi kawasan rumah dan persekitarannya seperti sama ada rumah teres atau rumah banglo. Segala info itu akan memainkan peranan di saat menentukan kedudukan kewangan seseorang. Menilai kemampuan dalam proses pembayaran *'iwadh* ini seperti ingin menilai kemampuan dalam proses pembayaran nafkah. Oleh itu, kedudukan taraf kewangan seseorang sama ada dari pihak isteri mahupun pihak suami akan diambil kira dalam proses penentuan kadar *'iwadh*.

(b) Benda Bernilai

Bagi menentukan kriteria asas bagi suami dan isteri ini perlu dinilai bentuk pembayaran *'iwadh* yang ingin diberikan kepada pihak suami. Menurut Zaini Nasohah (2011) pembubaran secara khuluk ini adalah pihak isteri perlu membayar sesuatu kepada suami sebelum suami menjatuhkan talak kepada isterinya seperti memulangkan mas kahwin atau memberi sejumlah wang. Ini bermaksud kemampuan isteri untuk membayar *'iwadh* ini mestilah sekurang-kurangnya berkemampuan untuk memulangkan mahar yang pernah diberikan oleh suaminya. Kenyataan ini turut disokong oleh beberapa informan temu bual yang menyatakan bahawa kadar minimum untuk pembayaran *'iwadh* adalah mengikut mahar. Jika sekiranya pihak isteri berupaya untuk membayar dengan jumlah minimum tersebut maka ianya wajib untuk diberikan kepada suaminya.

Dalam satu analisis kes khuluk di Mahkamah Rendah Syariah Wilayah Persekutuan dari tahun 2011 hingga 2013 yang dibuat oleh Mohd Noor Daud (2016a) menyatakan bahawa terdapat dua jenis penyerahan *'iwadh* yang dibuat iaitu dalam bentuk wang tunai atau bukan wang tunai. Proses pembayaran *'iwadh* secara bukan wang tunai ini akan menyukarkan dan melambatkan proses perceraian khuluk serta menimbulkan keraguan terhadap hukum pelaksanaan proses khuluk ini. Bagi memastikan pembayaran dalam bentuk selain daripada wang tunai

ini, pihak-pihak haruslah mencapai kata persetujuan supaya proses ini dapat berjalan dengan lancar dan bukannya harta yang berada dalam keadaan hutang.

(c) Mahar

Salah satu benda bernilai yang banyak dinyatakan oleh penulis adalah pembayaran *'iwadh* menggunakan kadar mahar. Kadar mahar ini boleh dijadikan sebagai kadar minimum atau dijadikan sebagai garis panduan dalam menentukan kadar *'iwadh*. Dalam Surah al-Baqarah ayat 228 dan 229 Allah ada menyebutkan bahawa memulangkan sesuatu yang telah diberikan oleh suami adalah haram akan tetapi ada pengecualian yang mana ianya dibenarkan hanya apabila kedua-dua pihak itu tidak dapat menegakkan hukum-hukum Allah (Zaini Nasohah, 2011). Banyak hujah yang mengguna pakai hadis berkaitan Thabit Bin Qais sebagai panduan dalam memberikan kadar *'iwadh* dengan kadar mahar. Misalnya, Maulizawati (2018) yang menyatakan bahawa apabila putusnya sesebuah perkahwinan itu seluruh mahar yang diberikan sewaktu pernikahan itu dinamakan sebagai khuluk. Bagaimanapun, dalam soal pembayaran *'iwadh* itu melebihi daripada kadar mahar, Said Ibnu Musayyab, Hasan, Thawus & Said Bin Zubari riwayat dari Ali, memakruhkan menerima jumlah tebusan talak melebihi daripada kadar mahar yang telah diberikan kepada isteri (Maulizawati, 2018). Walaupun begitu, Mohd Noor Daud (2016) menyatakan terdapat tiga pandangan iaitu pandangan pertama mesti membayar mengikut kadar mahar, pandangan kedua boleh melebihi mahar dan pandangan ketiga boleh lebih rendah daripada kadar mahar. Misalnya, di negeri Selangor kadar maharnya adalah RM 300. Kadar tersebut boleh dijadikan sebagai kadar minimum untuk membayar *'iwadh* khuluk.

(d) Pendapatan

Kriteria asas yang juga perlu dinilai ialah jumlah pendapatan pihak suami dan isteri. Temu bual yang dijalankan bersama salah seorang Panel Hakam Selangor menyifatkan bahawa Panel Hakam tetap mengambil kira semua perkara yang melibatkan pekerjaan, jumlah pendapatan dan tanggungan sebelum menentukan kadar *'iwadh* yang perlu dibayar oleh pihak isteri. Hakam perlu menilai taraf kewangan

pihak isteri melalui kadar pendapatan mereka dan boleh digunakan juga penentuan secara umum kadar pendapatan seperti B40, M40 dan T20.

(e) Persetujuan Bersama

Kriteria asas lain yang turut dilihat adalah sekiranya telah ada persetujuan bersama daripada pihak suami dan isteri. Menurut Mohd Noor Daud (2016b) sekiranya jumlah yang ditentukan itu adalah melebihi daripada kadar mahar maka dibenarkan dengan suatu kadar yang telah pun dipersetujui oleh pihak-pihak secara bersama. Selain itu, sesi temu bual bersama ahli Panel Hakam itu juga bersetuju bahawa terdapat kes-kes yang membayar *'iwadh* selain daripada wang tunai dan perkara itu adalah berdasarkan daripada hasil persetujuan bersama.

Item Dalam Garis Panduan

Berdasarkan kajian yang dilakukan, terdapat beberapa perkara yang perlu dinyatakan dalam garis panduan yang dibangunkan. Ia merangkumi definisi, dalil, penentuan kriteria, mahar sebagai *'iwadh*, penentuan kadar jika pihak-pihak tidak mencapai persetujuan kadar *'iwadh* yang tertentu dan juga tatacara yang perlu dipatuhi semasa menjalankan sesi Majlis Tahkim. Perbincangan berikut menjelaskan tentang beberapa perkara yang diambil kira dalam membangunkan garis panduan penentuan kadar *'iwadh*.

(a) Penentuan kadar *'iwadh*

Di peringkat Hakam, apabila sesuatu kes yang dikemukakan tidak menentukan kadar *'iwadh* yang perlu dijelaskan maka ahli panel akan menjadikan kadar minimum bagi kadar *'iwadh* itu adalah mengikut kepada kadar mas kahwin semasa. Ini bertujuan di peringkat khuluk ini pihak-pihak hanya ingin melepaskan dirinya sahaja daripada ikatan perkahwinan. Selain itu, apabila kes ini sampai di peringkat Hakam dan ahli panel yang menetapkan kadarnya maka keputusan selepas itu tidak boleh dirayu. Dalam erti kata lain setiap keputusan yang telah dikeluarkan di peringkat Hakam adalah muktamad bahkan tidak boleh dirayu oleh Hakim. Akan tetapi, keputusan Hakam akan ditolak jika sekiranya berlaku ketidakpatuhan terhadap prosedur pelaksanaan.

Justeru itu, Hakam tidak boleh sewenang-wenangnya mengikut kehendak pihak suami semata-mata kerana keadaan ini tidak akan menyelesaikan masalah. Tambahan pula, kekangan dari segi masa perlu diteliti semula dengan memanjangkan sesi bersama-sama pihak-pihak agar penyelesaian kes dapat dibuat dalam keadaan yang tenang tanpa dibebankan dengan kekangan masa yang sering kali dianggap tidak cukup. Justifikasinya adalah disebabkan kadar *'iwadh* yang diminta oleh pihak suami itu kadangkala tidak munasabah kerana terlalu banyak dan pihak isteri pula tiada kemampuan untuk membayarnya. Jadi, perbincangan tersebut akan bertambah lama dan panjang yang akhirnya memerlukan masa yang lebih dari satu sesi untuk menentukan kadar *'iwadh* agar pihak suami dan isteri berpuas hati dengan keputusan yang dibuat oleh Hakam.

(b) Meliputi Suami dan Isteri

Pembinaan garis panduan yang ingin dibangunkan perlulah meliputi garis panduan bagi keseluruhan pihak-pihak yang terlibat dalam menyelesaikan kes khuluk di peringkat Hakam misalnya seperti garis panduan untuk suami dan isteri, garis panduan untuk Hakam serta garis panduan untuk Hakim. Tambahan pula, pembinaan garis panduan ini tidaklah seharusnya diletakkan ke dalam satu bakul semata-mata sebaliknya perlu juga dikategorikan untuk golongan-golongan yang tertentu seperti golongan orang awam, golongan pertengahan dan golongan kaya supaya boleh dirujuk mengikut klasifikasi kemampuan pihak-pihak yang terlibat. Seseorang itu mampu untuk membayar lebih daripada kadar mahar maka kadar *'iwadh* itu wajar untuk dinaikkan dan ianya akan menjadi imbangan kerana kadar mahar itu adalah kadar yang minimum.

(c) Senarai Semak

Pembinaan garis panduan sesuai dilaksanakan dalam bentuk '*check list'* atau senarai semak. Senarai semak ini merujuk kepada tindakan-tindakan yang seharusnya dilakukan oleh Hakam dalam mengendalikan kes seterusnya dapat menentukan kadar *'iwadh* yang sesuai bagi pihak-pihak.

(d) Tempat dan Kawasan

Dalam menjalankan proses khuluk di peringkat Hakam, pemilihan masa, tempat dan kawasan adalah sangat penting bagi memastikan pertemuan di antara pihak-pihak dengan ahli panel Hakam dapat berjalan dengan baik. Ini kerana perbincangan yang dijalankan ini akan menentukan sejauh manakah kemampuan pihak-pihak untuk membuat pembayaran berkaitan dengan *'iwadh* khuluk. Temu bual bersama panel Hakam juga mendapati bahawa dalam sesetengah keadaan dan kes, terdapat pihak-pihak yang ingin berurusan dengan pihak Hakam pada waktu dan lokasi yang tidak sesuai seperti di kedai mamak untuk membincangkan perkara berkaitan dengan penentuan kadar *'iwadh*. Ini disifatkan bahawa ianya tidak bertepatan dan bersesuaian untuk membincangkan perkara-perkara seperti ini di tempat yang terlalu terbuka. Ini kerana dibimbangi jika berlakunya pergaduhan atau pertelingkahan yang serius sehingga menimbulkan keaiban kepada pihak-pihak.

Selain itu, berkaitan elemen tempat dan kawasan ini juga berkait rapat dengan penentuan kadar *'iwadh* yang menilai keadaan ekonomi semasa di sesuatu kawasan sebelum kadar *'iwadh* itu diputuskan. Justeru itu, menjadi satu saranan dan galakkan kepada Hakam untuk menilai keadaan ekonomi semasa sebelum kadar *'iwadh* ditentukan kerana ianya menjadi satu faktor yang akan mempengaruhi sesuatu jumlah *'iwadh* itu diputuskan sama ada ianya diputuskan melebihi atau kurang daripada kadar mahar. Malah, harga barang keperluan utama juga perlu diketahui kadar semasanya supaya Hakam tidak salah dalam menentukan kadar *'iwadh* yang perlu dijelaskan. Oleh yang demikian, pembinaan garis panduan ini juga perlu menekankan elemen kawasan dan tempat ini supaya sebarang keputusan yang diputuskan bertepatan dengan kehendak dan keperluan ekonomi semasa.

(e) Menggunakan Kaedah Formula *Current Value*

Apabila pihak-pihak iaitu suami dan isteri gagal untuk mencapai kata persetujuan dalam menentukan kadar *'iwadh*, maka Hakam boleh menimbangkan untuk menggunakan *Current Value* bagi menentukan kadar *'iwadh* yang bersesuaian.

(f) Pertimbangan atau *Negotiable*

Isu dan cabaran apabila kes penentuan kadar *'iwadh* dikendalikan oleh panel Hakam adalah kekangan dari segi masa iaitu sesi Hakam untuk bertemu pihak-pihak untuk membincangkan kadar *'iwadh* yang munasabah. Perkara ini dilihat sukar kerana secara kebiasaan sesi pertemuan akan dilakukan dengan hanya satu sesi sahaja dan keadaan ini menyukarkan pihak Hakam untuk terus mengeluarkan keputusan. Justeru itu, pihak suami dan isteri perlu berbincang secara baik sebelum atau selepas sesi pertemuan itu diadakan supaya boleh dilakukan sesi pertimbangan antara satu sama lain mengenai kadar *'iwadh* itu.

(g) Menyediakan dokumen kewangan

Hakam perlu mengingatkan kepada pihak-pihak supaya membawa dokumen kewangan dalam bentuk *hard copy* semasa sesi pertemuan bersama Hakam dijalankan. Ini bertujuan supaya pihak Hakam dapat menilai tahap kestabilan dan kekukuhan kedudukan kewangan masing-masing sebelum dapat menentukan kadar *'iwadh* yang munasabah. Dokumen kewangan tersebut adalah seperti slip gaji dan penyata bank.

(h) Pihak Hakam Menghadiri Kursus Kaunseling

Bagi memurnikan dan melancarkan proses pengendalian kes yang diuruskan oleh pegawai Hakam, adalah digalakkan supaya pihak Hakam dapat mengikuti dan menghadirkan diri dalam kursus-kursus berkaitan kaunseling terutama bagi kursus penyelesaian konflik. Ini bertujuan supaya pegawai Hakam itu sentiasa bersedia dengan apa jua konflik dan masalah sepanjang sesi pertemuan dijalankan bersama pihak-pihak yang terlibat.

Konsensus Pakar Fuzzy Delphi Terhadap Garis Panduan

Bagi tujuan menilai garis panduan yang telah dibangunkan dalam fasa sebelumnya, kajian ini dilanjutkan dengan mengadakan *focus group discussion.* Teknik Fuzzy Delphi digunakan untuk menilai pandangan pakar terhadap garis panduan yang dibangunkan. Rasional pengkaji menggunakan teknik ini bersandarkan hujah Mohd Ridhuan et.al

(2017) yang mengatakan bahawa teknik Fuzzy Delphi mampu digunakan bagi mendapatkan konsensus pakar dalam sesuatu permasalahan. Justeru untuk menjawab persoalan kajian yang telah dinyatakan, pengkaji telah membangunkan garis panduan terhadap penentuan kadar *'iwadh* bagi perceraian secara khuluk dalam Majlis Tahkim di Mahkamah Syariah Negeri Selangor.

Pengkaji telah menentukan 11 orang pakar yang terdiri daripada 6 ahli akademik dan 5 daripada bidang kehakiman. Kesemua pakar memiliki pengalaman lebih daripada 5 tahun. Instrumen kajian dalam fasa ini adalah garis panduan yang mengandungi 76 item.

Hasil analisis Fuzzy Delphi Method (FDM) menunjukkan bahawa hampir kesemua item yang dinilai dalam pembentukan garis panduan penentuan kadar *'iwadh* bagi kes perceraian secara khuluk telah mencapai konsensus dalam kalangan pakar. Semua item menunjukkan nilai *threshold (d)* ≤ 0.2, sekali gus menepati syarat Cheng & Lin (2002) bagi kesepakatan pakar. Tahap persetujuan pakar secara keseluruhan juga melebihi 75%, yang dianggap memadai untuk meneruskan item tersebut dalam pembangunan garis panduan.

Bagi komponen pengenalan, tafsiran dan konsep asas *'iwadh*, kesemua item mencapai 100% persetujuan atau hampir sepenuhnya (≥90%). Ini menunjukkan bahawa pakar bersetuju terhadap keperluan memahami latar belakang, asas *fiqh* dan prinsip-prinsip utama penentuan kadar *'iwadh* dalam konteks Majlis Tahkim. Perkara yang sama dapat dilihat dalam komponen "panduan hakam" dan "kriteria asas isteri dan suami", yang menekankan keperluan keadilan dan relevansi berdasarkan kemampuan dan keadaan sebenar pihak-pihak yang terlibat.

Namun, beberapa item menunjukkan sedikit ketidaksepakatan. Contohnya, item-item berkaitan bentuk transaksi tunai, kadar *'iwadh* yang ditentukan berdasarkan mahar, serta keperluan menyebut kadar *'iwadh* dalam Majlis Tahkim mencatatkan persetujuan antara 81.82% hingga 90.91%. Item yang lebih rendah dari segi konsensus ialah "perbincangan kadar *'iwadh* sebelum Majlis Tahkim bermula" (59.09%) dan "bentuk mahar perlu dalam bentuk tunai" (72.73%). Ini menunjukkan bahawa terdapat perbezaan pandangan dalam kalangan

pakar terhadap beberapa isu teknikal dan pelaksanaan di peringkat operasi.

Walaupun begitu, aspek kritikal seperti penyelesaian jika berlaku ketidaksepakatan, persetujuan bersama, serta senarai semak sebelum, semasa dan selepas Majlis Tahkim telah memperoleh tahap persetujuan yang tinggi. Ini mencerminkan kesepakatan profesional terhadap perlunya struktur prosedur yang jelas dan tersusun dalam menentukan kadar *'iwadh* melalui Majlis Tahkim.

Secara keseluruhan, keputusan FDM ini mengesahkan bahawa majoriti besar item yang dibangunkan berasaskan hasil temu bual dan analisis kualitatif terdahulu telah disahkan kesesuaiannya oleh panel pakar. Justeru, proses FDM ini telah berfungsi sebagai proses kesahan kandungan (*content validation*) terhadap struktur dan kriteria yang dicadangkan. Dapatan ini telah dijadikan asas untuk melaksanakan bengkel penilaian akhir, yang turut mencadangkan agar wujudnya Majlis Tahkim (Lanjutan) dalam situasi tertentu, khususnya apabila keputusan perceraian secara khuluk memerlukan penetapan kadar *'iwadh* secara lebih terperinci.

RUMUSAN

Pelaksanaan dan pembayaran kadar *'iwadh* berlaku apabila sesuatu perceraian berlaku secara khuluk. Perkara ini dapat dilihat dengan jelas dalam hadis Rasulullah dalam peristiwa di antara Habibah binti Sahl dan suaminya Thabit bin Qais. Selain itu, pembayaran kadar *'iwadh* ini juga dilihat berdasarkan rundingan serta persetujuan daripada kedua-dua belah pihak. Di negeri Selangor, penentuan kadar *'iwadh* ini dikendalikan oleh panel Hakam yang dilantik oleh Mahkamah Syariah. Panel Hakam yang dilantik akan mengadakan satu majlis pertemuan di antara pihak-pihak bertikai yang dinamakan sebagai Majlis Tahkim dengan tujuan untuk menyelesaikan perkelahian di antara pihak-pihak.

Apabila Majlis Tahkim ini diserahkan dan dikendalikan oleh panel Hakam yang dilantik oleh Mahkamah Syariah, Hakam perlu mengenal pasti punca *shiqaq*. Selepas itu, Hakam hanya perlu menentukan kadar

'iwadh sekiranya perceraian secara khuluk diputuskan. Dalam situasi ini, timbul beberapa persoalan berkaitan kaedah dalam menentukan kadar *'iwadh* sama ada melihat kepada kadar mahar ketika pasangan itu berkahwin atau kadarnya kurang daripada mahar tersebut. Selain itu, adakah berdasarkan daripada kemampuan semasa pihak isteri atau boleh dipertimbangkan juga permintaan daripada pihak suami yang difikirkan munasabah atau penyelesaian jumlah kadar yang telah dapat disepakati oleh kedua-dua belah pihak.

Kajian ini mendapati bahawa kriteria asas bagi menentukan kadar *'iwadh* perlu diteliti. Kriteria asas ini termasuklah kriteria asas bagi pihak suami dan pihak isteri. Kriteria asas bagi kedua-dua belah pihak ini perlulah dinilai melalui bentuk pembayaran yang ingin dijelaskan iaitu benda yang bernilai. Selain itu, kriteria asas ini dilihat juga melalui kadar mahar. Kadar mahar semasa di negeri Selangor pula dijadikan sebagai kadar minimum pembayaran *'iwadh* berikutan dengan masalah ekonomi semasa. Di samping itu, kadar pendapatan bagi kedua-dua belah pihak juga perlu dipertimbangkan. Perkara ini akan melibatkan penelitian terhadap pekerjaan yang dilakukan oleh pihak-pihak pada ketika itu dam tanggungan yang perlu ditanggung oleh mereka.

Selain itu, kajian juga mendapati terdapat beberapa perkara yang perlu ditekankan semasa dalam proses pembinaan garis panduan Hakam. Antaranya, menjadikan mahar sebagai kadar minimum dalam menentukan kadar *'iwadh*, membina garis panduan yang meliputi bagi keseluruhan proses dan juga melibatkan pihak-pihak yang terlibat dan membina garis panduan yang disertai senarai semak atau *checklist* yang akan diguna pakai oleh panel Hakam ketika mengendalikan kes-kes berkaitan penentuan kadar *'iwadh* ini. Senarai semak itu perlulah disusuli dengan tindakan-tindakan oleh panel Hakam ketika mengendalikan kes.

Di samping itu, pemilihan tempat, kawasan dan masa juga memainkan peranan penting iaitu mestilah dijalankan di tempat yang selesa dan khusus. Bukan itu sahaja, pemilihan masa juga perlu ditekankan bagi mengelakkan proses Majlis Tahkim dijalankan dalam keadaan yang tidak sesuai sehingga mengundang risiko dan membahayakan keselamatan bagi panel Hakam yang mengendalikan kes ini.

Kajian ini juga mendapati bahawa amalan sedia ada iaitu Hakam perlu melakukan beberapa proses tertentu dalam satu Majlis Tahkim yang singkat adalah membebankan Hakam. Ia menyebabkan proses penentuan kadar *'iwadh* dilakukan dengan tergesa-gesa dan pihak yang bertikai tidak bersedia dengan penentuan kadar *'iwadh*. Oleh yang demikian, terdapat keperluan supaya penentuan kadar *'iwadh* dijalankan dalam satu sesi Majlis Tahkim berasingan yang boleh dinamakan sebagai Majlis Tahkim (Lanjutan). Pelaksanaan Majlis Tahkim (Lanjutan) ini dikhususkan jika perceraian adalah secara khuluk.

Berdasarkan kajian yang dijalankan, terdapat beberapa implikasi ke atas institusi seperti Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Selangor dan Mahkamah Syariah Negeri Selangor, iaitu seperti berikut:

1. Melaksanakan garis panduan yang dicadangkan.
2. Memberikan penerangan kepada Hakam mengenai penggunaan garis panduan tersebut.
3. Melakukan pindaan ke atas Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Selangor) 2014.
4. Mewujudkan Majlis Tahkim (Lanjutan) iaitu sesi penentuan kadar *'iwadh* bagi perceraian secara khuluk.
5. Menyediakan buku log khas Hakam untuk membuat catatan sepanjang Majlis Tahkim berlangsung.
6. Implikasi kewangan berkaitan Majlis Tahkim apabila melaksanakan garis panduan yang dicadangkan.

PENUTUP

Kajian berkaitan Penentuan Kadar *'iwadh* bagi Perceraian Secara Khuluk dalam Majlis Tahkim di Mahkamah Syariah Negeri Selangor ini telah berjaya menghasilkan satu garis panduan yang boleh dijadikan panduan oleh Hakam untuk menentukan kadar *'iwadh* semasa menyelesaikan perceraian secara khuluk dalam Majlis Tahkim. Penglibatan 17 orang pakar dalam sesi temu bual separa berstruktur dan sesi *focus group discussion* telah mengumpulkan kepelbagaian pandangan dan menghasilkan garis panduan yang diharapkan dapat

membantu kelancaran proses Majlis Tahkim. Artikel ini telah menjelaskan konsep dan proses penyelidikan serta perbincangan dapatan kajian yang telah dijalankan. Bagi membaca garis panduan lengkap hendaklah dirujuk kepada Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Selangor.

PENGHARGAAN

Pengkaji merakamkan penghargaan kepada Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) melalui Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Selangor yang telah memberikan dana bagi melaksanakan kajian ini di samping memberikan kerjasama sepanjang kajian berjalan.

RUJUKAN

Ahmad Amul Khuri. (2017). Analisis Pendapat Imam Syafi'i tentang kadar harta yang diterima suami dalam khulu'. Skripsi Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang Indonesia.

Ali Abubakar dan Maulizawati. (2018). Persyaratan Hak *'iwadh* Khulu (Analisa terhadap pendapat Mazhab Maliki. *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga*. 1(1), 19-36.

Alyasak Berhan dan Wan Abdul Fattah Wan Ismail. (2016). Pengetahuan Masyarakat Islam terhadap Perceraian Luar Mahkamah di daerah Tampin Negeri Sembilan. *Malaysian Journal of Syariah and Law*. 3, 1-20.

Cheng C.H & Lin Y. (2002). Evaluating The Best Main Battle Tank Using Fuzzy Decision Theory With Linguistic Criteria Evaluation. European Journal Of Operational Research 2002, 142 (1) 74-86.

Cora Allen. (2018). Mahr Provisions and the Case for Shari'a Arbitration. *Washington University Law Review*. Vol.96. Issue 1, 153-174.

Dato' Syed Ahmad Idid & Umar A Oseni. (2014). Appointing a Non-Muslim as Arbitrator on Tahkim Proceeding: Polemics, Perceptions and Possibilities. *Malayan Law Journal Articles*. 5 MLJ xvi, 1-11.

Hammad Mohamad Dahalan dan Mohamad Azhan Yahya. (t.t) Hakam dalam Mahkamah Syariah: Analisis Pelaksanaannya di Sisi Prinsip Syariah di Malaysia, 246-255. Diakses melalui conferene.kuis.edu.my.

Ibn Manzur. (1996). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Mahdi Zahraa & Nora Hak. (2006). Tahkim (Arbitration) in Islamic Law within the Context of Family Disputes. *Arabic Law Quarterly*. 20(1), 2-42.

Mahmood Zuhdi Hj Abdul Majid dan Raihanah Hj Azhari. (1989). Undang-Undang Keluarga Islam: konsep dan perlaksanaannya di Malaysia. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

Miranda Datukramat. (2024). 'Iwadh Khulu' dalam Perspektif Hukum Islam dan KHI. Tesis Sarjana. Universitas Muhammadiyah Makassar.

Mohamad Hafifi Hassim, Nor 'Adha Ab Hamid, Norazla Ab Wahab, Nurhafiza Raja Abdul Aziz, Roslinda Ramli & Siti Noor Ahmad. (2019). Penyelesaian Pertikaian Alternatif Dalam Islam: Aplikasinya terhadap kes-kes kekeluargaan dan Kehartaan di Mahkamah Syariah. *E-Jurnal Penyelidikan dan Inovasi*. 6(2), 1-14.

Mohamad Zaki Razaly, Munirah Zakaria & Mahasin Saja@Maeraj. (2012). Kriteria Harta dan Manfaat sebagai 'Iwad Khulu' Menurut Fuqaha'. International Conferenece on Islamic Economic and Business.

Mohd Noor Daud, Abdul Munir Ismail, Abdul Rahman Abd Ghani & Ahmad Yunus Kasim. (2016a). Analisis Kes-Kes Khuluk di Mahkamah Rendah Syariah Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur. *Jurnal Perspektif: Jurnal Sains Sosial dan Kemanusiaan*. 8(2), 97-108.

Mohd Noor Daud, Muhammah Akramin Kamarul zaman, Mohamad Marzuqi Abd. Rahim, Abd Rahman Ghani dan Siti Kausar Zakaria. (2016b). Bayaran Khuluk Menurut Pandangan Ulama Islam dan Amalannya di Mahkamah Rendah Syariah Wilayah Persekutuan. International Conference on Islamic Jurisprudence. 29 Oktober 2016. Halaman105- 119.

Muhammad Zarkoni. (2017). Sifat Harta Pengganti (Iwad) Dalam Khuluk (Study komparatif Pendapat Imam Malik dan Imam Syafi'i). Skripsi Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo.

Muslem & Siti Aminah Abd Samat. (2018). Mekanisme Majelis Tahkim dalam Penyelesaian Sengketa Rumah Tangga (Analisis Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Nomor 2 Tahun 2003 Seksyen 48 tentang Penambahan Kaedah-Kaedah Hakam di Mahkamah Rendah Syariah Shah Alam, Selangor, Malaysia). *Media Syariah*. 20(1), 75-93.

Nora Abdul Hak. (2008). Conciliatory Committee and Hakam (Arbitrator) under the Islamic Family Law in Malaysia. *Shariah Law Reports*. 2, 17-36.

Nouvan Moulia. (2018). Kedudukan Khuluk dalam Perspektif Undang-Undang Perkahwinan Indonesia dan Fikih Islam. *Jurnal Ius Civile*, 2(1), 78-88.

Olufadi Lanre Abdul Malik dan Farah Salwani Muda@Ismail. (2014). The Concept of Reconciliation (Sulh) in Islamic Family Law and Matrimonial Dispute Settlement Practice in Nigeria. Proceeding of the Global Summit on Education GSE 2014. 4-5 March 2014, Kuala Lumpur. Halaman 648-657.

Omar Saleh Abdullah Bawazir & Mohammad Azam Hussain. (2018). The Qualification of Arbitral Tribunal: Perspectives of Shariah Law and UNCITRAL Model Law. *The Journal of Social Sciences Research*. Special Issues, 6, 1213-1217.

Rafidah Mohamad Cusairi & Mahdi Zahraa. (2015). Conditions and Qualifications of a Mediator-Arbitrator in the Resolution of Family Disputes. *Journal of Islam and Science*. 2(2), 263-284.

Raihanah Hj. Azahari. (2005). Sulh dalam Perundangan Islam: Kajian di Jabatan Kehakiman Syariah Selangor Darul Ehsan. Tesis Ph.D Universiti Malaya.

Sa'odah Ahmad & Nora Abdul Hak. (2010). Sulh (Mediation) in the State of Selangor: An Analysis of Legal Provisions and Application. *IIUM Law Journal*. 18(2), 213-230.

Zaini Nasohah. (2011). Pembubaran Perkahwinan Secara Khuluk dan Kesannya ke atas tempoh idah. *Jurnal Islamiyyat*. 33, 19-27.

Zainul Rijal Abu Bakar. (2011). Sulh in the Malaysian Syariah Courts. 2nd AMA Conference Rediscovering Mediation in the 21st century. 24-25 Februari 2011 di Sheraton Imperial Hotel Kuala Lumpur.

ELEMEN ATEIS AGNOSTIK DALAM PEMIKIRAN BELIA ISLAM DI NEGERI SELANGOR

Prof. Madya Dr. Norsaleha Mohd Salleh,
Dr. Hamidun Mohamad Hussin,
Dr. Nurhanisah Senin,
Prof. Madya Dr. Phayilah Yama,
Prof. Madya Dr. Syarul Azman Shaharuddin,
Dr. Abu Zaki Ismail,
Dr. Mohd Khafidz Soroni,
Dr. Khairatul Akmar Ab. Latif,
Dr. Mustafa Kamal Amat Misra,
Ahmad Shahir Masdan
& Wan Fakhrul Razi Wan Mohamad

ELEMEN ATEIS AGNOSTIK DALAM PEMIKIRAN BELIA ISLAM DI NEGERI SELANGOR

Norsaleha Mohd Salleh[1]*, Hamidun Mohamad Hussin[1], Nurhanisah Senin[2], Phayilah Yama[1], Syarul Azman Shaharuddin[1], Abu Zaki Ismail[1], Mohd Khafidz Soroni[1], Khairatul Akmar Ab. Latif[1], Mustafa Kamal Amat Misra[2], Ahmad Shahir Masdan[1] & Wan Fakhrul Razi Wan Mohamad[1]

[1]Fakulti Pengajian Peradaban Islam, Universiti Islam Selangor (UIS)
[2]Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
**Corresponding author*: norsaleha@uis.edu.my

ABSTRAK

Ateis agnostik adalah satu kepercayaan yang dipegang oleh segolongan yang tidak mempercayai Tuhan tetapi masih ragu-ragu disebabkan kewujudan Tuhan tidak dapat dibuktikan. Objektif kajian adalah mengkaji elemen ateis agnostik dalam pemikiran belia Islam serta mencadangkan strategi pemulihan dan pencegahan terhadap kumpulan ateis agnostik dalam kalangan belia Islam. Metodologi kajian menggunakan kaedah campuran melibatkan kuantitatif dan kualitatif. Seramai 500 orang belia dipilih untuk menjadi sampel kajian dan 13 orang pakar dalam bidang akidah, pendidikan, psikologi, undang-undang, ekonomi dan aktivis masyarakat dilantik sebagai informan kajian. Dapatan kajian menunjukkan tiga elemen utama yang menyumbang kepada pemikiran ateis agnostik ialah keterbukaan media sosial, sikap belia yang jahil agama dan faktor psikologi dan sosial belia. Oleh itu kajian mencadangkan pelan tindakan strategik dari aspek pendidikan, pencegahan, pencelahan, penguatkuasaan, pemuliharaan dan media. Kajian ini diharapkan menyumbang kepada pembuatan dasar dan tindakan susulan pihak berkepentingan bagi membendung peluasan pengaruh pemikiran ateis agnostik dalam kalangan belia Islam khususnya di negeri Selangor.

Kata Kunci: *Kata Kunci: Ateis agnostik, belia, elemen, media sosial*

PENGENALAN

Pemikiran ateis agnostik yang berlaku hari ini merupakan kesinambungan idea yang telah dicetuskan oleh golongan sofis pada zaman falsafah *Greek* yang merupakan kumpulan perosak yang mengingkari ilmu dan menimbulkan keraguan kepada kebenaran. Idea rosak ini telah mempengaruhi cara fikir dalam falsafah moden sehingga muncul positivisme, relativisme, skeptisisme dan lain-lain isme yang menolak kebenaran dan mendakwa kebenaran sebenar hanya boleh dibuktikan secara empirikal dan saintifik. Semua perkara yang metafizik dan alam ghaib adalah sesuatu yang skeptikal dan meragukan. Idea ini dikembangkan lagi oleh New Atheist dengan berbagai-bagai dakwaan. Malah mereka mengharmonikan antara agama sehingga keluarkan skala kepercayaan yang dilihat mengelirukan umat Islam. Islam adalah agama yang jelas akidah dan pegangannya. Para ulama terdahulu telah meletakkan satu garis panduan dalam skala kepercayaan Islam yang menetapkan iman itu adalah keyakinan yang sebenar-benarnya tanpa zan, syak dan waham. Iman itu apa yang dibenarkan oleh hati, diucap dengan lidah dan disertai dengan amalan anggota badan. Kajian ini menunjukkan skala kepercayaan Islam adalah unik dan tidak boleh disamakan dengan skala kepercayaan Barat.

PERNYATAAN MASALAH

Menurut bancian Jabatan Perangkaan Malaysia pada 2010, terdapat 0.7% daripada penduduk Malaysia merupakan golongan yang tidak beragama (Jabatan Perangkaan Malaysia. 2011). Kajian oleh WIN-Gallup International dan TNS Malaysia ke atas 520 responden di Malaysia, mendapati 3% mengaku sebagai *convinced atheist*. Daripada jumlah tersebut, 7% terdiri daripada mereka yang berumur 18-34 tahun dan 6% terdiri daripada 35-54 tahun, bekerja 3% dan pelajar 5%, pendidikan tinggi 4% dan sekolah menengah 3%. (WIN-Gallup International, 2012). Perangkaan ini menunjukkan bagaimana majoriti daripada mereka yang terpengaruh dengan pemikiran ateis agnostik ini merupakan daripada kalangan belia yang berumur 18-34 serta pelajar yang sedang melanjutkan pengajian di peringkat pendidikan tinggi dan menengah.

Belia terjebak dalam fahaman ateis agnostik ini dapat dikenal pasti melalui kajian MAIS (2015) yang mendedahkan pendirian seramai 12 orang yang mengikuti sesi temu bual. Pendedahan juga telah dibuat oleh Muhamad Faisal Ashaari dan Siti Hanisah Sabri (2018) dan Muhammad Ardani (2020) tentang kewujudan kumpulan ateis Melayu yang aktif mempromosi agenda ateis melalui laman sosial Facebook seperti Warung Atheist, Malaysian Atheist Confessions, The Malay Atheist dan banyak lagi laman sosial yang aktif mempromosi agenda tersebut. Antara gerakan ateis lain yang muncul di Malaysia adalah seperti gerakan Malaysian Atheist and Secular Humanist. Dalam sebuah wawancara disebutkan bagaimana seorang ateis di Malaysia mengakui fahaman ini bermula daripada pegangan beliau sebagai seorang anti hadis dan menjadi Quranis kerana pemikiran feminis beliau. Kemudian beliau tidak dapat mengharmonikan isi kandungan al-Quran dengan pemikiran *misogyny* (kebencian terhadap wanita) serta tidak dapat memahami konsep tuhan yang seperti tiada kuasa dalam menghindarkan kemudaratan dan keburukan daripada manusia. Akhirnya beliau berpegang kepada fahaman tidak beragama (Jacobsen, 2019).

Tinjauan dalam *Facebook* menunjukkan Warung Atheist antara medium *Facebook* yang mendapat perhatian anak-anak Melayu kerana menggunakan bahasa Melayu sebagai komunikasi. Setakat bulan Januari 2022 ia disertai oleh 5.4 ribu ahli. Ahli kumpulan ini menjadikan laman ini sebagai medium untuk berbincang dan bertukar pendapat antara satu sama lain dalam isu yang berkaitan dengan agama dan ketuhanan sama ada secara rasional mahupun secara emosi. Biarpun pihak yang beragama itu ramai, tetapi interaksi serangan lebih tertumpu kepada Islam, mungkin kerana Malaysia merupakan negara Islam dan Warung Atheist merupakan "kumpulan" yang menggunakan bahasa Melayu (Muhamad Faisal Ashaari dan Siti Hanisah Sabri, 2018). Antara isu yang menjadi bahan diskusi kumpulan ateis ini ialah menafikan ataupun menolak kewujudan Tuhan, mempersendakan ayat-ayat suci al-Quran, menggambarkan keburukan berkaitan syariat seperti solat, menyatakan bahawa penganut agama ini tidak berakal, menghina Nabi Muhammad SAW, mempersoalkan kisah-kisah Nabi terdahulu, menghina sifat-sifat Nabi Muhammad SAW, mempersendakan hukuman jenayah Syariah, mempertahankan

perbuatan yang menentang hukum syarak dan lain-lain lagi (Muhammad Ardani, 2020). Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) telah menerbitkan sebuah buku hasil penyelidikan yang bertajuk Gejala Agnostik: Satu Ancaman Akidah pada tahun 2015. Kajian ini telah mendedahkan tentang kefahaman agnostik, ciri-ciri golongan agnostik, kesan fahaman agnostik, faktor penyimpangan akidah, aliran yang mempengaruhi seseorang menjadi agnostik, kemusykilan golongan agnostik, kes-kes agnostik di Malaysia dan langkah-langkah penyelesaian terhadap masalah penyimpangan akidah. Pendedahan ini menyumbang kepada kesedaran terhadap ancaman kepercayaan ateis agnostik kepada pemantapan akidah umat Islam. Sehubungan dengan itu satu kajian lanjutan diteruskan bagi mengenal pasti sejauh mana kepercayaan ini berakar umbi dalam kalangan belia Islam dan mengancam akidah.

OBJEKTIF KAJIAN

1. Mengkaji elemen ateis agnostik dalam pemikiran belia Islam.
2. Mencadangkan pelan tindakan strategik terhadap kumpulan ateis agnostik dalam kalangan belia Islam.

SKOP KAJIAN

Kajian ini mengkaji berkaitan elemen ateis agnostik dalam pemikiran belia Islam di Negeri Selangor. Fokus kajian ini adalah terhadap belia Islam di Negeri Selangor yang melibatkan 9 daerah di Negeri Selangor seperti Daerah Petaling, Daerah Hulu Langat, Daerah Sepang dan lain-lain lagi. Daerah-daerah ini ada yang merupakan daerah yang maju, membangun dan luar bandar. Manakala belia Islam pula berumur dalam lingkungan 18-25 tahun. Hal ini disebabkan psikologi belia Islam dalam usia ini masih dalam keadaan proses mencari identiti dan hala tuju kehidupan. Selain daripada umur dan lokasi tersebut tidak termasuk dalam kajian ini.

TINJAUAN LITERATUR

Ateis agnostik adalah dua perkataan yang mempunyai makna yang berbeza. Ateis merujuk kepada seseorang yang tidak mempunyai kepercayaan kepada Tuhan atau menafikan kewujudan Tuhan. Manakala agnostik merujuk kepada seseorang yang meragui kewujudan Tuhan, kerana kewujudan Tuhan tidak dapat dibuktikan secara empirikal dan saintifik. Justeru, terma ateis agnostik secara etimologinya membawa maksud sebagai seseorang yang meragui ketidakwujudan Tuhan.

Perkataan ateisme berasal daripada bahasa Yunani iaitu *atheos* yang merujuk kepada kepercayaan seseorang yang bertentangan dengan agama (Prayogo & Fathurrizka 2019). Istilah ateisme dalam bahasa Arab pula merujuk kepada *al-Ilhad* yang bermaksud berpaling daripada pendapat yang lurus (Ibn Manzur, 1995; Abd al-Rahman Badawi, 1980; Mohamad Razif, 2022). *Agnotisme* merujuk kepada kalimah *al-La Adriyyah*. Al-Taftazani (2017) menyatakan bahawa *al-La Adriyyah* (agnostik) adalah sebahagian daripada golongan sufastaiyyah (*sophists*). Menurut Kamus Dewan Bahasa dan Pustaka (2010) ateisme adalah fahaman atau kepercayaan seseorang yang tidak mengakui kewujudan Tuhan. Dalam perbahasan *ilhad*, terdapat juga pendapat yang mengaitkan istilah *zindiq* dengan ilhad. Ibn Hanbal (2021) mendefinisikan *zindiq* sama dengan istilah bid'ah (iaitu mengada-adakan sesuatu) atau istilah *ilhad* iaitu fahaman ateis tidak bertuhan. Begitu juga al-Biqa'i (2006) dan al-Ghazali (2015) yang berpandangan *zindiq* adalah golongan yang mengingkari kewujudan Allah SWT dan kewujudan hari akhirat serta mengakui sifat qadimnya alam.

Agnostik pula merupakan asal dari bahasa Yunani Kuno yang terdiri daripada dua perkataan "a" yang membawa maksud tanpa dan "gnosis" yang didefinisikan dengan maksud pengetahuan. Dengan ini agnostisme dapat didefinisikan sebagai kepercayaan bahawa kita tidak mempunyai pengetahuan tentang Tuhan dan mustahil untuk membuktikan bahawa tuhan itu wujud atau tidak (Faisal, 2017). Menurut al-Attas (1988), sejarah pemikiran ini bermula di Greece pada

zaman Yunani kuno yang dibawa oleh orang *pseudo science*[1]. Ketua kumpulan pergerakan ini ialah Protagoras of Abdera (480-410SM) dan dikembangkan oleh Georgias of Leontini (483–375SM), Hippias (460-400SM) dan Prodicus (465-395SM). Mereka telah menyebarkan fahaman relativisme, etika dan epistemologi. Mereka mengajar bahawa hakikat kewujudan itu tidak penting dan tidak akan pernah diketahui. Manakala agama adalah satu penipuan ciptaan manusia. Begitu juga ungkapan *alla adriyyah* bermaksud saya tidak tahu atau ragu- ragu sama ada tuhan itu wujud atau tidak. Pemikiran ini merujuk kepada pemikiran Sofis yang skeptik terhadap hakikat kewujudan (Ibn Hazm, 1996). Ateisme dan agnostisisme berbeza daripada aspek meletakkan ketetapan kepada kewujudan tuhan di mana ateis secara jelas menolak manakala agnostisisme pula menangguhkan penilaian dan ketetapan kepada perbahasan tentang kewujudan tuhan (Nielsen, 2013).

Perbahasan ateis agnostik juga dapat dilihat dalam klasifikasi yang dibuat oleh Richard Dawkins (2016) yang meletakkan Skala Ateis seseorang berkaitan dengan ketuhanan seperti berikut:

Jadual 1: Skala Kepercayaan Dawkins

SKALA DAWKINS	
Teis Tegar	Saya tidak mempersoalkan kewujudan Tuhan. Saya tahu tuhan wujud
Teis De Facto	Saya tidak tahu secara pasti. Tapi saya sangat percaya tuhan wujud
Teis Lemah	Saya sangat tidak pasti tapi saya cenderung mengatakan tuhan wujud
Agnostik Tegar	Kewujudan dan ketidakwujudan tuhan adalah mempunyai kebarangkalian yang sama

[1] pseudo-science iaitu ilmu yang kelihatan saintifik tetapi tidak berasaskan kebenaran metafizik yang sahih menurut pandangan Islam

Ateis Lemah	**Saya tidak tahu sama ada tuhan wujud atau tidak. Saya cenderung kepada pendekatan skeptikal**
Ateis De Facto (acah-acah ateis)	**Saya tidak tahu secara pasti tapi saya merasakan tuhan adalah mustahil**
Ateis Tegar	Saya percaya 100% tuhan tidak wujud.

Sumber: Skala Kepercayaan Dawkins, R (2016).

Jadual 1 menunjukkan kedudukan golongan ateis agnostik berada pada tahap ateis lemah dan ateis de facto iaitu ateis yang tidak diiktiraf secara rasmi sebagai ateis kerana kepercayaan mereka yang masih berada pada tahap keraguan dalam aspek kepercayaan kepada Tuhan.

Para ulama Islam seperti Imam al-Haramain al-Juwaini (1979), al-Asfahani (2006), al-Jurjani (2000) dan lain-lain juga membahaskan tentang skala kepercayaan. Dalam Islam, tahap kepercayaan ialah keyakinan yang *jazm* iaitu ilmu yang betul-betul *jazm* tanpa disertai dengan sebarang *syak, zan* dan *wahm*. Sesuatu pengetahuan yang tidak sampai ke tahap yakin, tahap itu akan menurun secara berurutan ke bawah iaitu *zan*, *syak*, *wahm* atau jahil. Berdasarkan kepada pandangan-pandangan ulama dan kajian-kajian semasa, kajian merumuskan skala kepercayaan dalam Islam adalah seperti berikut;

YAKIN - TEIS GNOSTIK Mereka menyembah tuhan yang percaya kewujudan tuhan boleh diketahui "Saya tahu dan percaya tuhan wujud"	JAHIL MURAKKAB - ATEIS GNOSTIK Mereka yang tidak menyembah Tuhan dan berpendapat bahawa secara jelas memang tidak ada "Saya tahu dan percaya tuhan tidak wujud"
SYAK & ZAN -TEIS AGNOSTIK Mereka menyembah Tuhan namun mengakui tuhan tidak dapat diketahui "Saya ragu-ragu tuhan wujud"	**WAHAM & JAHIL BASIT - ATEIS AGNOSTIK** **Mereka tidak percaya Tuhan dan berpendapat ada/tidaknya Tuhan tidak diketahui** **"Saya ragu-ragu ketidakwujudan tuhan"**

Rajah 1: Matrik skala kepercayaan dalam Islam

Perbahasan mengenai ateis agnostik merupakan satu cabaran baru dalam kajian ini. Kajian-kajian lepas banyak membincangkan aspek ateis dan agnostik dalam kerangka yang berbeza. Apabila menggabungkan elemen ateis dan agnostik menjadi ateis agnostik, ia memerlukan kepada penelitian dan semakan yang terperinci bagi mengenal pasti definisi yang betul bagi ateis agnostik. Kajian ini makin mencabar apabila usaha memproses tahapan ilmu dalam Islam dengan skala kepercayaan yang telah dipopularkan oleh sarjana Barat. Sorotan literatur menunjukkan skala kepercayaan dalam Islam tidak sama dengan skala kepercayaan barat. Skala kepercayaan Islam meletakkan tahap ilmu itu pada keyakinan yang *jazm* dan sepenuhnya. Seseorang itu dikatakan beriman apabila dia membenarkan dengan hati, mengungkap dengan lidah dan beramal dengan anggota badan. Berbeza

dengan skala kepercayaan Barat yang mempertikaikan ilmu dan meletakkan semua perkara pada tahap subjektif dan relatif, termasuklah berkaitan dengan akidah.

METODOLOGI

Reka bentuk kajian ini menggunakan kaedah tinjauan yang melibatkan pendekatan kuantitatif dan kualitatif. Kajian ini menggunakan kaedah persampelan secara rawak bagi memastikan sampel yang dipilih mewakili populasi sebenar belia Islam. Di mana pemilihan sampel seramai 500 orang belia Islam sekitar negeri Selangor. Data dikumpulkan menggunakan instrumen soal selidik dan protokol temu bual bersama pakar melalui Perbincangan Kumpulan Fokus (*focus group discussion*). Lokasi kajian melibatkan Daerah Petaling, Daerah Hulu Langat dan Daerah Sepang di Negeri Selangor. Pemilihan daerah-daerah ini mengambil kira daerah yang maju, membangun dan luar bandar. Sampel kajian adalah dalam kalangan belia Islam yang tinggal di Negeri Selangor, berusia dalam lingkungan umur 18 - 25 tahun. Pemilihan sampel berdasarkan psikologi belia Islam dalam usia ini masih dalam keadaan proses mencari identiti dan hala tuju kehidupan. Instrumen kajian dibangunkan berdasarkan kajian literatur terhadap ateis agnostik di Malaysia. Instrumen kajian disahkan melalui perbincangan bersama pakar bagi mendapatkan kebolehpercayaan terhadap instrumen. Seramai 3 pakar daripada Universiti Malaya, Universiti Sultan Zainal Abidin dan Jabatan Agama Islam Selangor dipilih untuk mengesahkan instrumen kajian. Perbincangan bersama kumpulan fokus melibatkan pakar-pakar dalam berbagai bidang. Seramai 13 orang pakar daripada Universiti Malaya, Universiti Kebangsaan Malaysia, Universiti Sains Islam Malaysia, Universiti Sultan Zainal Abidin, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Kementerian dalam Negeri dan Jabatan Agama Islam Selangor dipilih untuk mengesahkan elemen ateis agnostik dan mencadangkan penyelesaian strategik.

DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Dapatan kajian menunjukkan tiga elemen utama yang menyumbang kepada pemikiran ateis agnostik dalam kalangan belia di negeri Selangor. Elemen tersebut ialah keterbukaan media sosial, sikap belia yang jahil agama dan faktor psikologi serta sosial yang melingkari kehidupan belia.

Keterbukaan Media Sosial

Media sosial terbuka merujuk kepada aktiviti dan pendapat tentang ateis agnostik secara terbuka dalam *group-group* terbuka di *Facebook* dan laman sesawang. Mereka melakukan aktiviti dan provokasi ateis agnostik secara terbuka seperti terlibat secara terbuka sebagai ahli Kesatuan Kemanusiaan dan Etika Antarabangsa (IHEU), Pertubuhan Kemanusiaan dan Etika Antarabangsa (IHEYO) dan ahli Gabungan NGO Malaysia dalam Proses UPR (COMANGO). Mereka juga menganjurkan majlis-majlis perjumpaan dari masa ke semasa dan mewujudkan ruangan yang selamat dan dialog terbuka untuk orang murtad, rakan-rakan bukan Islam dan umat Islam. Ia juga menjadi ruang perkongsian gambar-gambar individu yang mengaku ateis di seluruh dunia dan penulisan bersiri yang berbentuk cemuhan dan penghinaan terhadap agama. Malah mereka juga menganjurkan debat untuk menolak teori kewujudan Tuhan dan menganjurkan siri-siri *podcast* untuk mendedahkan kepada masyarakat tentang kehidupan tidak beragama. Kumpulan ini berpegang kepada prinsip kebebasan individu untuk memilih kepercayaan serta memperjuangkan hak-hak orang Ateis yang ditindas di negara Islam. Mereka juga mempromosi nilai-nilai kemanusiaan berpandukan prinsip Humanisme. Mereka juga mempunyai jaringan bersama sebuah NGO liberal di Malaysia yang sedang memperjuangkan hak golongan ateis untuk mendapat kebenaran murtad dan kebebasan beragama.

Aktiviti kumpulan-kumpulan ini menggunakan media sosial sebagai medium komunikasi sesama mereka sangat sukar untuk dibendung. Ini berikutan *platform* media sosial seperti *YouTube, Facebook* dan sebagainya tidak mempunyai dasar untuk membuang kandungan yang

membuat provokasi terhadap agama Islam. Apatah lagi pemilik semua *platform* tersebut adalah organisasi besar yang menyokong agenda hak asasi manusia acuan Barat. Malah sebahagian *platform* media sosial dimiliki oleh mereka yang pro liberalisme. *Platform* ini juga menjadi tempat merekrut orang baru. Hal ini boleh diperhatikan melalui ayat-ayat provokasi yang dikeluarkan melalui status-status penulisan. Melalui provokasi seumpama ini, admin boleh memantau siapa dalam kalangan netizen yang menyokong dan siapa yang menolak kenyataan provokasi tersebut. Dalam waktu yang sama, status-status provokasi itu juga sebenarnya bertujuan *test market* memancing penerimaan masyarakat netizen. Sejauh mana masyarakat netizen boleh menerima bentuk-bentuk penghinaan dan cacian mereka terhadap Baginda Rasulullah SAW dan agama Islam. Sekali gus, ia juga bertujuan untuk mempengaruhi masyarakat awam berkenaan ideologi mereka yang sesat, malah menjadi tempat strategik untuk mengukuhkan ideologi.

Sikap Belia Yang Jahil Agama

Sikap golongan belia yang jahil agama merujuk kepada golongan muda yang tidak memiliki pengetahuan tentang ajaran Islam, sama ada dari segi akidah, ibadah, akhlak atau sejarah peradaban Islam. Kejahilan ini boleh berlaku kerana kurangnya pendidikan agama, pengaruh persekitaran sekular, sikap tidak peduli terhadap ilmu agama, keliru terhadap identiti dan nilai agama, memandang sinis terhadap institusi agama dan lain-lain lagi (Norsaleha et al., 2018).

Tinjauan terhadap belia yang tidak berpuas hati terhadap agama Islam menunjukkan mereka mempunyai monolog universal yang mempersoalkan kewujudan tuhan, mempersoalkan kenapa doa mereka ditolak. Mereka mempersoalkan fungsi kepelbagaian agama sedangkan agama yang benar hanya satu. Mereka mempertikaikan nasib orang bukan beragama Islam akan ditempatkan di neraka. Mereka juga banyak mempersoalkan tentang bencana, peperangan, kesusahan yang menimpa umat manusia. Persoalan tentang keadilan Tuhan menjadi isu yang dibangkitkan oleh anak-anak muda yang terbabas dari akidah Islam. Hal ini diakui oleh aktivis NGO yang membantu golongan belia tersasar agama yang membangkitkan persoalan tentang pengalaman buruk masa silam dan keadilan Tuhan sebagai pencetus kepada

pemikiran ateis agnostik. Bagi mengenal pasti, sejauh mana perkembangan elemen ateis agnostik dalam kalangan belia Islam di negeri Selangor, satu kajian lapangan menggunakan pendekatan kuantitatif telah dilaksanakan terhadap 500 orang belia Islam sekitar negeri Selangor. Hasil kajian menunjukkan terdapatnya tren dan pola tertentu dalam skala kepercayaan ateis agnostik. Kajian menunjukkan skala kepercayaan ateis agnostik terbahagi kepada dua iaitu Skala Tinggi Jahil Basit dan Skala Sederhana Waham.

A. Skala Tinggi; Jahil Basit

Soalan-soalan yang dikemukakan kepada sampel kajian sangat jelas dan tidak berselindung. Persoalan tentang usul akidah yang berkaitan kewujudan Tuhan, alam ghaib, syurga dan neraka, kenabian, qadak dan qadar, agama Islam dan kedudukan LGBT memberi mesej jelas kepada sampel. Kajian mendapati hanya 2% belia daripada 500 sampel yang diuji bersetuju dengan kenyataan yang bertentangan dengan akidah Islam. Manakala majoriti belia yang diuji menolak kenyataan-kenyataan itu. Ini menunjukkan belia Islam di Negeri Selangor masih sensitif dengan isu-isu yang bertentangan dengan akidah Islam. Seramai 2% belia tidak percaya kepada kewujudan Tuhan dan alam ghaib. Manakala 1% belia tidak percaya kepada kerasulan Nabi Muhammad SAW, kewujudan syurga dan neraka serta menganggap agama adalah satu tradisi kolot dan tidak penting. Sebaliknya nilai moral, budi dan etika adalah lebih penting. Mereka juga menafikan keadilan Tuhan terhadap manusia dan menolak kepentingan Tuhan dalam pengurusan hidup mereka. Seramai 1.2% belia menganggap Islam adalah agama khurafat dan menerima saintologi sebagai satu agama yang benar. Rentetan daripada pemikiran yang keterlaluan menyebabkan mereka menyokong gerakan LGBT sebagai salah satu daripada hak asasi manusia. Begitu juga seramai 12.8% belia mendakwa, wahyu yang diturunkan melalui al-Quran al-Karim dan Hadis Nabawi adalah palsu.

B. Skala Sederhana; Waham

Persoalan dikemukakan kepada sampel dalam bentuk persepsi, tanggapan dan pandangan. Sampel menunjukkan perbezaan yang

ketara dengan persoalan berkaitan usul akidah. Kajian menunjukkan 7% belia bersetuju terhadap persepsi negatif terhadap sikap manusia kepada Tuhan, agama, kehidupan, hukum-hakam, nilai dan ulama. Elemen-elemen di atas yang bersifat skala sederhana dalam menilai pengaruh ateis agnostik dalam belia Islam menunjukkan bagaimana pemikiran ateis agnostik menolak sebarang kesepakatan ulama serta institusi keagamaan. Ianya menjadi asas pemikiran liberal untuk membebaskan seseorang daripada lingkungan agama. Pemikiran ateis agnostik mendapati agama tidak lagi relevan dalam dunia moden serta tidak berpijak atas dasar rasionaliti yang menyebabkan mereka menolak agama dan seterusnya menolak kewujudan Tuhan.

Seramai 4.4% belia beranggapan manusia berhak untuk menentukan takdirnya sendiri, menyokong idea tidak mempercayai Tuhan dan menolak hukum syariat. Seramai 8% belia mempertikaikan kewibawaan ulama, hukum hudud dan menganggap manusia sebagai paksi membuat keputusan. Seramai 13.6% belia bersetuju kebenaran itu hanya diakui benar sekiranya dapat dibuktikan dengan hujah saintifik. Mana kala 19.4% belia mengakui ibadat solat menyusahkan hidup.

Faktor Psikologi Dan Sosial Belia

Seramai 13 orang daripada berbagai bidang kepakaran telah ditemu bual bagi mendapatkan triangulasi terhadap persepsi dan sikap belia terhadap elemen ateis agnostik. Hasil temu bual menunjukkan kepada 11 elemen faktor psikologi dan sosial yang boleh menyebabkan seseorang belia terdedah dengan pemikiran ateis agnostik.

A. Gagal Menghayati Dua Kalimah Syahadah

Faktor penyebab kepada ateis agnostik adalah tidak lari daripada faktor jahil agama, terutama dalam menghayati dua kalimah syahadah. Gagal menghayati dua kalimah syahadah berpunca daripada pendidikan Islam itu sendiri. Tidak semua belia di negeri Selangor mengambil pendidikan Islam di peringkat sekolah rendah dan menengah. Sebahagian mereka yang mempelajari pendidikan Islam pula mempunyai status pendidikan yang berbeza-beza. Ada yang hanya mengikutinya di peringkat sekolah rendah sahaja dan ada juga lepasan peringkat universiti, pondok dan

sebagainya. Situasi ini sebenarnya merupakan satu jurang yang besar dalam sistem pendidikan Islam dan menyumbang kepada kegagalan belia dalam menghayati kalimah syahadah (R06pI & R01a, 2021).

B. Masalah Kejahatan (*Problem Of Evil*) Yang Menimbulkan Persoalan Tentang Aspek Kewujudan Tuhan

Dalam falsafah dan teologi, masalah kejahatan (*problem of evil* atau مشكلة الشر) merujuk kepada persoalan klasik: "Jika Tuhan itu Maha Kuasa, Maha Mengetahui dan Maha Penyayang, mengapa kejahatan dan penderitaan tetap wujud di dunia ini?" Masalah ini sering digunakan oleh golongan ateis atau agnostik untuk mencabar kewujudan Tuhan, kerana mereka melihat kejahatan sebagai bukti ketidaksempurnaan dalam ciptaan. Golongan ini mengistilahkan bentuk-bentuk ujian hidup, kezaliman, penderitaan, malapetaka, bencana alam sebagai satu masalah kejahatan. Ahli falsafah yang paling awal mengemukakan bentuk hujah masalah kejahatan ialah Epicurus (341–270SM), seorang ahli falsafah Yunani dari aliran hedonisme. Walaupun beliau mungkin tidak menggunakan istilah *problem of evil* secara literal, namun idea asasnya telah dipopularkan oleh David Hume (1779) dalam bukunya *Dialogues Concerning Natural Religion* :

> *"Adakah Tuhan mahu mencegah kejahatan, tetapi tidak mampu? Maka Dia tidak Maha Kuasa. Adakah Dia mampu, tetapi tidak mahu? Maka Dia tidak Maha Penyayang. Jika Dia mampu dan mahu, dari mana datangnya kejahatan?"*

Sebahagian belia menggunakan persoalan *problem of evil* sebagai alasan mereka menolak Tuhan. Masalah ini membawa kepada persoalan; Benarkah Tuhan itu wujud? Ia bermula dengan mempertikai atau mempersoalkan tentang sifat keadilan Tuhan. Jika Tuhan itu wujud mengapa Dia membiarkan sahaja kezaliman dan penderitaan yang ditanggung oleh manusia (Mustafa Mahmud, 2013). Sekiranya Tuhan itu bersifat Maha Baik dan Maha Adil, mengapa masih wujud hal-hal keburukan, penganiayaan dan kekacauan di dunia. Misalnya, wujud keadaan orang yang susah, orang baik yang miskin, orang jujur yang dianiaya dan sebagainya (R13an, 2022). Masalah kejahatan (*Problem of Evil*) sebenarnya diciptakan oleh manusia sendiri. Mereka dengan

sengaja menyandarkan masalah kejahatan kepada Allah SWT sehingga mempersoalkan keadilan dan kewujudan Tuhan. Ia adalah cetusan idea daripada iblis untuk meragukan manusia kepada Tuhan Sekalian Alam (Sami Amiri 2016). Akibatnya apa jua masalah yang berlaku di dunia ini, Iblis menyerap dan menimbulkan dalam diri manusia persoalan-persoalan fundamental tentang aspek kewujudan Tuhan. Kemunculan rasa ragu-ragu sebegini merupakan permainan iblis dan syaitan yang tidak pernah jemu menghasut dan menyesatkan umat manusia. Perasaan ragu-ragu inilah yang dipergunakan oleh iblis dan syaitan untuk menyelewengkan pemikiran belia.

C. Kegagalan Menjawab Persoalan Kritikal Tentang Akidah

Anak-anak mempunyai sifat ingin tahu terhadap banyak persoalan hidup, termasuk persoalan kritikal tentang akidah. Kebiasaannya mereka akan mengajukan persoalan ini kepada ibu bapa, guru-guru atau orang tua yang lebih mengetahui. Persoalan tentang kewujudan Tuhan, doa yang tidak dimakbulkan, agama yang berbagai-bagai, syurga neraka, al-Quran, persoalan tentang bencana dan kesusahan tidak dapat dijawab dengan baik oleh penjaga, pendidik atau pendakwah. Belia yang mempunyai masalah agama, keluarga, sosial dan personaliti cenderung mengambil sikap yang negatif apabila mendepani persoalan kritikal tentang akidah. Mereka sering menjadikan alasan ini sebagai punca berpaling daripada akidah Islam dan berpegang kepada ateis agnostik (R12an, 2022).

D. Ekspresi Ekstrem Terhadap Pengalaman Pahit

Ekspresi ekstrem terhadap pengalaman pahit merujuk kepada tindak balas yang keterlaluan apabila mereka *trigger* terhadap pengalaman pahit seperti pernah dirogol, dibuli, didera dan sebagainya. Ramai remaja yang mempunyai pengalaman pahit dalam hidup. Namun ada sebahagian remaja yang tidak berupaya mengharungi pengalaman pahit ini sehingga menunjukkan tindak balas yang ekstrim. Masalah material menyumbang kepada faktor remaja itu terjebak dengan pemikiran Ateis. Antara masalah material seperti kehidupan yang susah, pengalaman buruk seperti pernah menjadi mangsa buli, rogol, mangsa cacian disebabkan kesilapan yang dilakukan, kematian, dikhianati,

ditimpa malapetaka, bankrap, diuji dengan penyakit, kemalangan, tekanan hidup, penceraian dan sebagainya. Situasi ini boleh mengganggu ketenangan hidup serta mengubah tanggapan terhadap Tuhan dan agama. Mereka mula berfikir tentang persoalan kewujudan dan peranan Tuhan. Seperti persoalan, adakah benar Tuhan itu wujud? Jika Tuhan itu wujud, kenapa ada manusia yang gembira dan ada yang bersedih kerana kekecewaan dan kehilangan serta kenapa ada orang yang hidup susah dan ada yang hidup senang? (R01a & R02a, 2021).

E. Kesan Keterbukaan Media Sosial Tanpa Had

Media sosial menjadi sumber maklumat kepada masyarakat di seluruh dunia, lebih-lebih lagi suasana dalam norma baharu. Tahap penggunaan aplikasi elektronik (*gadget*) oleh setiap individu adalah tinggi. Begitu juga dengan generasi baru yang turut terdedah dengan aplikasi elektronik (*gadget*) dan media sosial sejak dari peringkat sekolah rendah lagi. Pengaruh yang diterima daripada media sosial tersebut telah menyebabkan masyarakat terdedah dengan fahaman serta input secara meluas tanpa tapisan. Ledakan industri perfileman seperti Netflix, HBO dan Darwing Ching yang dibawa oleh Barat dan menyentuh isu akidah, agama atau saintisme yang menggambarkan seolah–olah kuasa Tuhan itu tiada dan alam ini tercipta secara semula jadi tanpa kita sedar. Justeru itu, pengaruh media sosial dilihat menjadi sumber utama dalam sistem nilai, pandangan alam, epistemologi, dan pemikiran anak muda (R01a & R02a, 2021).

F. Pengabaian Ibu Bapa Menangani Persoalan Akidah Anak-Anak

Pengabaian ibu bapa terhadap persoalan akidah anak-anak menjadi faktor anak-anak terpengaruh dengan fahaman ateis agnostik. Apabila ibu bapa terlalu sibuk bekerja, ia menyebabkan kurangnya pengawasan dan perhatian terhadap anak-anak, khususnya yang melibatkan soal agama. Apabila persoalan berkaitan akidah tidak dapat dijawab, mereka cuba mendapatkan maklumat daripada sumber lain. Tambahan pula pada zaman kemajuan ICT, ini memudahkan anak-anak untuk mengakses maklumat-maklumat tanpa had. Apabila ibu bapa tidak mengawasi segala pengisian maklumat yang diakses oleh anak-anak,

hal ini boleh menyebabkan anak-anak terdedah dengan pengisian-pengisian negatif seperti fahaman sesat, pemikiran salah, pornografi dan sebagainya (R03a, R05a & R07kdn, 2021).

G. Terikut-Ikut Dengan Trend Rakan Sebaya

Ateis agnostik adalah satu pemikiran yang berkembang daripada pengaruh persekitaran. Tidak semua anggota masyarakat datang dari persekitaran serta mendapat pengaruh yang baik-baik. Terdapat ahli masyarakat yang datang dari persekitaran bermasalah. Misalnya, anak-anak yang bergaul dengan rakan sebaya secara bebas tanpa pemantauan tegas daripada ibu bapa atau anak-anak yang tidak tinggal dengan ibu bapa, sama ada mereka tinggal dengan atuk dan nenek ataupun orang lain. Ditambah pula mereka tidak mendapat pendidikan agama yang betul. Maka dikhuatiri mereka akan terikut-ikut dengan trend rakan sebaya yang terdedah dan terpengaruh dengan golongan yang dianggap 'bijak pandai' dalam agama ataupun bergaul dengan golongan yang mempunyai budaya pemikiran bebas. Situasi ini akan menjadikan mereka turut terikut-ikut dalam mempersoalkan ajaran-ajaran agama yang tidak dapat dijangkau oleh akal fikiran mereka (R06pI & R07kdn, 2021).

H. Provokasi Yang Ditimbulkan Oleh Pengamal Media Bebas Terhadap Pandangan Kontroversi Pendakwah Dalam Media Sosial

Sebahagian pengamal media bebas seperti *YouTube, TikTok* dan lain-lain gemar menimbulkan provokasi berkaitan sesetengah isi yang dikongsi oleh pendakwah agama. Hal ini dinilai boleh menjadi penyumbang kepada faktor wujudnya pemikiran ateis agnostik. Input yang dibawakan oleh sesetengah penceramah boleh menampakkan agama kelihatan tidak rasional. Sebagai contoh, larangan mengamalkan zikir 'lipat bumi' ketika memandu kerana kenderaan yang dipandu akan menjadi laju, sedangkan masa untuk sampai ke destinasi, sama dengan pergerakan kereta yang tidak mengamalkan zikir lipat bumi (R13an, 2022). Pertelagahan ahli agama antara satu sama lain turut menimbulkan rasa kecewa masyarakat generasi muda serta meruntuhkan kepercayaan mereka terhadap ahli agama. Di samping itu,

terdapat sebahagian ahli agama yang tidak membuka ruang perbincangan kepada masyarakat yang ingin bertanya berkenaan persoalan akidah. Tambahan lagi, sikap sebahagian pendakwah yang hanya membahaskan soal halal haram dan sah batal sahaja tanpa menjelaskan apakah *maslahat* di sebalik pensyariatan sesuatu hukum agama boleh menyebabkan agama dipandang kolot (R03a, 2021).

I. Perbezaan Pandangan Ahli Akademik Pengajian Islam dan Ustaz-ustaz Selebriti.

Kelajuan maklumat dalam media sosial membuka ruang kepada netizen untuk mengikuti perdebatan agama antara sesama ahli akademik pengajian Islam atau sesama ustaz-ustaz selebriti. Akibat kurang halus dalam praktik *adab al-ikhtilaf* di samping pelbagai sebab lain, perbezaan pandangan ini menjadikan orang awam keliru untuk memilih pandangan yang betul. Lebih menyedihkan lagi apabila pertikaian berlaku secara terbuka di media sosial dalam suasana tiada regulasi peraturan tertentu. Ini mengakibatkan timbul pandangan yang serong terhadap sesetengah ahli akademik. Malah lebih parah ia mengakibatkan salah faham umum dalam memahami perselisihan dalam kalangan agamawan. Perbezaan pandangan ini menimbulkan salah faham golongan ateis terhadap agama. Ia menjadi punca penyebab seseorang meragui agama sehingga cenderung menjadi agnostik dan ateis. Ia mengukuhkan dakwaan golongan ateis dan agnostik bahawa kebenaran agama bukanlah sesuatu yang mutlak (*absolute*) (R06pI, 2021).

J. Tiada Sokongan Emosi

Faktor seterusnya adalah ketidakstabilan emosi dalam diri belia yang terlibat. Apabila seseorang yang rapuh dari sudut psikologinya, ditambah pula dengan masalah hidup, masalah kekeluargaan, persekitaran dan sebagainya, keadaan ini membuatkan penghargaan kendirinya menjadi rendah. Apabila penghargaan kendiri rendah, mereka mudah terpengaruh dengan apa-apa jua (termasuk fahaman, ideologi, ajaran sesat) yang boleh membuatkan rasa *self esteem* mereka meningkat (R07kdn & R08e, 2021).

K. Kesukaran Mendatangkan Bukti Kukuh Untuk Mensabitkan Kesalahan Ateis Agnostik Di Bawah Akta Jenayah Syariah

Menularnya fahaman ateis agnostik ini juga adalah kerana kekangan penguatkuasaan enakmen-enakmen agama negeri-negeri itu sendiri, selain tiadanya peruntukan khusus berkenaan kesalahan ateisme (R09su, 2021). Selain itu, sesetengah pihak berkuasa agama juga menurutnya mengalami isu pengkhususan (*specialization)* tenaga kerja dan kepakaran yang mengakibatkan terpaksa belajar semula dan memahirkan diri dengan skop kerjanya yang baru (R08e, 2021).

PERBINCANGAN DAN CADANGAN

Perbincangan dan Cadangan Mendepani Pemikiran Ateis Agnostik

Usaha menangani pemikiran ateis agnostik dalam kalangan belia perlu dilakukan secara kolektif oleh pihak berkuasa seperti Bahagian Penguatkuasaan Akidah, Bahagian Dakwah, Bahagian Keluarga dan Sosial, Bahagian Pendidikan Islam di Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS), IPTA dan IPTS, NGO Islam dan seluruh lapisan masyarakat. Cadangan pelaksanaan dibahagikan kepada enam tindakan strategik yang melibatkan pendidikan, pencegahan, pencelahan, penguatkuasaan, pemulihan dan media. Berikut ialah cadangan tindakan pelaksanaan strategik bagi mendepani elemen ateis agnostik dalam kalangan belia Islam di Negeri Selangor seperti dalam jadual 2.

Jadual 2: Cadangan tindakan pelaksanaan strategik mendepani elemen ateis agnostik negeri Selangor

Bil	Strategik	Tindakan Perlaksanaan
1.	**Pendidikan**	Membangunkan Modul Latihan Pendakwah Moden
		Memasukkan silibus pendidikan akidah anak dalam modul kursus perkahwinan
		Menambah silibus dalam Pendidikan Islam tentang bahaya ajaran sesat dan pemikiran yang menyeleweng serta hujah-hujah menolak
		Mengintegrasikan silibus agama dengan ilmu moden
		Menyediakan modul pengajian akidah yang menolak ateisme
		Memberikan kesedaran tentang kegemilangan tamadun Islam kepada remaja
2.	**Pencegahan**	Merangka skala ateis agnostik bagi tujuan dakwah, pengajian kuliah dan kaunseling
		Menyediakan *content* Islami dalam filem, drama dan klip video
		Program Pendakwah Millennium; ❖ Menaik taraf pendekatan uslub dakwah ❖ Meraikan bahasa kontemporari ❖ Tingkatkan kesatuan dalam kalangan pendakwah

		Kursus Kemahiran Keibubapaan ❖ membina psikologi positif ❖ Membina ketahanan mental anak ❖ menerapkan prinsip beragama serta memantau perkembangan akidah anak ❖ menjadi pendengar yang baik
3.	**Pencelahan**	Membangunkan Sistem yang mengurus pengajian di masjid agar menjawab isu-isu akidah kontemporari
		Membuat Penyelidikan Lanjutan
4.	**Penguatkuasaan**	Melaporkan kepada Penguatkuasa Undang-Undang Jenayah Syariah dan Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia Malaysia
		Memperkukuhkan struktur pentadbiran jabatan agama
5.	**Pemulihan**	Mewujudkan klinik akidah yang bertujuan menjawab persoalan asas tentang Islam. Mewujudkan dana khas untuk membiayai; 1.Pembangunan modul pemulihan akidah 2.Aktiviti amar makruf nahi mungkar
6.	**Media**	Mewujudkan pasukan pemantau media sosial Perkasakan media JAIS/MAIS Perbanyakkan penerangan dan kreativiti media baru Mewujudkan *cybertroopers* Jabatan Agama Islam

RUMUSAN

Ateis agnostik adalah satu pemikiran yang menolak agama, menafikan kewujudan Tuhan dengan menimbulkan keraguan ini memberikan ancaman terhadap akidah umat Islam terutama kepada generasi muda. Ianya bertitik tolak daripada kejahilan terhadap agama selain daripada faktor persekitaran yang mendorong seseorang terperangkap dalam polemik pemikiran ateis agnostik. Dalam konteks masyarakat Malaysia pada hari ini khususnya di Selangor, elemen pemikiran ateis agnostik berada pada tahap sederhana rendah. Walau bagaimanapun, hal ini tidak boleh dipandang ringan kerana ianya bersangkutan dengan akidah Islam dan menjadi nukleus kepada pemikiran tidak beragama seperti humanisme dan liberalisme. Ateis agnostik bukanlah suatu pemikiran baharu malah telah berakar umbi sejak zaman Yunani yang dikenali sebagai gerakan Sofis. Ia berkembang sehingga hari ini dalam wajah baharu seperti New Atheism. Idea yang tercetus di Barat ini mempengaruhi pemikiran belia Islam dewasa ini akibat ledakan teknologi maklumat.

Justeru, permasalahan ateis agnostik dalam kalangan belia ini perlu ditangani oleh semua pihak. Sikap menuding jari kepada orang lain hendaklah dielakkan. Semua pihak termasuk ibu bapa, masyarakat, aktivis dalam NGO Islam, pegawai Jabatan Agama Islam Negeri, pendidik di sekolah dan masjid, para pendakwah bebas dan pendakwah selebriti hendaklah memainkan peranan, mengambil tanggungjawab bersepadu dan saling bekerjasama memberikan kefahaman yang betul tentang akidah Islam. Semua pihak perlu mengambil peluang menggunakan media sedia ada untuk membetulkan kefahaman dan kepercayaan anak-anak muda dan belia agar mereka kembali kepada fitrah. Pihak berwajib perlu mengambil pendekatan yang serius terhadap isu-isu penyelewengan akidah dengan menggerakkan seluruh jentera secara bersepadu.

Kesimpulannya, pemikiran ateis agnostik bukan sekadar isu individu tetapi berakar kepada faktor sosial, psikologi dan pendidikan. Oleh itu, pendekatan yang holistik diperlukan bagi membendung pemikiran ini, termasuk memperkukuhkan pendidikan akidah, memperbaiki komunikasi antara ibu bapa dan anak-anak serta meningkatkan

pemantauan terhadap interaksi dalam media sosial. Kajian ini memberikan wawasan yang berguna kepada pihak berkepentingan dalam merangka dasar dan langkah-langkah yang lebih berkesan bagi menangani cabaran ini secara menyeluruh.

PENGHARGAAN

Kajian ini adalah sebahagian daripada hasil Penyelidikan Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) bertajuk Kajian elemen ateis agnostik dalam pemikiran belia di negeri Selangor (MAIS/SPPS/BPY/600-7/2/20(2)). Penghargaan setinggi-tingginya kepada Bahagian Penguatkuasaan Akidah Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS) yang telah bekerjasama dalam penyelidikan ini.

RUJUKAN

Abd al-Rahman Badawi. (1980). *Min Tarikh al-Ilhad fi al-Islam*. Bayrut: Muassasah al-'Arabiyyah.

al-Aṣfahānī, al-R. (2006). *Kitāb al-Dharīʿah ilā Makārim al-Sharīʿah [The path to virtue: The ethical philosophy of al-Rāghib al-Aṣfahānī]* (M. Y. Alli, Trans. & Ed.). Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

al-Attas, Muhammad Naquib (1990). *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Petaling Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM).

al-Attas, S. M. N. (1988). *Islam and secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

al-Biqāʿī, I. ibn ʿU. (2006). *Tanbīh al-Ghabī ilā Takfīr Ibn ʿArabī* (M. al-Kawtharī, Ed.1). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (2015). *Al-Munqidh min al-Ḍalal wa al-Mafsih bi al-Ahwal*. Beirut: Dar al-Minhaj.

al-Jurjani, Ali bin Mohamad al-Syarif. (2000). *Kitab al-Ta'rifaat*. Cetakan ke-3. Beirut: Maktabah Lubnan.

al-Juwaynī, ʿA. M. A. (1979). *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh* (ʿA. al-Dībī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Taftazani, Sa'duddin. (2017). *Syarah al-Aqaid al-Nasafiyyah*. Mohamad Hilmi Marjunit, Anwar Yusof, Farhan Affandi (penterjemah). Selangor: Inisiatif Buku Darul Ehsan

Amiri, Sami. (2016). *Sami Al-Amiri. (2016). Mushkilat Al-Sharr wa wujud Allah – Al-Rad ala Abrz Shubuhat Al-Malahidah.* London: Takwin li al-Dirasat wa Al-Abhath.

Dawkins, R. (2016). *The God delusion* (10th anniversary ed.). London: Black Swan.

Dewan Bahasa dan Pustaka. (2010). Kamus Dewan (Edisi ke-4). Dewan Bahasa dan Pustaka. (https://library.mosti.gov.my/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=23091)

Faisal. (2017). Agnostisisme Modern. *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid* . 20:1. 22-30.

Hume, D. (1779). *Dialogues concerning natural religion* (D. Coleman, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511808449

Ibn Hanbal, A. (2021). *al-Radd ʿala al-Zanādiqah wa al-Jahmiyyah fīmā shakkat fīhi min mutashābih al-Qurʾān wa taʾawwalatihi ʿala ghayr taʾwīlih* (W. A. Sayf, Ed.). al-Manṣūrah, Miṣr: Dār Ibn ʿAbbās li al-Nashr wa al-Tawzīʿ

Ibn Ḥazm. (1996). *Al-Faṣl fi al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*. Beirut: Dar al-Jayl.

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1995). *Lisan al-ʿArab.* Cairo: Dar Sadir.

Jabatan Perangkaan Malaysia. (2011). *Buku tahunan perangkaan Malaysia 2011 [Yearbook of Statistics Malaysia 2011].* Jabatan Perangkaan Malaysia. https://library.dosm.gov.my/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=107345

Jacobsen. (2019) https://medium.com/humanist-voices/interview-with-zarinah- abdullah-from-malaysian-atheist-and-secular-humanist-2ee9b944cd3c.

Majlis Agama Islam Selangor. (2015). *Gejala agnostik: Satu ancaman akidah*. Majlis Agama Islam Selangor. https://mais.gov.my/wp-content/uploads/2019/07/GEJALA- AGNOSTIK-SATU-ANCAMAN-AKIDAH.pdf

Mohamad Razif Mohamad Fuad, et al. (2022). *Readings on the Definition and Arguments towards Atheism Among Muslim Theologians and Philosophers*. Afkar: Jurnal Akidah Dan Pemikiran Islam 24 (1):343-80.

Muhamad Faisal Ashaari and Siti Hanisah Sabri. (2018). *Journal of Islamic Social Sciences and Humanities*, "Perbincangan Berkaitan Agama Dan Ketuhanan Dalam Facebook "Warung Atheist" Dari Perspektif Logik Dan Emosi", Universiti Sains Islam Malaysia, Vol. 15 (Oct.): 65-79.

Muhammad Ardani, M. R. (2020). *Fahaman Ateisme Malaysia Di Media Sosial*. Latihan Ilmiah Sarjana Muda Usuluddin. Universiti Islam Selangor.

Mustafa Mahmud. (2013). *Hiwar ma'a Sodiqi al-Mulhid*. Qahirah: Maktabah Misr.

Nielsen, Kai (2013). "Atheism". Encyclopædia Britannica.

Norsaleha Mohd Salleh, Mohd Syairawi Mohd Noor, Payilah Yama, NorHafizah Mohd Haridi, Abu Zaki Ismail, & Hamidun Mohd Husin. (2018). *Pandangan sarjana Islam terhadap isu traumatik belia berisiko liberal di Malaysia.* Kertas kerja dibentangkan dalam Persidangan Antarabangsa Pengajian Islamiyyat (IRSYAD 2018), Universiti Islam Selangor (UIS).

Prayogo, T. I., & Fathurrizka, H. (2019). Ateisme dalam Perspektif Barat dan Timur. Kalimah: *Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, 17(1), 105-120.

WIN-Gallup International. (2012). Global index of religiosity and atheism. WIN-Gallup International. https://www.uvm.edu/~rsingle/stat211/data/extra/Gallup-International- Religion+Atheism-2012.pdf

R01a. Temu bual dijalankan pada 2021.

R02a, Temu bual dijalankan pada 2021.

R03a, Temu bual dijalankan pada 2021.

R05a, Temu bual dijalankan pada 2021.

R06Pi, Temu bual dijalankan pada 2021.

R07kdn, Temu bual dijalankan pada 2021.

R08e, Temu bual dijalankan pada 2021.

R09su, Temu bual dijalankan pada 2021.

R12an, Temu bual dijalankan pada 2022.

R13an, Temu bual dijalankan pada 2022.

THE BENEFICIARY ACCOUNTABILITY PRACTICES ENHANCE THE NON-PROFIT ORGANIZATIONS SOCIAL PERFORMANCE: EVIDENCE FROM MALAYSIA

Dr. Norraini Nordin

THE BENEFICIARY ACCOUNTABILITY PRACTICES ENHANCE THE NON-PROFIT ORGANIZATIONS SOCIAL PERFORMANCE: EVIDENCE FROM MALAYSIA

Norraini Nordin*

Sektor Pembangunan Sosial, Majlis Agama Islam Selangor (MAIS), Shah Alam, Selangor
**Corresponding author*: nomi@mais.gov.my

ABSTRACT

The non-profit organizations become the crucial partner to government in achieving the Sustainable Development Goals. Despite of its crucial role, the stakeholders of the non-profit organizations demanding the non-profit organizations to be transparent in operationalizing their social missions and criticize for its shortcomings in social performance. Thus, this study examines the influence of beneficiary accountability practices on the social performance of non-profit organizations in Malaysia. This study utilizes partial least squares structural equation modelling (PLS-SEM) with data collected from 228 Non-profit organizations managers. The analysis revealed a significant positive relationship between beneficiary accountability practices and social performance. The empirical evidence underscores the beneficiary accountability practices will align the non-profit organizations activities by prioritizing the community needs through active beneficiaries' participation and program evaluation. Thus, Malaysian Non-profit organizations could redefine beneficiary accountability practices as a dynamic process rather than a compliance exercise. Therefore, Malaysian non-profit organizations can amplify their role in community social development, particularly in addressing rural-urban poverty disparities. This research contributes actionable insights for policymakers, Non-profit organizations leaders, and funders seeking to optimize social impact in resource-constrained, culturally diverse contexts.

Keywords: *social performance, beneficiary accountability, non-profit organizations*

INTRODUCTION

The United Nations estimates that approximately there are 95 million people endure extreme poverty worldwide. This global challenge is supported by Malaysia's Department of Statistics which reported around 645,000 citizens within the B40 low-income category in Malaysia (DOSM, 2023). The statistics prove that there are still socioeconomic disparities exist, and it hinders progress toward achieving the Sustainable Development Goal (SDG) by 2030. Increasingly, the governments begin to partner with non-profit organizations to develop better programs and approaches to enhance poverty locally or globally. Hence, the non-profit organizations become the crucial partner to government in achieving the SDG.

The Non-profit organizations refer to a foundations, charities, or non-governmental organization (Ebrahim, 2003; Salamon & Anheier, 1992). Each country has its own way to govern and define the non-profit organization. In Malaysia, the non-profit organisations consist of various terms and forms such as societies, associations, clubs, organisations, and charities, Lembaga. This is because, in Malaysia, there are several laws that govern the non-profit organisations, such as the Societies Act and the Income Tax Act. To lustrate, in section 44(C) of the Income Tax Act 1967 define a non-profit organisation as an organisation that is not operated or run for profit-seeking purposes and provides social services such as a hospital, university, society, or institution. The non-profit organizations in refers to the organisation that establishes to provide social services, and it is not distributed its surplus funds to the stakeholders.

In Malaysia, the government there are 79,016 non-profits registered under several regulators in Malaysia such as Registrar of Societies and Office of the Commissioner of Sports (Perai, 2019) with annual donations for non-profit organizations totalled approximately RM$34 billion in 2017 (Bank Negara Malaysia, 2018). Hence, the stakeholders have demanded non-profits to focus on their social performance due to the increasing number of non-profit organisations with substantial donations.

The subsequent sections are statement of problem, research objective, scope of study, and literature review. Follows by method, results, discussion, implication and conclusion.

PROBLEM STATEMENT

In recent years, non-profit organizations are demanded to enhance their social performance, but they encounter various challenges. The main issues on their social performances were ineffective social service quality and the inability to achieve the stipulated social objectives. The first issue is ineffective social service quality. For instance, there were over 50% of non-profit organizations were reported to have an unsatisfactory quality and lack of activities and there were less than 20% of participants for poverty alleviation programs conducted by non-profit organizations (Jabatan Audit Negara, 2019).

The last issue of non-profit organizations' social performance was their failure to meet the defined social objectives. For example, 70% of beneficiaries reported no significant improvement in their living conditions after participating in the programs (Jabatan Audit Negara, 2019). This was due to insufficient emphasis by non-profit organizations on the needs and perspectives of beneficiaries in planning (Mohd Noor et al., 2017).

On top of that, the stakeholders including donors, beneficiaries, and regulatory bodies are increasingly demanding the non-profit organizations to be transparent in their operation for better social performance (Nordin et al., 2022). This demand had put pressure on the non-profits organizations to adopt beneficiary accountability practices (Mohd Noor et al., 2017). The beneficiary accountability practices, such as community-led impact assessments and public disclosure of outcomes, not only align non-profit organizations activities with stakeholder expectations but also ensure resource allocation (Jiao, 2020). However, it was observed that beneficiary accountability practices were inadequately developed and needed to pay attention (Agyemang *et al.*, 2017; Yasmin *et al.*, 2021;Osman & Agyemang,

2020). Adding to that, the influence beneficiary accountability remains underexplored, particularly in developing nations like Malaysia.

Therefore, it is an urgency to enhance non-profit organizations social performance because it could lead to possible loss of government contracts, funding, and other resources for non-profits and the risk of wasting public monies (Chen et al., 2019). Therefore, it is crucial to examine the influence of beneficiary accountability practices to enhance social performance of non-profit organizations.

RESEARCH OBJECTIVE

This study utilizes the stakeholder theory that non-profit organizations accountable to various stakeholders and it will achieve the social objectives when their decisions align with the interests of all stakeholders including the community. Therefore, the research objective is to investigate the beneficiary accountability practices influencing social performance of non-profit organisations in Malaysia. Then, the research question is do beneficiary accountability practices positively associated with the social performance of non-profits in Malaysia. Thus, this study offers two contributions. The first contribution is the study will provide the empirical evidence that link the beneficiary accountability practices in enhancing social performance. The second contribution is the study offers an actionable insight for refining beneficiary accountability frameworks in developing countries especially Malaysia.

SCOPE OF THE STUDY

This study focuses on Malaysian non-profit organizations, defined according to Salamon and Anheier (1992) and the Malaysian Income Tax Act of 1967. Non-profit organization is any registered organization under Malaysian authorities that provide social services, and it does not distribute surplus funds. Non-profits operating outside Malaysia are excluded. The research is confined to examining beneficiary accountability practices influencing social performance only.

LITERATURE REVIEW

Beneficiary Accountability Practices.

The beneficiary accountability in non-profit organizations refers to the practices to ensuring responsibility and transparency of the organisations toward its beneficiaries (Ebrahim, 2003; Benjamin, 2013). Furthermore, recent research has highlighted how beneficiary accountability practices have shaped the social performance. For instance, (Dewi et al., 2019) identified beneficiary accountability practices by grassroots like informal meeting and action-oriented engagement which prioritize beneficiary self-reliance have improved social performance. Similarly, (Yasmin et al., 2021) found that the practice in getting beneficiary feedback has strengthen accountability and has positive impact on social outcome.

Table 1 outlines the three types of beneficiary accountability practices for non-profit organizations: (1) information sharing, (2) active beneficiaries' involvement, and (3) program impact assessment. The first beneficiary accountability practice is information sharing, which non-profit organizations communicate openly and transparently with their stakeholders by sharing information. This information sharing is where non-profit organizations inform stakeholders with relevant and timely updates about the program plan, activities, goals, and program outcomes. The information sharing practice is essential for non-profit organizations to establish a trust toward the beneficiaries and it will give a positive impacting social performance (Han & Hong, 2019).

The second beneficiary accountability practice is participation of beneficiaries. Non-profit organizations utilize the beneficiaries participation by getting feedback and dialogue from the beneficiaries in creating programs that tailored to their specific needs and preferences (Ebrahim, 2003). The active participation will empower the beneficiaries, increases the program's relevance, and improves the chances of achieving desired social outcomes (Agyemang et al., 2017; Dewi et al., 2019). The third beneficiary accountability practice is program evaluation. Program evaluation is systematic and objective

appraisal of a activities and program's efficacy, efficiency, and impact. The practice of evaluating the program will help the non-profit organization to gather and analyze data to determine the achievement of activities and programs and to identify the areas for improvement (Ebrahim,2003). Additionally, program evaluation can help non-profit organizations to make decision, show the accountability to stakeholders, and improve social program (Bryan *et al.*, 2021; Ebrahim, 2003).

Table 1: Beneficiary Accountability Practices

Instrument	Item	Reference
Reporting	Information Sharing	Ebrahim, 2003; Hu *et al.*, 2020
Participation	Dialogue	Ebrahim, 2003
Participation	Feedback	Dewi *et al.*, 2019; Ebrahim, 2003
Evaluation	Program Evaluate	Ebrahim, 2003; Hyndman & McConville, 2017

Since beneficiaries directly benefit from the non-profit organizations' activities and programs, the practices of sharing information, beneficiary involvement, and program assessment enables non-profit organizations to ensure accountability and achieve the social performance.

Social Performance Indicators

In recent years, there are rapid growth of non-profit organizations with substantial donations have resulted in growing pressure from various stakeholders for non-profit organizations to pay attention to on the social performance. The central issues of non-profit organizations' social performance are mission drift, unsatisfactory social service quality, and the inability to achieve the stipulated social objectives (Jiao, 2020; Rouault & Albertini, 2022). In Malaysia, the social performance refers to social development, social aids, humanitarian aid, and environmental (Cheah et al., 2019). Additionally, (Mohd Noor et al., 2017) defined it as the extent of the non-profit organization achieve

its social objectives. Thus, social performance in non-profit organizations represents the extent to which non-profit organizations achieve its social objectives such as humanitarian aids and financial aids.

Unlike business or for-profit organizations, the performance is often quantified through financial performance. The non-profit organizations evaluate its performance based on social value creation and accountability. Thus, several studies suggested to use social performance indicators in measuring the performance of the non-profit organizations. The social indicators assist in aligning non-profit organizations activities (Costa & Andreaus, 2020) and it helps to track and assess programs and activities outcome (Benjamin, 2013; Lee & Clerkin, 2017). The social performance indicators are multidimensional construct consist of output and outcome indicators. First social indicators are output indicators that measure the immediate and short term outcome and the quantified products or services from non-profit organisation programs or activities (Hyndman & McConville, 2018), such as the number of people receiving aids, the number of food distributed, and client satisfaction. Second social indicators are outcome indicators that measure the longer-term outcome or impact on beneficiaries from the programs and services. Outcome indicators focus on services' quality and the impact on beneficiaries (Benjamin et al., 2022; Yu et al., 2022) such as improvements in beneficiaries' well-beige such as health and education.

Similarly, as mentioned by previous study that the non-profit organization are focusing on the well-being of the beneficiaries and client-focused performance the suitable framework. The client-focused performance framework combined outcome and output indicators that reflect sustained beneficiary well-being (Jiao, 2020). Hence, the social performance indicators in this study are output and outcome from the activities and programs conducted by the non-profit organizations. Subsequent sections explain the research methodology of the study.

Beneficiary Accountability Practices Linked to Social Performance.

Beneficiary accountability defined as a Non-profit organization's commitment to addressing beneficiary needs through participatory engagement, which it serves as a catalyst for enhancing social performance by aligning interventions with community priorities (Dewi et al., 2019). Previous study demonstrated a direct correlation between accountability practices to program outcome such as participatory budgeting and public impact reporting in South African Healthcare non-profit organizations (Van Zyl et al.,2019). They found that the practice of integrating the beneficiary feedback into resource allocation has reduced social service duplication by 22%, and it help to reallocate savings to underserved regions. Likewise, (Hersberger.L, 2020) found that the European non-profit organizations instituting beneficiary monitoring systems have achieved 34% higher mission alignment, as the iterative feedback loops enabled rapid recalibration of services to emerge needs, such as mental health support during economic crises. These findings highlight the beneficiary accountability practice transforms the static compliance into dynamic and adaptive governance, where transparency and responsiveness become drivers of both better social performances.

Thus, beneficiary accountability practices represent a paradigm shift in non-profit organizations governance and it redefined beneficiaries as co-creators rather than passive recipients of the programs. Non-profit organizations can align their operations with grassroots realities, optimize resource efficiency, and build enduring trust from all critical shareholders especially beneficiaries by institutionalizing beneficiary accountability practices. In which it enhances its social performance (Dewi et al., 2019). Hence, this study hypothesizes the following:

H1: The beneficiary accountability practices are positively associated the social performance of Malaysia's non-profit organizations.

METHODOLOGY

Data

This study employed a deductive research approach rooted in the positivist paradigm, utilizing quantitative methods to empirically examine the relationship between beneficiary accountability mechanisms and social performance in Malaysian Non-profit organizations. Positivism was selected for its emphasis on objective, measurable phenomena, aligning with the study's focus on standardized metrics such as service outputs and beneficiary outcomes (Creswell, 2018). Data were collected in 2022 through structured surveys distributed to 228 managers of Non-profit organizations registered with Malaysian regulatory bodies, including the Registrar of Societies (ROS) and Labuan Financial Services Authority.

The sampling frame targeted organizations engaged in social services such as education, healthcare, and poverty alleviation, ensuring relevance to the research objectives. Surveys were administered via email and Google Forms, yielding 229 responses (50.66% response rate). Independent t-tests confirmed no significant differences between early and late respondents across key variables.

Additionally, the study uses two tests to determine non-response bias. First test is independent t-tests, the study divides male and female respondents into two groups to determine non-response bias as shown in Table 2.

Table 2: The Independent Sample t-Test Results

	Response	n	Mean	SD	Levene's Test for Equality of Variances		t-test for Equality of Means	
					F	Sig. (p-value)	t	Sig. (p-value)
Beneficiary Accountability	Female	36	4.01	.262	2.956	.087	1.614	.108
	Male	192	4.22	.462				
Social Performance	Female	36	4.08	.572	.091	.763	1.721	.087
	Male	192	4.16	.382				
	Female	36	4.04	.408				

The results in Table 2 shows that no significant variables (beneficiary accountability practices and social performance) between male and female. Thus, the homogeneity of variances premise has not been violated. Second test is common method variance was assessed using Harman's single-factor test, revealing minimal bias (12.664% variance), well below the 50% threshold (Podsakoff et al., 2003). After gone through the data screening and cleaning, the study confirm that the data is suitable for structural equation modelling (SEM).

Based on demographic analysis, there were gender disparities with 84% of senior management roles occupied by men and majority of the managers predominantly fell within the 41–50 age representing 39% of respondents. There finding supported by previous study (Kamaruddin & Mazna, 2015). They found that there was a cultural norm on leadership trends in in Malaysia. Also, majority of the respondents (77%) were registered as societies and 60.1% operated on annual budgets below RM100,000. This finding showed most of Malaysian non-profits were small-scale non-profit organization with limited financial resource. Despite fiscal limitations, the study found that top three Malaysia non-profit organizations' social objectives were aiding marginalized communities (e.g., Indigenous groups, urban poor), rural poverty reduction, addressing disparities where rural poverty rates.

In conclusion, the data illuminate the Malaysia non-profit organization were small, community-centric organizations with it highlighted the critical role of non-profit organizations in addressing localized inequalities. However, there was a gender imbalance in Malaysian non-profit organizations that signalling the need for policy interventions to promote inclusive governance, such as funding incentives for Non-profit organizations with gender-diverse boards.

Measurement

This study utilised the PLS-SEM for assessing structural equation models and performed several tests to determine the reliability and validity of the constructs. Table 2 lists the results of the test. The first test is to test internal consistency. The analysis shows that composite reliability (CR) values ranged from 0.813 to 0.886 and Cronbach's

Alpha values ranged from 0.741 to 0.870, indicating good internal consistency across the constructs.

Next, is the second test to test validity, the outer loading values ranged from 0.622 to 0.892, which exceeded the required factor loading of 0.60 and each construct's extracted average variance (AVE) score was from 0.516 to 0.819. The results show that the data was in good convergent validity and met the minimum required value. The last test is evaluating the discriminant validity of the constructions.

Table 3: Measurement Model

Indicator	Construct	Convergent Validity		Internal Consistency Reliability	
		Loading	AVE	(CR)	α
		(>0.6)	(>0.5)	(0.6-0.9)	(0.6-0.9)
BA1 Share Programs and activities information	Beneficiary Accountability Practices	0.805	0.527	0.847	0.773
BA2 Collecting Feedback		0.668			
BA3 Beneficiaries' participation		0.617			
BA4 Evaluates the achievement of the programs and activities		0.732			
BA5 conducted Informal discussion		0.790			
SP1 The number of services and products increased	Social Performance	0.760	0.516	0.881	0.844

SP2 The number of beneficiaries increased		0.740			
SP3 Reputation		0.754			
SP4 Positive Feedback		0.641			
SP5 Give benefits to beneficiaries		0.622			
SP6 Achieve social objectives		0.727			
SP7 Improve Services/ products		0.771			

Based on the tests, the constructions met all the criteria measurement models and fulfilled all the requirements.

RESULTS AND DISSCUSSION

This section answers the research question: Do beneficiary accountability practices positively associated with the social performance of Non-profit organizations in Malaysia*?* The study operationalizes beneficiary accountability as a multidimensional construct comprising five core practices: (1) information sharing, (2) beneficiaries participatory, and (3) program evaluation. Through structural equation modelling (SEM), the analysis empirically validates a positive significant relationship between beneficiary accountability mechanisms and social performance ($\beta = 0.684$, p-value <0.001), with a robust t-value of 4.382 confirming statistical significance. The strong path coefficient ($\beta = 0.684$) supported the hypothesis that beneficiary's accountability practices have positive significant associated with the social performance of non-profit organizations in Malaysia. Thus, it affirms that beneficiary's accountability practices such as information sharing, participatory decision-making, and program evaluations—predictably enhance Malaysian non-profit organizations' social performance.

As conclusion, the beneficiary accountability practices that align with a principle central to stakeholder theory (Freeman, 2011), in which non-profit organization prioritize beneficiary in its operations. This current study aligns with previous study findings such as non-profit organizations adopting open-data platforms to disclose program outcomes enable beneficiaries to verify impact claims, fostering trust and collaborative problem-solving (Ebrahim, 2003). Similarly, beneficiary participatory in budgeting forums have empowered marginalized groups to allocate resource and directly addressing unmet needs identified through feedback loops (Dewi et al., 2019). Also, this finding supported by previous study such as Bryan et al. (2021) and Hilhorst et al. (2021). Based on the finding, it been empirical evidence that by embedding beneficiary accountability practices such as feedback into program planning could help Malaysian non-profit organizations to enhance its social performance.

IMPLICATION AND LIMITATION

The findings highlight that the beneficiary accountability practice consist of information sharing, beneficiary participation, and program evaluation are not merely accountability tools but a transformative practice that redefine how Malaysian Non-profit Organizations engage with stakeholders. Non-profit organizations that implement beneficiary-centric practices will mitigate the challenges like mission drift and achieving social objectives. This challenges which often stem from misaligned incentives between funders and communities (Bryan et al., 2021). The strong positive relationship ($\beta = 0.684$, p-value < 0.001) between beneficiary accountability practices and social performance aligns with stakeholder theory, which posits that organizational success hinges on addressing the interests of all stakeholders, particularly marginalized groups (Freeman, 2011). This study advances prior work by demonstrating that accountability practices is not a static compliance action but a dynamic process to enhance social performance.

The Malaysian non-profit organizations operate within a complex socio-cultural framework, where rural-urban disparities and entrenched communal hierarchies necessitate tailored beneficiary accountability strategies. Non-profit organizations must have efficient governance to enhance their social performance by implementing beneficiary accountability practices including being responsiveness and active engagement with beneficiaries. This accountability practices are important to ensure non-profit organizations responsible on their actions and achieve the social objective.

Non-profit organizations can implement several approaches that linked the beneficiary accountability practices and stakeholder engagement to improve social performance. For example, establishing a clear governance structure that promotes transparency and participation in decision-making processes. Besides, non-profit organizations can enhance beneficiary accountability practices by aligning organisational strategies and social activities that prioritize the beneficiary expectations and priorities. By implementing these approaches, non-

profit organizations can gain the trust and confidence of their stakeholders, leading to better social performance.

Then, non-profit organizations' management may strengthen accountability relationships with downward stakeholders. Traditionally, non-profit organisations have traditionally applied approaches that were incompatible with their culture and capacity, and their vision and goals differ from those of for-profit businesses and that create challenges leading to social performance issues. There are several evaluation methods to improve social performance such as the Logic Model. The model links between inputs, processes (activities), and outputs, where the organisation plans its requirements inputs and the process of transporting supplies (activities) to provide social service (outputs) and been applied (N. Mohd Noor et al., 2017)) & (Yu et al., 2022).

Nevertheless, policymakers could offer an incentive to non-profit organizations such as allocating grants for community-led monitoring tools. Malaysian non-profit organizations can enhance both legitimacy and social performance by bridging global accountability standards with localized practices, while transforming socio-cultural complexities from barriers into enablers of equitable development. For that reason, Malaysian non-profit organizations could adopt hybrid accountability frameworks combining formal practice (e.g., digital transparency information sharing portals) and informal practices (e.g., community dialogues) to balance funder compliance with beneficiaries needs. Whereas, policymakers could incentivize participatory governance by linking funding eligibility to benchmarks like beneficiary board representation or public impact disclosures, while subsidized training programs (e.g., participatory rural appraisal) can empower small Non-profit organizations with limited resources.

No study without weaknesses, the study's focus on managerial perspectives may overlook grassroots beneficiary experiences. Future research should triangulate data with beneficiary surveys and qualitative research to capture disparities between institutional reporting and lived impacts.

CONCLUSION

Beneficiary accountability practices transcend procedural compliance, emerging as a transformative ethos that redefines Malaysian non-profit organizations as equitable partners in sustainable development. This study confirms that institutionalizing beneficiary accountability practices such as beneficiaries participatory in decision-making and beneficiary-led evaluations enhances social performance. By shifting from a "doing for" to a "doing with" paradigm, non-profit organizations align interventions with grassroots realities, fostering co-ownership and dismantling power imbalances inherent in traditional aid models.

In conclusion, beneficiary accountability is the linchpin of a non-profit organizations' legitimacy and efficacy in Malaysia's pluralistic landscape. By embedding these practices into non-profit operational, the non-profit organizations can navigate resource constraints and cultural complexities, transforming into agile, community-driven entities.

ACKNOWLEDGEMENT

The authors would like to acknowledge the support of Majlis Agama Islam Selangor, whose funding made this work possible.

REFERENCE

Agyemang, G., O'Dwyer, B., Unerman, J., & Awumbila, M. (2017). Seeking "conversations for accountability": Mediating the impact of non-governmental organization (NGO) upward accountability processes. *Accounting, Auditing and*

Accountability Journal, *30*(5), 982–1007. https://doi.org/10.1108/AAAJ-02-2015-1969

Bank Negara Malaysia. (2018). *National Money Laundering (ML) & Terrorism Financing (TF) Risk Assessment (NRA) 2017*.

Benjamin, L. M. (2013). The Potential of Outcome Measurement for Strengthening Nonprofits' Accountability to Beneficiaries. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, *42*(6), 1224–1244. https://doi.org/10.1177/0899764012454684

Benjamin, L. M., Ebrahim, A., & Gugerty, M. K. (2022). Nonprofit Organizations and the Evaluation of Social Impact: A Research Program to Advance Theory and Practice. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*. https://doi.org/10.1177/08997640221123590

Bryan, T., Robichau, R., & L'Esperance, G. (2021). Conducting and utilizing evaluation for multiple accountabilities: A study of nonprofit evaluation capacities. *Nonprofit Management and Leadership*, *31*(3), 547–569. https://doi.org/10.1002/nml.21437\

Cheah, J., Amran, A., & Yahya, S. (2019). Internal oriented resources and social enterprises' performance: How can social enterprises help themselves before helping others? *Journal of Cleaner Production*, *211*, 607–619. https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2018.11.203

Chen, J., Jiao, L., & Harrison, G. (2019). Organisational culture and enterprise risk management: The Australian not-for-profit context. *Australian Journal of Public Administration*, *78*(3), 432–448. https://doi.org/10.1111/1467-8500.12382

Costa, E., & Andreaus, M. (2020). Social impact and performance measurement systems in an Italian social enterprise: a participatory actions research project. *Journal of Public Budgeting, Accounting and Financial Management*, *33*(3), 289–313. https://doi.org/10.1108/JPBAFM-02-2020-0012

Creswell, J. W. (2018). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and mixed Methods Approaches* (Fourth Edi). SAGE Publications, Inc.

Dewi, M. K., Manochin, M., & Belal, A. (2019). Towards a conceptual framework of beneficiary accountability by NGOs: An Indonesian case study. *Critical Perspectives on Accounting*, *80*(June 2020), 102130. https://doi.org/10.1016/j.cpa.2019.102130

DOSM (2023). Department of Statistics Malaysia. Retrieved on 23 May 2023. Public Sector Open Data Portal Available: http://www.data.gov.my/

Ebrahim, A. (2003). Accountability in practice: Mechanisms for NGOs. *World Development*, *31*(5), 813–829. https://doi.org/10.1016/S0305-750X(03)00014-7

Freeman, R. E. (2011). Managing for Stakeholders. *SSRN Electronic Journal*, 1–22. https://doi.org/10.2139/ssrn.1186402

Han, Y., & Hong, S. (2019). The Impact of Accountability on Organizational Performance in the U.S. Federal Government: The Moderating Role of Autonomy. *Review of Public Personnel Administration*, *39*(1), 3–23. https://doi.org/10.1177/0734371X16682816

Hersberger-Langloh, S. (2020). A Stakeholder Perspective on the Market Orientation of Swiss Nonprofit Organizations. *Journal of Nonprofit and Public Sector Marketing*, *00*(00), 1–26. https://doi.org/10.1080/10495142.2020.1865239

Hilhorst, D., Melis, S., Mena, R., & Van Voorst, R. (2021). Accountability in Humanitarian Action. *Refugee Survey Quarterly*, *40*(4), 363–389. https://doi.org/10.1093/rsq/hdab015

Hyndman, N., & McConville, D. (2018). Making charity effectiveness transparent: Building a stakeholder-focussed framework of reporting. *Financial Accountability and Management*, *34*(2), 133–147. https://doi.org/10.1111/faam.12148

Jabatan Audit Negara. (2019). *Laporan Ketua Audt Negara 2018 (Siri 3)*.

Jiao, L. (2020). Multifaceted not-for-profit accountability: Its measurement, cultural context, and impact on perceived social performance. *Financial Accountability and Management*, *February*, 1–20. https://doi.org/10.1111/faam.12276

Kamaruddin, M., & Mazna, N. (2015). Enhancing financial accountability of Islamic philanthropic organizations through financial disclosure. *Online Journal of Research in Islamic Studies*, *2*(1), 29–42. https://doi.org/10.15364/ris15-0201-03

Larson, S. ., & Caroll, D. (2020). Does Service Provider Matter During a Pandemic? Covid-19 Cases and Deaths Among Non-profit vs. For-Profit Assisted Living Facilities in Florida. *Journal of Health and Human Services Administration; Harrisburg*, *Vol. 44*(4), 274-301.

Lee, C., & Clerkin, R. M. (2017). Exploring the Use of Outcome Measures in Human Service Non-profits: Combining Agency, Institutional, and Organizational Capacity Perspectives. *Public Performance and Management Review*, *40*(3), 601–624. https://doi.org/10.1080/15309576.2017.1295872

Mohd Noor, N., Abu Bakar Ah, S. ., & Idris, M. . (2017). The effects of customer accountability and knowledge sharing on voluntary organizations' (VOs) effectiveness: A causal path model. *International Journal of Organizational Analysis*, *25*(1), 146–159. https://doi.org/10.1108/IJOA-08-2015-0893

Nordin, N., Khatibi, A., & Azam, S. M. F. (2022). Non-profit capacity and social performance: mapping the field and future directions. In *Management Review Quarterly* (Issue 0123456789). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/s11301-022-00297-2

Osman, A. Z., & Agyemang, G. (2020). Privileging downward accountability in Waqf management. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, *11*(3), 533–554. https://doi.org/10.1108/JIABR-05-2017-0064

Perai. (2019). *Mapping the Malaysian Third Sector* (Issue September). https://storre.stir.ac.uk/bitstream/1893/31170/1/nap_final_20200515.pdf

Rouault, J., & Albertini, E. (2022). Reconciling the social sector with external accountability requirements: Lessons from stewardship theory. *Journal of Business Research*, *142*(May 2021), 485–498. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2021.12.082

Salamon, L. M., & Anheier, H. K. (1992). In search of the non-profit sector. I: The question of definitions. *Voluntas*, *3*(2), 125–151. https://doi.org/10.1007/BF01397770

Yang, C. (2020). Non-profit impact measurement and collaboration. *Pacific Accounting Review*. https://doi.org/10.1108/PAR-09-2020-0158

Yasmin, S., Ghafran, C., & Haslam, J. (2021). Centre-staging beneficiaries in charity accountability: Insights from an Islamic post-secular perspective. *Critical Perspectives on Accounting*, *75*, 102167. https://doi.org/10.1016/j.cpa.2020.102167

Yu, X., Chen, K., & Liu, J. (2022). *Exploring How Organizational Capabilities Contribute to the Performance of Social Enterprises: Insights from China*.

KAEDAH PENEBUSAN PUSAKA MUSLIM MESRA PENGGUNA DI MAIS

Mohammad Salleh Abdul Saha,
Profesor Madya Dr. Norazmi Anas
& Hamdi Rahman Mohd Yaacob

KAEDAH PENEBUSAN PUSAKA MUSLIM MESRA PENGGUNA DI MAIS

Mohammad Salleh Abdul Saha[1, 3]*, Norazmi Anas[2] & Hamdi Rahman Mohd Yaacob[3]

[1]Bahagian Dakwah dan Pemasaran, Majlis Agama Islam Selangor (MAIS), Shah Alam, Selangor
[2]Akademi Pengajian Islam Kontemporari, UiTM Cawangan Perak, Kampus Tapah, Perak, Malaysia
[3]Akademi Pengajian Islam Kontemporari, UiTM Cawangan Perak, Kampus Seri Iskandar, Perak, Malaysia
**Corresponding author:* salleh@mais.gov.my

ABSTRAK

Penebusan pusaka merupakan proses pembelian pusaka milik Baitulmal oleh waris disebabkan si mati tidak mempunyai waris atau waris tertentu (secara āsabah) yang melayakkan Baitulmal menjadi waris atas sebab hak warisan dari keagamaan yang akan diagihkan kepada umat Islam mengikut keperluan. Ia berada di bawah peruntukan Seksyen 13(1) Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955 (Akta 98) yang menjelaskan bahawa waris-waris diberi peluang untuk menebus bahagian Baitulmal. Kutipan pusaka oleh Bahagian Harta Baitulmal, Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) mengalami kemerosotan dan penyusutan dalam tempoh lima (5) tahun dari 2017 sehingga 2021 dari RM 4,316,241.87 pada tahun 2017 kepada RM 2,116,504.56 pada tahun 2021. Antara faktor utama berlakunya penurunan pendapatan pusaka MAIS ialah tunggakan bayaran tebus pusaka oleh penebus- penebus pusaka sehingga melebihi 30 bulan akibat pandemik COVID-19, kehilangan punca pendapatan dan musibah banjir. Oleh itu, objektif kajian ini untuk merangka kaedah penebusan pusaka mesra pengguna yang sesuai diguna pakai oleh MAIS. Reka bentuk kajian kualitatif menfokuskan kajian kes. Protokol temu bual semi struktur telah dilakukan terhadap empat (4) orang pakar bidang dari institusi/Universiti Awam (UA) terpilih di Malaysia berpersampelan purposif, seterusnya data-data temu bual telah dianalisis menggunakan analisis tematik. Dapatan kajian mendapati

bahawa terdapat keperluan pembangunan kaedah penebusan pusaka Muslim mesra pengguna dan kebolehgunaanya bergantung sepenuhnya kepada keperluan Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) kerana kaedah tersebut sama sahaja di seluruh pentadbiran penebusan pusaka seluruh Malaysia. Kriteria kaedah penebusan pusaka mesra pengguna yang dicadangkan oleh pakar kajian merangkumi aspek pembangunan sistem atau laman sesawang MAIN yang holistik, bersepadu, lengkap dan mesra pengguna berkaitan penebusan tersebut.

***Kata Kunci**: Kaedah, Penebusan Pusaka, Muslim, Mesra Pengguna, Majlis Agama Islam Selangor (MAIS)*

PENGENALAN

Penebusan pusaka merupakan proses pembelian pusaka milik Baitulmal oleh waris. Harta pusaka yang diwarisi oleh pihak Baitulmal disebabkan si mati tidak mempunyai waris atau waris tertentu (secara *āsabah*) yang melayakkan Baitulmal menjadi waris atas sebab hak warisan dari keagamaan yang akan diagihkan kepada umat Islam mengikut keperluan (Lembut, 2003) di bawah peruntukan Seksyen 13(1) Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955 (Akta 98) yang menjelaskan bahawa waris-waris diberi peluang untuk menebus bahagian Baitulmal. Secara umumnya terdapat tiga sebab utama Baitulmal boleh mewarisi harta pusaka iaitu:

i. Si mati tidak mempunyai waris.

ii. Si mati mempunyai waris tetapi tidak berhak menerima pusaka disebabkan berlainan agama, murtad atau pembunuh si mati.

iii. Si mati mempunyai waris tetapi tidak dapat menghabisi harta pusaka.

Menurut pandangan fuqaha, tebus pusaka atau *takhāruj* merujuk kepada penarikan diri daripada menerima harta pusaka sama ada sebahagian atau kesemuanya, dengan memberikan bahagiannya itu kepada seseorang atau beberapa orang waris lain dengan balasan

tertentu yang senilai dengannya daripada harta pusaka berkenaan atau daripada harta lain. Pihak Baitulmal menarik diri atau melepaskan haknya ke atas sesuatu harta dengan bayaran setelah dipersetujui oleh kedua-dua belah pihak (JAWHAR, 2008) yang melibatkan dua jenis harta iaitu harta tak alih dan harta alih.

PERNYATAAN MASALAH

Kutipan pusaka oleh Bahagian Harta Baitulmal, Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) mengalami kemerosotan dan penyusutan dalam tempoh lima tahun dari 2017 sehingga 2021. Data yang diperoleh dari MAIS menunjukkan bahawa kutipan atau pendapatan pusaka MAIS susut dari RM 4,316,241.87 pada tahun 2017 kepada RM 2,116,504.56 pada tahun 2021 (rujuk Jadual 1). Indera Shahril Mohd Shahid (komunikasi peribadi, 21 Jun, 2022) menyatakan bahawa dalam tempoh tiga (3) tahun terkini juga menunjukkan trend penurunan yang signifikan pendapatan penebusan pusaka MAIS antara RM 34,247.63 (2019-2020) sehingga RM136,133.48 (2020-2021).

Jadual 1: Terimaan Hasil Harta Pusaka Baitulmal MAIS Tahun 2017-2021

Tahun	Pendapatan Pusaka MAIS
2017	RM 4,316,241.87
2018	RM 2,327,682.06
2019	RM 2,286,885.67
2020	RM 2,252,638.04
2021	RM 2,116,504.56

Sumber: Bahagian Harta Baitulmal, MAIS

Antara faktor utama berlakunya penurunan pendapatan pusaka MAIS seperti dalam Jadual 1 di atas adalah tunggakan bayaran tebus pusaka oleh penebus- penebus pusaka sehingga melebihi 30 bulan akibat pandemik COVID-19, kehilangan punca pendapatan dan musibah banjir. Pandemik COVID-19 yang melanda dunia sejak tahun 2019 telah menjejaskan kewangan sesebuah negara akibat kelembapan sektor ekonomi di samping meningkatnya jumlah hutang semasa berikutan

pakej rangsangan ekonomi yang besar telah dilaksanakan bagi mengelakkan kegawatan ekonomi (Farique & Fauzi, 2021). Tahap pengangguran juga dilihat semakin meningkat saban hari akibat pembuangan pekerja bagi mengurangkan kos operasi sesebuah syarikat serta rakyat berdepan risiko hilang punca pendapatan berikutan perlaksanaan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) atau *Total Lockdown* termasuk di negara Malaysia (Hasbullah & Ab Rahman, 2020).

Lebih parah lagi, bencana banjir yang melanda negeri Selangor penghujung tahun 2021 menyebabkan kerosakan harta benda yang menjejaskan kehidupan masyarakat di negeri terbabit melibatkan lebih 10,000 buah rumah khususnya di daerah Klang, Kuala Langat, Petaling dan Hulu Selangor (BERNAMA, 2022). Situasi ini telah memberi kesan langsung kepada penebus pusaka yang hilang punca pendapatan akibat pandemik COVID-19, menanggung kerugian yang besar akibat musibah banjir diikuti tunggakan pembayaran tebus pusaka yang dipersetujui dengan pihak Baitulmal secara ansuran seterusnya menjejaskan pendapatan Baitulmal sebagai pewaris hak pusaka tersebut. Oleh yang demikian, dicadangkan kaedah mesra pengguna berkaitan proses tebus pusaka ini bagi mewujudkan situasi menang-menang bagi kedua-dua belah pihak (MAIN & penebus) demi mencapai matlamat yang diharapkan khususnya di MAIS.

OBJEKTIF KAJIAN

Objektif kajian ini untuk merangka kaedah penebusan pusaka mesra pengguna yang sesuai diguna pakai oleh Majlis Agama Islam Selangor (MAIS).

SKOP KAJIAN

Kajian memfokuskan kepada kes penebusan pusaka yang berlaku di negeri Selangor yang dikendalikan oleh Bahagian Harta Baitulmal, MAIS menjadi rujukan MAIN seluruh negara dalam usaha memperkasa institusi Baitulmal di Malaysia. Pengkaji hanya memilih

empat (4) orang pakar dalam bidang pusaka dari institusi/Universiti Awam (UA) terpilih di Malaysia sahaja.

TINJAUAN LITERATUR

Terminologi *takhāruj* berasal dari perkataan Arab iaitu *kharaja* daripada perspektif bahasa bermaksud keluar, manakala takrifan istilah merujuk ahli waris menarik diri daripada menerima bahagian harta pusaka (sebahagian atau kesemuanya) dengan memberikan bahagiannya itu kepada waris lain dengan balasan atau tanpa balasan (Awang, t.t). Kesemua mazhab menerima pakai konsep ini dalam penyelesaian konflik perwarisan dalam Islam (Ali & Ahmad, 2013). Ia memberi ruang kepada semua waris untuk membahagikan harta pusaka dengan cara terbaik serta ia sebahagian dari hukum faraid itu sendiri yang selari dengan kehendak syarak. Selain itu ia juga disamakan dengan muafakat, sulh dan persetujuan. Asas keharusannya dalam Islam yang membenarkan *al-hibah* (pemberian), *al-ibra'* (pengguguran hak) dan *al-sulh* (perdamaian). *Takhāruj* telah berlaku pada zaman Khulafa' al-Rasyidin. Abdul Rahman bin 'Auf telah menceraikan isterinya yang bernama Tumadhir binti al-Asbagh ketika beliau sedang sakit yang membawa kematiannya dan Abdul Rahman meninggal dunia ketika Tumadhir masih berada dalam *iddah*. Saidina Uthman RA telah memberi harta pusaka kepada Tumadhir bersama dengan tiga orang isteri Abdul Rahman yang lain. Pembahagian harta pusaka Abdul Rahman telah dipersetujui oleh waris-warisnya dengan bahagian Tumadhir sebanyak ¼ bahagian daripada 1/8 bahagian digantikan dengan 93,000 dinar.

Menurut Ali dan Ahmad (2013), terdapat tiga bentuk penyelesaian secara *takhāruj* iaitu (i) *Takhāruj* antara dua orang waris secara percuma atau dengan bayaran (al-Nawawi, 1992), (ii) *Takhāruj* antara seorang waris dengan waris-waris lain dengan imbalan bahagian tertentu daripada harta pusaka dan haknya dalam harta- harta lain diserahkan semuanya kepada waris-waris lain mengikut persetujuan yang dibuat seolah-olah waris yang menarik diri tidak wujud (al-Hasarī, 1992) dan (iii) *Takharuj* dengan bayaran dari harta lain yang dibuat secara sama rata sesama waris atau mengikut kadar bahagian mereka

dalam pusaka atau mengikut kadar tertentu yang dipersetujui bersama. Bahagian waris yang menarik diri akan dibahagi sama rata atau mengikut hukum faraid atau mengikut kadar sumbangan yang diberikan oleh setiap waris (al-Hasarī, 1992).

Hukum faraid telah menetapkan hak setiap waris serta bahagian mereka dalam harta pusaka. Selain daripada pembahagian secara faraid, *takhāruj* merupakan jalan penyelesaian alternatif muafakat antara waris berasaskan prinsip saling meredai dan bertolak ansur. Ia memberi peluang kepada waris-waris memilih cara penyelesaian terbaik khususnya melibatkan harta pusaka yang bernilai ekonomi dan kelangsungan hidup semua waris (Ahmad et al., 2019). Perlaksanaan *takhāruj* perlu memahami perkara berikut:

i. Penarikan diri daripada menerima harta pusaka boleh dibuat oleh seorang waris atau lebih daripada seorang. Selain itu, waris yang menerimanya pula boleh terdiri daripada seorang, lebih daripada seorang atau kesemua waris yang tinggal.

ii. Waris yang menarik diri boleh bersetuju untuk menerima balasan, imbuhan atau ganti rugi kerana tidak mengambil bahagian dalam harta pusaka atau menolak bahagiannya dengan sukarela tanpa sebarang balasan.

iii. Balasan, imbuhan atau ganti rugi boleh diberikan kepada waris yang menarik diri melalui harta waris yang menerima penolakan tersebut atau diberikan kepada waris yang menarik diri itu sebahagian daripada harta pusaka.

iv. Sekiranya waris yang menarik diri bersetuju dengan seorang, atau beberapa orang atau kesemua waris yang lain dengan bayaran tertentu, maka seolah-olah waris yang menarik diri itu telah menjual bahagiannya kepada waris lain.

v. Sekiranya waris yang menarik diri memberikan bahagiannya kepada waris lain tanpa sebarang balasan iaitu menarik diri secara sukarela, seolah-olah waris tersebut telah menghibahkan bahagiannya kepada waris yang menerima.

vi. Sekiranya seseorang waris bersetuju untuk menarik diri daripada menerima harta pusaka dengan mengambil sebahagian daripada harta pusaka, persetujuan ini tidak boleh berlaku di antara seorang dengan seorang atau dengan beberapa orang waris lain, tetapi mestilah melibatkan semua orang waris yang berhak mendapat harta pusaka tersebut.

Takhāruj berada dalam Akta 98, Seksyen 15(1) yang menyatakan "Jika pemungut berpuas hati bahawa semua benefisiari harta pusaka yang telah cukup umur dan berkeupayaan telah bersetuju antara mereka kepada cara di mana harta pusaka patut dibahagikan, pemungut boleh, selepas merekodkan dalam perintah pembahagian terma-terma persetujuan; dan persetujuan pihak-pihaknya, membahagikan harta pusaka dalam cara yang diperuntukkan oleh persetujuan melainkan ia adalah jelas kepada pemungut adalah tidak adil dan tidak saksama untuk berbuat demikian", bersambung dengan Seksyen 15(3) iaitu "Jika dua atau lebih benefisiari berhak kepada bahagian dalam mana-mana tanah yang terkandung dalam harta pusaka, pemungut boleh, atas budi bicaranya, mengambil perhatian kepada kepentingan orang yang berkenaan dan kepentingan pembangunan tanah dengan baik- (a) menguntukkan lot-lot berasingan kepada benefisiari individu".

Terdapat tiga keadaan yang boleh membatalkan pelaksanaan *takhāruj* (Awang, t.t.). Pertama, apabila tuntutan hutang melebihi daripada harta pusaka si mati yang ada dan semua waris tidak bersedia untuk membayar hutang tersebut, maka *takhāruj* dianggap batal. Kedua, apabila timbul tuntutan wasiat terhadap si mati, maka tuntutan itu boleh menyebabkan kadar sebenar bahagian ahli waris dalam harta pusaka akan berubah. Ketiga, apabila wujud seorang ahli waris yang tidak diketahui sebelum pembahagian atau pada masa *takhāruj*, kehadirannya boleh menyebabkan berlaku perubahan hak dan bahagian harta pusaka semua ahli waris berkenaan.

MAIS merupakan satu entiti pertubuhan perbadanan di bawah Seksyen 5(1) Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003. Pada 1 Mac 2005, Pentadbiran Bahagian Pengurusan Baitulmal (BPB) telah dipindahkan dari Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS) ke MAIS dan

telah disahkan oleh Mesyuarat MAIS pada 14 April 2005. Ia menepati peruntukan Seksyen 81(3) Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 bahawa MAIS berkuasa untuk mentadbir dan berhak kepada semua wang dan harta baitulmal, menguruskan dana dan harta umat Islam dalam negeri Selangor. Peranannya sebagai pengelola baitulmal menjadikan MAIS komited untuk memberikan perkhidmatan yang terbaik dan menjadi tempat rujukan utama dalam urusan pentadbiran harta pusaka orang Islam. Menurut Ibrahim et al. (2019), pada asasnya tugas MAIS adalah selaras dengan Dasar Pengurusan Hal Ehwal Islam (PHEI) Negeri Selangor dengan merujuk kepada Seksyen 7, Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 iaitu:

"Maka hendaklah menjadi kewajipan majlis untuk menggalakkan, mendorong, membantu dan mengusahakan kemajuan dan kesejahteraan ekonomi dan sosial masyarakat Islam di dalam negeri Selangor selaras dengan hukum syarak"

Pada awal penubuhannya, fungsi MAIS adalah untuk menasihati DYMM Sultan sebagaimana diperuntukkan dalam Seksyen 37 Enakmen Pentadbiran Undang-undang Islam 1952 (Enakmen No. 3 Tahun 1952) yang menyatakan seperti berikut:

"Majlis bagi pihaknya dengan kuasa dikurniakan oleh DYMM Sultan bagi sifatnya menjadi Ketua Agama Negeri ini Hendaklah menolong dan menasihatkan kepada DYMM Sultan di atas segala perkara yang berkaitan dengan Agama Negeri dan Adat Istiadat Melayu, dan hendaklah di dalam segala perkara-perkara itu menjadi kuasa yang tertinggi sekali di dalam negeri ini melainkan yang ada berlawanan dengan perkara yang tersebut di dalam Undang-undang ini"

Walau bagaimanapun, pada tahun 2003, fungsi MAIS tersebut telah dimansuhkan dan digantikan dengan Seksyen 6 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 sebagaimana berikut:

"Majlis hendaklah membantu dan menasihati DYMM berkenaan dengan semua perkara yang berhubungan dengan Agama Islam di dalam Negeri Selangor, kecuali perkara-perkara Hukum syarak dan berhubungan dengan pentadbiran keadilan, dan dalam semua perkara

sedemikian hendaklah menjadi pihak berkuasa utama di dalam Negeri Selangor selepas Duli Yang Maha Mulia Sultan, kecuali jika diperuntukkan selainnya dalam Enakmen ini ”

Visi MAIS ialah mendaulatkan syiar Islam, manakala misi MAIS pula memperkasakan ummah selaras dengan Hukum Syarak. Kedua-duanya dicapai melalui teras (i) Pengukuhan akidah, syariah dan akhlak, (ii) Pembangunan sistem sosial Islam yang dinamik, (iii) Pemantapan sumber ekonomi Islam, (iv) Pemerkasaan urus tadbir dan sistem penyampaian dan (v) Pemerkasaan dasar dan perundangan Islam. Laman sesawang MAIS telah menyenaraikan beberapa perkhidmatan yang ditawarkan pihak mereka seperti wasiat, hibah, pengamanahan, harta pusaka dan *luqatah*, wang tidak patuh syariah, wang orang berhutang, *fidayah*, *kaffarah*, sedekah, *al-riqab*, rumah pemulihan majlis, mualaf, bantuan guaman syarie dan konsultasi perundangan serta sewaan hartanah.

Oleh yang demikian, MAIS telah melakukan anjakan paradigma dengan mewujudkan Sistem e-Faraid MAIS yang merupakan sistem yang pertama seumpamanya diwujudkan oleh Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) merangkumi perkhidmatan pengurusan harta pusaka secara atas talian, kalkulator pengiraan secara faraid dan pengurusan fail serta pelaporan untuk pegawai yang mengurus (https://mais.gov.my/agensi-dan-anak-syarikat-mais/). Terdapat empat perkhidmatan utama yang disediakan oleh pihak Baitulmal MAIS iaitu (i) Permohonan penebusan harta pusaka baitulmal, (ii) Permohonan pembelian harta pusaka baitulmal, (iii) Permohonan harta pusaka tiada waris dan (iv) Permohonan mengurus pembahagian harta pusaka. Maka, kajian memfokuskan permohonan penebusan harta pusaka Baitulmal MAIS. MAIS telah menyenaraikan lapan syarat utama permohonan tersebut (https://efaraid.mais.gov.my/permohonan-penebusan-harta-pusaka-baitulmal/) iaitu:

i. Pemohon adalah waris kepada si mati atau pentadbir yang telah dilantik oleh Mahkamah atau Jabatan Ketua Pengarah Tanah dan Galian (JKPTG).

ii. Kategori waris adalah mengikut keutamaan seperti berikut:

- Waris *Aṣḥābul Furūḍ* (isteri, suami, ibu, bapa, anak kandung, saudara seibu, saudara seibu sebapa atau saudara sebapa)
- Waris *Dhawī al-Arḥām* (Contoh: anak lelaki kepada saudara seibu sebapa perempuan)
- Anak tiri / anak tak sah taraf
- Anak angkat / anak susuan
- Waris melalui sebab perkahwinan
- Waris si mati yang bukan beragama Islam; dan
- Mana-mana individu yang mempunyai kepentingan seperti kes jual beli sebelum kematian.

iii. Pemohon hendaklah berusia 18 tahun ke atas pada tarikh permohonan.

iv. Pemohon mestilah mempunyai latar belakang kewangan yang memuaskan.

v. Pemohon perlulah mengemukakan dokumen yang lengkap dan sah kepada MAIS semasa mengemukakan permohonan. Pemohon hendaklah mendapatkan akuan persetujuan daripada waris-waris si mati untuk menebus hartanah milik Baitulmal kecuali pemohon adalah Pentadbir.

vi. Pemohon perlulah akur dan bersetuju dengan nilaian yang akan ditetapkan oleh MAIS atau mana-mana nilaian yang diiktiraf oleh MAIS.

vii. Pemohon perlulah bertanggungjawab menguruskan sendiri segala proses teknikal seperti pindahmilik, *consent* dan sebagainya di agensi berkaitan dengan harta yang ditebus, setelah selesai pembayaran di MAIS.



Rajah 1: Sistem Bayaran Online e-MAIS

METODOLOGI

Reka bentuk kajian kualitatif menfokuskan kajian kes berkaitan penebusan pusaka Muslim di MAIS. Instrumen temu bual semi struktur telah digunakan terhadap empat (4) pakar bidang dari institusi/Universiti Awam (UA) terpilih di Malaysia sahaja melibatkan Pejabat Mufti Negeri Selangor, Jabatan Ketua Pengarah Tanah dan Galian (JKPTG) Negeri Selangor, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) dan Tetuan Termizi & Co. persampelan purposif (Rujuk Jadual 2). Data-data temu bual dianalisis menggunakan analisis tematik dengan tiga (3) tema utama iaitu (i) Keperluan Kaedah Penebusan Pusaka Mesra Pengguna, (ii) Kriteria Kaedah Penebusan Pusaka Mesra Pengguna dan (iii) Kebolehgunaan Kaedah Penebusan Pusaka Mesra Pengguna.

Jadual 2: Demografi Peserta Kajian

Peserta Kajian	Latar Belakang	Pendekatan
PK1	Mufti negeri Selangor & berkepakaran dalam bidang syariah	Bersemuka
PK2	Ketua Penolong Pengarah JKPTG negeri Selangor	Atas Talian
PK3	Pensyarah kanan UKM & berkepakaran dalam bidang ilmu faraid serta harta pusaka	Atas Talian
PK4	Peguam & berkepakaran dalam undang-undang Islam (faraid & harta pusaka)	Atas Talian

Nota: PK= Peserta Kajian

DAPATAN KAJIAN

Keperluan Kaedah Penebusan Pusaka Mesra Pengguna

"Memahami konsep mesra pengguna pusaka" (PK1)

"Terpulang kepada agensi terlibat untuk membuat kerangka berkaitan" (PK2)

"Ya. Ia sewajarnya dibangunkan bagi menggambarkan tadbir urus yang baik supaya dapat dilihat dan dirasai oleh semua masyarakat tentang kewujudannya" (PK3)

"Ya, satu sistem yang mesra pengguna perlu dibuat supaya pihak penebus dan pihak yang ditebus jelas tentang penebusan, kaedah penebusan, baki jumlah penebusan dengan data-data yang boleh diakses secara mudah antara pihak-pihak" (PK4)

Dapatan kajian daripada transkripsi temu bual pakar di atas mendapati bahawa terdapat keperluan membangunkan kaedah penebusan pusaka mesra pengguna (PK3-PK4). Walaupun begitu, ia terpulang kepada

agensi terlibat untuk membuat kerangka berkaitan (PK2) serta perlu memahami konsep mesra pengguna pusaka (PK1). PK3 menambah bahawa kewajarannya bagi menggambarkan tadbir urus yang baik, diikuti satu sistem yang mesra pengguna perlu dibuat supaya pihak penebus dan pihak yang ditebus jelas tentang penebusan, kaedah penebusan, baki jumlah penebusan dengan data-data yang boleh diakses secara mudah oleh pelbagai pihak (PK4).

Kriteria Kaedah Penebusan Pusaka Mesra Pengguna

"Mengurangkan birokrasi dan *paperless* serta pelbagaikan saluran pembayaran dan membina FAQ" (PK1)

"Mungkin boleh dianjurkan kepada penebus untuk membuat bayaran secara ansuran. Boleh diberi diskaun atau bayaran yang minima bagi waris yang tidak berkemampuan dan terdesak" (PK2)

"(i) Maklumat ringkas berkaitan penebusan pusaka, (ii) Syarat-syarat dan peraturan penebusan harta pusaka, (iii) Memaparkan kaedah/prosedur penebusan dengan memasukkan proses dan carta alir yang senang difahami dan telus, (iv) Maklumat mengenai harta dan nilaiannya, (v) Maklumat mengenai waris yang ingi membuat penebusan harta pusaka, (vi) Borang-borang penebusan yang mesra pengguna dan (vii) Pemantauan terhadap proses penebusan harta pusaka" (PK3)

"Satu siasatan asas perlu dibuat untuk mengetahui keupayaan kewangan penebus supaya perancangan yang dibuat adalah dalam kapasiti sebenar penebus pusaka" (PK4)

Dapatan temu bual pakar di atas mencadangkan beberapa kriteria yang perlu diberi perhatian dalam membina kaedah penebusan pusaka mesra pengguna iaitu (i) Aplikasi *paperless*, (ii) Pelbagaikan saluran pembayaran, (iii) Menyediakan soalan lazim (FAQ), (iv) Bayaran secara ansuran, diskaun dan minima (PK1-PK2), manakala PK3 menambah: (i) Maklumat ringkas berkaitan penebusan pusaka, (ii) Syarat-syarat dan peraturan penebusan harta pusaka, (iii) Memaparkan kaedah/prosedur penebusan dengan memasukkan proses dan carta alir

yang senang difahami dan telus, (iv) Maklumat mengenai harta dan nilaiannya, (v) Maklumat mengenai waris yang ingin membuat penebusan harta pusaka, (vi) Borang-borang penebusan yang mesra pengguna dan (vii) Pemantauan terhadap proses penebusan harta pusaka. Kesemua kriteria ini perlu dipertimbangkan bagi mengurangkan birokrasi semasa proses penebusan pusaka dilakukan di MAIS (PK1) sesuai dengan keupayaan kewangan penebus supaya perancangan yang dibuat adalah dalam kapasiti sebenar penebus pusaka (PK4).

Kebolehgunaan Kaedah Penebusan Pusaka Mesra Pengguna

"Bergantung kepada keperluan MAIN, namun kaedahnya tetap sama" (PK1)

"Tak pasti, mungkin boleh" (PK2)

"Ya, jika pihak MAIS berhasrat untuk membuka peluang kepada pihak lain mewakili MAIS dalam proses penebusan harta pusaka" (PK3)

"Ya, model yang dibangunkan MAIS boleh digunakan oleh pihak-pihak lain memandangkan konsep *takharuj* boleh berlaku dalam mana-mana pentadbiran pusaka" (PK4)

Dapatan temu bual pakar di atas mendapati bahawa kesemua pakar kajian (PK1-PK4) bersetuju bahawa kaedah penebusan pusaka mesra pengguna Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) boleh diguna pakai oleh Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) di Malaysia. Walaupun begitu, ia bergantung kepada keperluan MAIN (PK1), kebenaran pihak MAIS yang berhasrat untuk membuka peluang kepada pihak lain mewakili MAIS dalam proses penebusan harta pusaka (PK3) dan konsep *takharuj* boleh berlaku dalam semua pentadbiran pusaka di Malaysia. Oleh itu, dirumuskan bahawa kebolehgunaan kerangka kaedah penebusan pusaka mesra pengguna MAIS membuktikan bahawa peranan Baitulmal dalam pengurusan hak pusaka yang terhak kepadanya sangat signifikan seterusnya membantu waris untuk menebus hak tersebut dengan nilaian semasa yang menguntungkan kedua-dua belah pihak sama ada MAIS atau penebus.

PERBINCANGAN DAN CADANGAN

Dapatan kajian berkaitan keperluan kaedah penebusan pusaka mesra pengguna mendapati bahawa kesemua pakar kajian bersetuju bahawa terdapat keperluan dalam pembangunan kaedah penebusan pusaka mesra pengguna. Ia bermula dengan pemahaman tentang konsep asas mesra pengguna yang bergantung sepenuhnya kepada agensi yang ingin membangunkan kerangka kaedah tersebut iaitu MAIS sendiri. Selain itu, pembangunan kaedah penebusan pusaka mesra pengguna ini menggambarkan tadbir urus yang baik oleh Baitulmal MAIS yang ditonjolkan demi kebajikan kedua-dua belah pihak walaupun kaedah asal yang digunakan telah mengambil kira kepentingan penebus dan MAIS. Seterusnya, kaedah penebusan pusaka mesra pengguna yang bakal dirangka perlu mengambil kira penjelasan terperinci berkaitan penebusan, kaedah penebusan dan baki jumlah penebusan dengan data-data yang boleh diakses secara mudah oleh pihak yang terlibat dengan penebusan pusaka tersebut. Ia berikutan latar belakang penebus yang berbeza-beza dan majoriti penebus berstatus warga emas yang berusia 60 tahun dan ke atas.

Seterusnya, kriteria kaedah penebusan pusaka mesra pengguna yang dicadangkan oleh pakar kajian merangkumi aspek pembangunan sistem atau laman sesawang MAIN yang holistik, bersepadu, lengkap dan mesra pengguna berkaitan penebusan tersebut. Ia meraikan konsep *paperless* yang memudahkan waris untuk berurusan secara atas talian tanpa sempadan masa dan ruang tertentu serta bersifat bersepadu berteraskan ICT. Walaupun begitu, beberapa kriteria perlu ditekankan dengan memasukkan info atau maklumat berikut: (i) Maklumat ringkas berkaitan penebusan pusaka, (ii) Syarat-syarat dan peraturan penebusan pusaka, (iii) Proses atau carta alir penebusan pusaka yang mudah difahami, (iv) Maklumat harta pusaka dan nilaian semasa, (v) Maklumat waris yang menebus, (vi) Borang-borang penebusan yang mesra pengguna, (vi) Soalan-soalan lazim dan (vii) Pemantauan terhadap proses penebusan pusaka. Kesemua kriteria ini merupakan kriteria terbaik dan berkesan terhadap pembangunan laman sesawang atau platform digital yang mesra pengguna dengan akses yang mudah oleh semua lapisan masyarakat. Walaupun begitu, terdapat juga penebus yang selesa dengan kaedah konvensional melibatkan urusan

secara manual di kaunter Baitulmal. Maka, kedua-dua kaedah ini (atas talian & kaunter) perlu disediakan agar urusan penebusan pusaka MAIS berjalan lancar serta mengurangkan birokrasi.

Selain itu, aspek pembayaran pula kaedah mesra pengguna dianjurkan mempelbagaikan saluran pembayaran sama ada secara atas talian atau kaunter serta bayaran secara ansuran, diskaun dan bayaran minima dibenarkan. Ini kerana konsep penebusan pusaka dalam Islam berasaskan akad/kontrak jual beli yang membenarkan kaedah-kaedah bayaran tersebut dengan persetujuan waris khususnya harta pusaka yang terhak kepada Baitulmal untuk ditebus oleh waris yang ingin menebus bahagian Baitulmal tersebut. Oleh yang demikian, kriteria-kriteria ini perlu dipertimbangkan oleh MAIS agar hasrat menghasilkan kaedah penebusan pusaka mesra tercapai dengan jayanya seterusnya meningkatkan kutipan hasil penebusan pusaka MAIS pada masa depan. Dapatan kajian berkaitan kebolehgunaan kaedah penebusan pusaka mesra pengguna pula mendapati bahawa ia bergantung sepenuhnya kepada keperluan MAIN kerana kaedah tersebut sama sahaja di seluruh pentadbiran penebusan pusaka seluruh Malaysia. Selain itu, ia boleh diguna pakai oleh MAIN walaupun ia dibangunkan oleh MAIS sebagai perintis jika MAIS berhasrat untuk membuka peluang kepada pihak lain untuk mewakili MAIS dalam proses penebusan pusaka ini. Situasi ini menggambarkan peranan Baitulmal dalam penebusan pusaka ini sangat signifikan seterusnya membantu waris menyelesaikan konflik atau pertikaian harta pusaka dengan nilaian semasa yang menguntungkan kedua-dua belah pihak (penebus & MAIS).

Walaupun kaedah penebusan pusaka ini telah dipersetujui oleh penebus dan MAIS melalui akad/kontrak jual beli, situasi semasa kedua-dua belah pihak perlu diteliti dengan sebaiknya akibat faktor luaran yang melanda negara sejak beberapa tahun yang lalu. Musibah utama yang melanda negara seperti pandemik COVID-19 dan banjir telah menjejaskan kutipan hasil penebusan pusaka MAIS di Baitulmal yang berpunca dari penguatkuasaan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) yang menjejaskan ekonomi rakyat terutamanya penebus pusaka itu sendiri. Selain itu, latar belakang penebus yang tidak kukuh dari aspek kewangan juga menyebabkan berlakunya tunggakan bayaran sehingga melebihi 24 bulan (mengikut data MAIS) dengan majoriti penebus

berumur melebihi 60 tahun dan berstatus warga emas. Daripada aspek pekerjaan pula, mereka merupakan golongan pencen kerajaan, bekerja sendiri dan sambilan serta tidak bekerja, di samping mempunyai tanggungan yang ramai dan berpenyakit kronik.

Peningkatan kos kehidupan harian juga menjadi salah satu faktor berlakunya tunggakan bayaran penebusan pusaka MAIS oleh penebus. Kos yang dimaksudkan bukan sahaja melibatkan kos barangan harian, malahan kos rawatan perubatan yang tinggi. Situasi pasca COVID-19 menyebabkan peniaga yang bekerja sendiri memerlukan masa untuk menjaga pendapatan masing-masing seterusnya berusaha menyelesaikan tunggakan bayaran penebusan pusaka sedikit demi sedikit. Pencen bulanan yang diterima penebus juga tidak mencukupi dan terdapat penebus yang menerima bantuan dari pihak lain seperti ahli keluarga terdekat dan Jabatan Kebajikan Masyarakat untuk menyelesaikan bayaran tunggakan tersebut. Selain itu, terdapat juga penebus yang bekerja sambilan di pasar malam dan melakukan kerja-kerja sambilan dan tambahan bagi menampung kehidupan seharian. Masalah dan cabaran yang dihadapi oleh penebus pusaka ini perlu diberi perhatian segera oleh pihak MAIS agar kedua-dua pihak mendapat manfaat dari penebusan pusaka yang dipersetujui bersama di peringkat awal.

Seterusnya, beberapa solusi telah dicadangkan oleh penebus pusaka MAIS dan pakar kajian bagi melangsaikan tunggakan bayaran penebusan pusaka MAIS iaitu pembayaran melebihi ansuran bulan yang dipersetujui, memohon bantuan ahli keluarga atau waris lain, memohon pengurangan dan penangguhan bayaran, pembayaran melalui pencen bulanan, melakukan kerja-kerja sambilan/tambahan dan pemberian diskaun bayaran. Kesemua solusi ini boleh dipertimbangkan berikutan akad/kontrak penebusan pusaka ini melibatkan jual beli yang dibenarkan oleh syarak. Ia juga menggambarkan bahawa pihak MAIS/MAIN yang terlibat mesra atau cakna pengguna/penebus dengan tadbir urus yang baik.

RUMUSAN

Cadangan kaedah penebusan pusaka Muslim mesra pengguna sebagai satu usaha jihad ekonomi yang menguntungkan kedua-dua belah pihak (penebus & Baitulmal MAIS) serta boleh dijadikan rujukan dan panduan Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) seterusnya meningkatkan tadbir urus baik dan mesra pengguna. Ia perlu diterokai dengan kajian-kajian ilmiah lain serta mencadangkan kaedah-kaedah baharu sesuai dengan perkembangan semasa perekonomian sejagat. Diharap kajian ini boleh dilanjutkan dengan skop-skop dan pemboleh ubah lain seterusnya mendapatkan kaedah lebih baik/mesra pengguna yang sesuai diaplikasikan oleh Baitulmal demi menjana ekonomi ummah. Peranan Baitulmal sangat signifikan dalam kajian ini yang membuktikan bahawa ia perlu diketengahkan sesuai dengan matlamat penubuhannya sejak zaman Rasulullah SAW.

PENGHARGAAN

Kajian ini ditaja sepenuhnya di bawah tajaan Dermasiswa Zakat Pasca Ijazah Lembaga Zakat Selangor (LZS) serta Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) yang memberi peluang untuk melanjutkan pengajian tinggi peringat Sarjana.

RUJUKAN

al-Hasarī, A. (1992). *Al-Tarikāt wa al-Wasāyā wa al-Qadāyā al-Muta 'alliqah bihima fi al-Fiqh al-Islāmī al-Muqāran*. Bayrut: Dār al-Jīl.

Ahmad, M. Y., Ali, W. N. W., & Omar, A. F. (2019). Relevance of Takhāruj Approach in Resolving Problems of Islamic Inheritance Distribution in Malaysia. *Islamiyyat*, *41*(2), 17-28.

Ali, W. N. W. M., & Ahmad, M. Y. (2013). Mekanisme Aplikasi Takharuj dalam Pembahagian Harta Pusaka Kecil di Kuala Terengganu. *Islamiyyat: International Journal of Islamic Studies*, *35*(2), 27-33.

al-Nawawī, A. Z. S. (1992). *Rawdah al-Tālibīn. Jil. 5*. Bayrut: Dār al-Kutub al- Ilmiyyah. Awang, M. R. (t.t.). *Konsep dan Keadilan dalam Pembahagian Harta Pusaka melalui Kaedah Faraid*.

BERNAMA (2022). *Lebih 10,000 rumah terjejas banjir di Selangor akhir tahun lepas*. Diambil dari https://www.astroawani.com/berita-malaysia/lebih-10000-rumah-terjejas-banjir-di-selangor-akhir-tahun-lepas-351796

Farique, M. A. M., & Fauzi, M. A. M. (2021). Implikasi Pandemik COVID-19 terhadap Ekonomi Global dan Ekonomi Malaysia.. *International Journal of Interdisciplinary and Strategic Studies*, *2*(2), 122-129.

Hasbullah, N. A., & Ab Rahman, A. (2020). Peranan pemegang taruh dalam menjaga kebajikan ekonomi rakyat semasa pandemik COVID-19 dari perspektif ekonomi Islam. *The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research*, 71- 89.

Ibrahim, A. Q., Ab Rahman, R., & Zakaria, M. B. (2019). Role Selangor Islamic Religious Council (MAIS) and Selangor Islamic Religious Department (JAIS) on Development and Social Welfare of Islamic Society in Selangor. *Asian Journal of Civilizational Studies*, *1*(1), 55-66.

JAWHAR (2008). *Manual Pengurusan Tebus Pusaka*. Kuala Lumpur: Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji.

Lembut, I. (2003). *Sistem pengagihan harta pusaka Islam*. Jabatan Agama Islam Melaka.

BIODATA KETUA PENYELIDIK

RESPON KOGNITIF DAN AFEKTIF TERHADAP EKSTREMISME: PERSPEKTIF MAHASISWA ISLAM DI NEGERI SELANGOR

AHMAD MUNAWAR ISMAIL (Ph.D) adalah Profesor Madya di Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. Kepakaran beliau adalah Akidah Islam, Pendidikan Islam dan Ekstremisme Agama. Antara karya penulisan beliau termasuklah buku Kaedah Penyelidikan Sosial daripada Perspektif Pengajian Islam, buku Akidah dan Akhlak dalam Pendidikan Islam, buku Ekstremisme dan Keganasan: Konteks, Konsep dan Praktis; dan buku Islam dan Ekstremisme. Beliau juga telah menerbitkan beberapa artikel dalam buku dan jurnal-jurnal berindeks merangkumi tema yang sama antaranya termasuklah Extremist Characteristic Based On Arrested Cases In Southeast Asia (Jurnal Afkar 2023), Gender dan deradikalisme; Keganasan dalam aman (dlm buku Islam, aktivisme dan gerakan pelampau 2022); Pemikiran al-Ghazali tentang hubungan antara Muslim dengan Non Muslim (Jurnal Islamiyyat 2022); Reaksi masyarakat Islam terhadap ekstremisme (Jurnal Islamiyyat 2020), Ekstremisme: Maksud dan Konteks Keganasan (Jurnal Jebat 2019), Methods of Dakwah and Social Networks in Dealing with Liberalism and Extremism (Jurnal Islamiyyat 2018). Tulisan beliau juga pernah diterbitkan di akhbar-akhbar temapatan antaranya termasuklah artikel bertajuk Agama, Nasionalisme Perlu Jadi Keutamaan Makmurkan Negara dalam ruangan Muka Sepuluh Berita Harian 2020.

PENENTUAN KADAR 'IWADH BAGI PERCERAIAN SECARA KHULUK DALAM MAJLIS TAHKIM

HASANAH BINTI ABD KHAFIDZ (PH.D) adalah Ketua Program Siswazah di Pusat Kajian Dakwah dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. Beliau memperoleh Ijazah Sarjana Muda Sastera dalam Syariah dan Pengajian Islam dari Universiti Mu'tah, Jordan, pada tahun 1997, Ijazah Sarjana dalam Fiqh dan Usul Fiqh (atau MIRKH) dari Universiti Islam Antarabangsa Malaysia pada tahun 2000 dan Ijazah Doktor Falsafah dari Universiti Malaya pada tahun 2006.

ELEMEN ATEIS AGNOSTIK DALAM PEMIKIRAN BELIA ISLAM DI NEGERI SELANGOR

NORSALEHA MOHD SALLEH (Ph.D) Profesor Madya di Fakulti Pengajian Peradaban Islam, Universiti Islam Selangor (UIS). Berkelulusan Ph.D Pendidikan Islam (UKM), MA Usuluddin dan Falsafah (UKM) dan BA Akidah dan Falsafah (Universiti al-Azhar, Mesir). Aktif dalam penyelidikan dan penulisan bidang pemikiran, psikologi pendidikan, living Hadis, kekeluargaan dan kewanitaan.

THE BENEFICIARY ACCOUNTABILITY PRACTICES ENHANCE THE NON-PROFIT ORGANIZATIONS SOCIAL PERFORMANCE: EVIDENCE FROM MALAYSIA

NORRAINI NORDIN (Ph.D) (orcid 0000-0003-1246-1173) merupakan Pengarah Sektor Pembangunan Sosial di Majlis Agama Islam Selangor (MAIS), Shah Alam, Malaysia. Beliau berkelulusan Ijazah Kedoktoran dalam Pengurusan/Perniagaan dari Management & Science University (2024), Sarjana Sains Perakaunan dari Universiti Teknologi MARA (2019), dan Ijazah Sarjana Muda Pentadbiran Perniagaan (Kewangan) dari University of Wisconsin, Milwaukee,

Amerika Syarikat (1997). Bidang kepakaran beliau merangkumi akauntabiliti, strategi korporat, tadbir urus organisasi, pretasi sosial serta kapasiti terutama dalam organisasi bukan keuntungan.

KAEDAH PENEBUSAN PUSAKA MUSLIM MESRA PENGGUNA DI MAIS

MOHAMMAD SALLEH ABDUL SAHA merupakan Ketua Bahagian Dakwah dan Pemasaran, Sektor Baitulmal, Majlis Agama Islam Selangor (MAIS). Beliau berkelulusan Sarjana Pengajian Islam Kontemporari dan Ijazah Sarjana Muda Pentadbiran Perniagaan (Kepujian) dalam Perbankan Islam dari Universiti Teknologi MARA (UiTM). Beliau memulakan kerjaya sebagai Pegawai Kredit di Bank Pembangunan Malaysia Berhad, sebelum berkhidmat sebagai Pensyarah Muda Perbankan Islam dan Ekonomi Islam di UiTM Terengganu. Sejak tahun 2012, beliau memegang peranan utama dalam perancangan, pelaksanaan dan pemasaran perkhidmatan Baitulmal di MAIS, termasuk sistem digital wasiat dan hibah, serta kalkulator faraid dan fidyah atas talian. Kepakaran beliau meliputi pengurusan harta Islam seperti wasiat, hibah, faraid dan wakaf. Beliau aktif menyampaikan ceramah, kursus dan latihan profesional di pelbagai institusi kerajaan, kewangan dan keagamaan, serta terlibat dalam program media, penyelidikan dan penulisan berkaitan kesedaran pewarisan harta Islam.

PUSAT PENYELIDIKAN

MAJLIS AGAMA ISLAM SELANGOR
WISMA MAIS, SEKSYEN 3
40000 SHAH ALAM
SELANGOR DARUL EHSAN

Tel : 03-5514 3400
E-mel : penyelidikan@mais.gov.my

ISSN 3030-6477

9 773030 647002