

<u>Title and Author(s)</u>	<u>Page</u>
<u>PENGURUSAN KECAIRAN INSTITUSI KEWANGAN ISLAM (IKI) DI MALAYSIA: ANALISIS PERBANDINGAN ANTARA KEPERLUAN INTERNATIONAL ISLAMIC LIQUIDITY MANAGEMENT (IILM) BERBANDING PASARAN WANG ANTARA BANK SECARA ISLAM (IIMM) (LIQUIDITY MANAGEMENT OF ISLAMIC FINANCE MANAGEMENT IN MALAYSIA: COMPARATIVE ANALYSIS BETWEEN INTERNATIONAL ISLAMIC LIQUIDITY MANAGEMENT (IILM) AND ISLAMIC INTERBANK MONEY MARKET)</u> <i>Kamaruzaman Noordin, Kamaruzaman Noordin</i>	<u>PDF: 1 - 18</u>
<u>THE WAQF OF HAJIYA ZAINAB ASSIBI, KANTI KAZAURE, JIGAWA STATE: IMPLICATIONS FOR ENDOWING PROPERTIES BY CHILDLESS HAUSA WOMEN INNORTH-WESTERN NIGERIA</u> <i>Ibrahim Nuruddeen Muhammad, Batulu A. sadiq, Hassan Hussaini, Yahya Rabin Umar</i>	<u>PDF: 19 - 30</u>
<u>CABARAN DAN ALTERNATIF PENYELESAIAN BAGI PENYEDIA PERKHIDMATAN AR-RAHNU DI MALAYSIA (CHALLENGES AND SOLUTIONS FOR AR-RAHNU SERVICE PROVIDERS IN MALAYSIA)</u> <i>ASLAH alkharib shah, Salmy Edawati Yaacob</i>	<u>PDF: 31 - 43</u>
<u>PRIVATE SECTOR INVESTMENT AND ECONOMIC GROWTH IN PALESTINE</u> <i>Osaid Nasser Abdaljawwad, Tamat Sarmidi</i>	<u>PDF: 44 - 57</u>
<u>HEALTHY LIFESTYLE EDUCATION FROM HALAL NUTRACEUTICAL CONCEPT</u> <i>Abdul Aziz Mohamad, Ahmad Syukran Baharuddin, Aminuddin Ruskam</i>	<u>PDF: 58 - 74</u>
<u>PRINSIP PENENTUAN HUKUM TERHADAP PEMBAHAGIAN DAGING KORBAN KEPADA NON-MUSLIM MENURUT MAZHAB SYAFICIE (THE LEGAL PRINCIPLES OF THE DISTRIBUTION OF MEAT (QURBANI) TO NON-MUSLIM FROM SYAFIE'S THOUGHT)</u> <i>Mohd Lukman Bin Daud, Mohd Izhar Ariff Mohd Kashim</i>	<u>PDF: 75 - 86</u>
<u>IMPAK NEGATIF TEKNOLOGI MODEN DALAM KEHIDUPAN DAN PERKEMBANGAN KANAK-KANAK HINGGA USIA REMAJA (NEGATIVE IMPACT OF MODERN TECHNOLOGY TO THE CHILDREN'S LIFE AND THEIR DEVELOPMENT)</u> <i>Naquiah Nabar</i>	<u>PDF: 87 - 99</u>
<u>PENGALAMAN TOLERANSI BERAGAMA BELIA PELBAGAI ETNIK (RELIGIOUS TOLERANCE EXPERIENCE AMONG MULTIETHNIC YOUTH)</u> <i>Khadijah Muda, Khairul Anwar Mastor, Fazilab Idris</i>	<u>PDF: 100 - 107</u>

Pengurusan Kecairan Institusi Kewangan Islam (IKI) Di Malaysia: Analisis Perbandingan Antara Keperluan International Islamic Liquidity Management (IILM) Berbanding Pasaran Wang Antara Bank Secara Islam (IIMM)

(Liquidity Management of Islamic Finance Management in Malaysia: Comparative analysis between International Islamic Liquidity Management (IILM) and Islamic Interbank Money Market)

Najibah Khairiyah Binti Shahabudin,^{a,*} Kamaruzaman Noordin,^a

^a*Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.*

**Corresponding author: najibabkhairiyab@gmail.com*

Article history

Received: 2017-04-10

Received in revised form: 2017-08-14

Accepted: 2017-08-15

Abstract

Malaysia is a country that leads in the Islamic Financial sector. In fact, Malaysia is the first country that has established Islamic Interbank Money Market (IIMM) while banks in other countries only provide high liquidity instruments without platform. However, in 2010, International Islamic Liquidity Management (IILM) has been established to manage the liquidity globally. IILM is led by Malaysia because of its authority in Islamic Finance. Since its establishment, IILM manages the global liquidity through short term *wakalah* sukuk only. Thus, why is IILM needed if it only issues one instrument? In comparison, IIMM have many high liquidity instruments to meet the needs of IFI in Malaysia. In fact, IIMM is a strong platform for managing liquidity in Malaysia. By using the interview and longitudinal method, the researchers found out that IILM does not threaten the preexisting IIMM in Malaysia because both IILM and IIMM have different missions and visions. Therefore, IIMM is needed in Malaysia. However, IILM is not only needed in Malaysia but also globally. The world acceptance on the IILM's short-term instrument would help in solving the issues regarding the excess liquidity in IFI. However, IILM still have to make various improvements to achieve its own objectives.

Keywords: Liquidity management, International Islamic Liquidity Management (IILM), Islamic Interbank Money Market (IIMM).

Abstrak

Malaysia adalah sebuah negara yang maju ke hadapan dalam bidang kewangan Islam. Malahan, Malaysia juga merupakan negara pertama yang menubuhkan Pasaran Wang Antara Bank Secara Islam (IIMM) di saat bank-bank Islam di negara lain hanya menawarkan instrumen mudah cair tanpa platform. Namun, pada tahun 2010, International Islamic Liquidity Management (IILM) telah ditubuhkan untuk menguruskan kecairan merentasi sempadan global. IILM dipengerusikan oleh Malaysia atas dasar kewibawaan Malaysia dalam bidang kewangan Islam. Sepanjang penubuhannya, IILM hanya menguruskan kecairan global melalui sukuk jangka pendek *wakalah*. Justeru, timbul persoalan sejauh mana keperluan terhadap IILM kerana ia hanya menerbitkan satu instrumen sahaja. Manakala IIMM mempunyai banyak instrumen mudah cair yang mampu memenuhi keperluan IKI di Malaysia. Malahan, IIMM juga adalah platform pengurusan kecairan di Malaysia yang kukuh. Dengan menggunakan metode temubual dan longitudinal, pengkaji mendapati bahawa IILM tidak menggugat kewujudan IIMM di Malaysia kerana mempunyai misi dan visi yang berlainan. IIMM masih diperlukan di Malaysia. Namun, IILM diperlukan bukan setakat di Malaysia, malah di peringkat global. Dengan adanya instrumen jangka pendek yang diterima oleh seluruh pelusuk dunia, ia mampu mengurangkan segala isu berkaitan dengan lebih kecairan di IKI. Namun demikian, IILM perlu membuat pelbagai penambahbaikan untuk mencapai objektifnya yang tersendiri.

Kata kunci: Pengurusan Kecairan, International Islamic Liquidity Management (IILM), pasaran wang antara bank secara Islam (IIMM).

1.0 PENDAHULUAN

Sistem Kewangan Islam di Malaysia telah mempunyai Pasaran Wang Antara Bank Secara Islam (*Islamic Interbank Money Market*, (IIMM)) yang aktif. Malahan, Malaysia adalah hub kewangan Islam di dunia. Malaysia juga menyediakan persekitaran kawal selia yang cekap dan kondusif untuk Institusi Kewangan Islam (IKI). Namun, pada tahun 2010, *International Islamic Liquidity Management* (IILM) telah ditubuhkan di Malaysia sebagai satu institusi yang menguruskan kecairan merentasi sempadan global. Malaysia juga adalah antara negara yang menganggotai IILM. Justeru, penubuhan IILM dengan melibatkan Malaysia telah menimbulkan tanda tanya sejauhmanakah penglibatan IILM terhadap pengurusan kecairan Islam di Malaysia. Apakah peranan dan operasi sebenar IILM berbanding IIMM yang telah sedia ada beroperasi sejak sekian lama di Malaysia? Persoalan utama yang perlu dirungkai adalah di mana keperluan terhadap IILM kerana IIMM telah bertapak lama di Malaysia. Oleh itu, pengkaji akan menganalisis peranan dan operasi IILM dan IIMM di Malaysia. Kedua, pengkaji akan mengkaji statistik perkembangan instrumen jangka pendek yang telah diterbitkan oleh IILM dan IIMM. Kemudian, pengkaji akan mengkaji perbandingan antara keperluan terhadap IILM dan IIMM di Malaysia. Justeru, kajian ini telah distruktur dengan teratur mengikut objektif kajiannya iaitu dimulai dengan peranan dan operasi IILM dan IIMM di Malaysia. Dalam bahagian operasi juga turut dinyatakan jenis-jenis instrumen jangka pendek yang diterbitkan oleh IILM dan IIMM. Kemudian, struktur kajian diikuti pula dengan statistik perkembangan instrumen jangka pendek IILM dan IIMM. Akhirnya, kajian akan membincangkan perbandingan antara keperluan terhadap IILM dan IIMM di Malaysia dan kesimpulan secara keseluruhan.

2.0 METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif sebagai metode primer, manakala pendekatan kuantitatif sebagai metode sekunder. Bagi kajian terhadap keperluan IILM berbanding IIMM, pengkaji menggunakan metode primer. Ini kerana permasalahan yang dibangkitkan tidak dapat difahami dengan hanya menggunakan data kuantitatif semata-mata, sebaliknya memerlukan data kualitatif yang diperoleh daripada kaedah temubual. Manakala, bagi statistik perkembangan penerbitan instrumen IIMM dan IILM, ianya dianalisis dengan menggunakan pendekatan kuantitatif. Statistik ini dikaji dengan menggunakan kaedah longitudinal iaitu data yang dikumpul berasaskan satu jangka masa terhadap satu kumpulan sampel yang sama.

Dari segi informan pula, sebanyak lapan orang telah dipilih untuk sesi ditemubual. Pihak yang ditemubual terdiri daripada pihak IILM, pelabur utama IILM, pihak luar dan pakar Syariah. Kesemuanya dipilih kerana mempunyai penglibatan secara langsung dengan IILM dan mempunyai pengetahuan yang luas dalam bidang kecairan. Data daripada temubual tersebut pula telah dianalisis dengan menggunakan perisian Atlas Ti. Kaedah triangulasi juga turut menggunakan perisian tersebut. Data bagi statistik perkembangan instrumen telah diambil daripada portal IILM dan IIMM. Terdapat dua analisis yang dilakukan iaitu statistik perkembangan terbitan instrumen jangka pendek setiap tahun dan juga perbandingan terbitan instrumen setiap bulan antara dua tahun yang terkini.

3.0 PERANAN IIMM DALAM MENGURUSKAN KECAIRAN

Pasaran Wang Antara Bank Secara Islam (IIMM) adalah salah satu pasaran yang penting dalam sistem kewangan Islam. Pasaran ini bersama pasaran-pasaran yang lain telah membentuk sistem kewangan Islam di Malaysia. Tujuan utama penubuhan pasaran wang antara bank ini adalah untuk menyediakan platform transaksi aset kewangan bagi penjual dan pembeli serta peminjam dan pemiutang. Dengan adanya platform IIMM, ia memudahkan pihak yang memerlukan kredit dan pihak yang mampu membekalkan dana dalam jangka masa yang pendek. Oleh itu, pasaran wang mampu untuk menyediakan peluang-peluang pelaburan bagi pihak yang mempunyai lebihan dana dan sebagai satu sumber bagi pihak yang mempunyai kekurangan dana.

Secara ringkasnya, terdapat tiga peranan IIMM iaitu:

Tempat pengurusan kecairan

Tempat urusniaga instrumen pasaran wang sekunder.

Tempat bagi BNM menjalankan polisi kewangan.

a) Peranan IIMM Sebagai Tempat Pengurusan Kecairan

Pasaran wang adalah tempat bagi Institusi Kewangan Islam (IKI) menguruskan kecairan mereka melalui pelaburan jangka pendek atau sumber pendanaan seharian. Dengan adanya pasaran wang IKI dapat mengekalkan kecairan optimum dengan memenuhi keperluan IKI lain pada bila-bila masa sahaja. Tambahan, IKI juga dapat menguruskan tekanan jangka pendek dan memberi pilihan kepada institusi ini untuk memilih instrumen yang sesuai dengan kehendak kecairan masing-masing. Institusi bukan kewangan pula boleh menggunakan pasaran wang ini untuk mengatasi masalah keperluan modal kerja berterusan dengan menerima dana jangka pendek. Selain itu, IKI boleh menguruskan kecairan mereka dengan kos pendanaan yang rendah dan menikmati pulangan pelaburan yang kurang berisiko (ISRA, 2016).

b) Peranan IIMM Sebagai Tempat Penjualan Instrumen Pasaran Wang Sekunder

Pasaran wang juga adalah tempat urusniaga instrumen pasaran wang sekunder. Jika terdapat bank yang tidak mahu memegang instrumen pasaran wang dalam tempoh setahun, maka bank tersebut boleh menjual instrumen itu di pasaran wang sekunder. Instrumen yang berada di pasaran wang sekunder ini mempunyai pelbagai tahap risiko, pulangan dan tempoh matang. Oleh itu, ia bergantung kepada IKI untuk membuat pilihan dari segi instrumen yang boleh menguruskan kecairan mereka dengan baik (ISRA, 2016).

c) Peranan IIMM Sebagai Tempat Bagi BNM Menjalankan Polisi Kewangan

Selain itu, pasaran wang juga adalah tempat bagi BNM untuk menjalankan polisi kewangan. BNM akan menggunakan operasi pasaran terbuka bagi IKI untuk menjual dan membeli sekuriti kerajaan. Melalui operasi pasaran terbuka juga, IKI boleh menggunakan pembiayaan jangka pendek terus kepada bank-bank lain ketika berdepan dengan situasi defisit. Dengan cara ini, BNM boleh memberi tanda aras dan menguruskan kecairan IKI dengan lebih baik. Segala perubahan pada tanda aras dan kecairan dalam pasaran wang akan mempengaruhi kecairan dan kadar keuntungan pada pasaran lain. Ini kerana, pasaran wang adalah platform pertama yang mendapat kesan daripada perubahan polisi kewangan, seterusnya kepada pasaran-pasaran jangka panjang yang lain seperti pasaran bon dan ekuiti (ISRA, 2016).

4.0 JENIS PASARAN WANG

Terdapat 2 kategori pasaran wang iaitu:

- i. Pasaran utama atau pasaran peringkat pertama.
- ii. Pasaran kedua atau pasaran peringkat kedua.

Pasaran utama adalah pengeluaran instrumen yang baharu dan tidak dijual beli lagi. Keluaran baharu ini akan mencipta dan menamatkan tuntutan kewangan. Peserta-peserta dalam pasaran utama terdiri daripada pembekal pertama dan pengguna terakhir. Mereka ini akan mengumpul dana dengan menerbitkan sekuriti kepada agensi korporat atau kerajaan. Oleh demikian, hanya melalui pasaran pertama sahaja pengumpulan dana dilakukan. Dalam pasaran kedua pula, tiada aktiviti pengumpulan dana untuk penerbit (ISRA, 2016).

Pasaran kedua adalah berkaitan dengan pengeluaran lama daripada kegiatan bank dan instrumen yang telah dijual beli. Jenis ini tidak mencipta dan menamatkan tuntutan kewangan. Ia tidak memindahkan instrumen daripada peminjam kepada pembiaya. Tujuannya adalah untuk penjualan dan pembelian instrumen. Pemilik atau pemegang instrumen mudah tunai boleh menukarkan aset mereka kepada tunai tanpa mengalami sebarang kerugian. Ia adalah satu cara bagi pemilik instrumen yang memerlukan dana dengan segera untuk menampung pengeluaran wang oleh pelanggan (ISRA, 2016). Pasaran kedua ini mampu untuk menyokong pasaran utama dengan menyediakan mudah tunai dan maklumat kepada pemberi pinjaman. Dengan adanya pasaran kedua, pembeli tidak perlu menunggu untuk membeli instrumen pada tarikh matang. Selain itu, peserta pertama juga boleh melabur dalam instrumen lain yang mempunyai pulangan yang tinggi tanpa menunggu tarikh matang.

5.0 INSTRUMEN PASARAN WANG ISLAM

Penawaran instrumen pasaran wang Islam di Malaysia bermula apabila bank-bank Islam hanya bergantung kepada satu instrumen sahaja, iaitu Sijil Pelaburan Kerajaan (GII) untuk menguruskan kecairan. Bank-bank Islam akan membeli sijil ini daripada BNM apabila terdapat lebih kecairan dan menjual sijil ini apabila mempunyai kekurangan kecairan. Oleh kerana terdapat satu sahaja instrumen mudah cair, maka pengurusan kecairan adalah sangat terhad. Tambahan pula, tiada lagi pasaran kedua untuk menjual instrumen tersebut (Obyatullah Ismath. Bacha, 2008).

Selepas beberapa tahun penubuhan IIMM, ia mula menawarkan Pelaburan Interbank *Mudarabah* (MII) pada tahun 1996. Tujuan pengeluaran instrumen tersebut adalah untuk mengatasi masalah ketidaksepadanan antara aset dan liabiliti perbankan Islam. Pada tahun 1999 pula, BNM telah memperkenalkan kontrak *bay' al-'inah* di mana BNM bertindak sebagai peminjam terakhir (*lender of last resort*) kepada bank-bank yang menghadapi masalah defisit. Pada tahun 1999 juga, tender pasaran wang *mudarabah* telah diperkenalkan. Bank-bank Islam telah memasuki tender IIMM dengan membuat tawaran melalui sistem automatik penuh (FAST).

Melalui penyertaan tersebut, terdapat banyak instrumen pasaran wang yang telah diperkenalkan. Antaranya ialah Nota Rundingan Bank Negara (BNRN) pada tahun 2000, Instrumen Penerimaan Wadiah pada tahun 2002, Bil Perbendaharaan Islam Malaysia pada tahun 2004, Komoditi *Murabahah* Program (CMP) pada tahun 2007 dan Perjanjian Pelaburan *Wadiah* (WPA) pada tahun 2009. CMP yang diperkenalkan menjadikan transaksi pelaburan lebih jelas melaluinya. WPA pula dikeluarkan untuk melaraskan perjanjian pengambilan deposit daripada

pelanggan korporat dengan bank-bank Islam dan pelaburan antara bank-bank Islam di bawah konsep *wakalah*(ISRA, 2016).

Kini instrumen pasaran wang yang diperkenalkan makin bertambah. Berikut adalah instrumen pasaran wang pada masa kini (IIMM, t.t):

- i. Pelaburan *Mudarabah* Antara Bank (MII)
- ii. Penerimaan *Wadi'ah*
- iii. Terbitan Pelaburan Kerajaan (GII)
- iv. Nota Kewangan Bank Negara -i
- v. Perjanjian Jual dan Beli Balik (SBBA)
- vi. Bon *Mudharabah* Cagamas (SMC)
- vii. *W'hen Instrument* (WI)
- viii. Bil Penerimaan Islam (IAB)
- ix. Instrumen Boleh Niaga Islam (INI)
- x. Sekuriti Hutang Swasta Islam
- xi. Perjanjian *Ar Rabnu* -i (RA-i)
- xii. Sukuk BNM *Ijarah* (SBNMI)

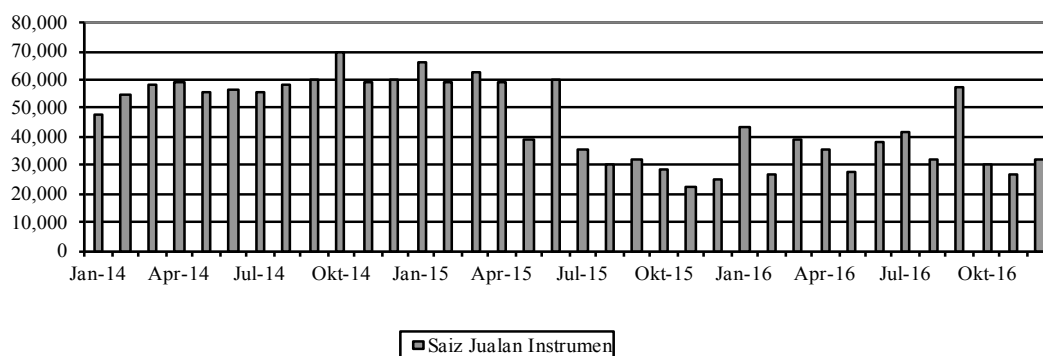
Namun kini, terdapat beberapa penciptaan instrumen pasaran wang yang baru iaitu:

- i. Komoditi *murabahab*
- ii. Pelaburan *wakalah* antara bank
- iii. Kolateral *murabahab*

6.0 STATISTIK PERKEMBANGAN PENERBITAN INSTRUMEN IIMM

Perkembangan jualan instrumen-instrumen IIMM dapat dilihat daripada frekuensi saiz jualan. Saiz jualan yang besar pada bulan-bulan tertentu menunjukkan kejayaan jualan instrumen pada bulan sebelumnya. Ini kerana hasil jualan pada bulan sebelum setelah ditolak dengan perbelanjaan lain akan digunakan untuk menerbitkan instrumen pada bulan berikutnya. Bagi melihat prestasi jumlah jualan kesemua instrumen IIMM dengan lebih jelas dan terkini, pengkaji telah menganalisisnya dan menyatakan dalam bentuk graf. Berikut adalah graf perkembangan penerbitan instrumen pasaran wang.

RAJAH 1: Perkembangan Penerbitan Instrumen Pasaran Wang dari Januari 2014 Sehingga Disember 2016



Sumber: Diolah Daripada Portal Pasaran Wang Islam Antara Bank

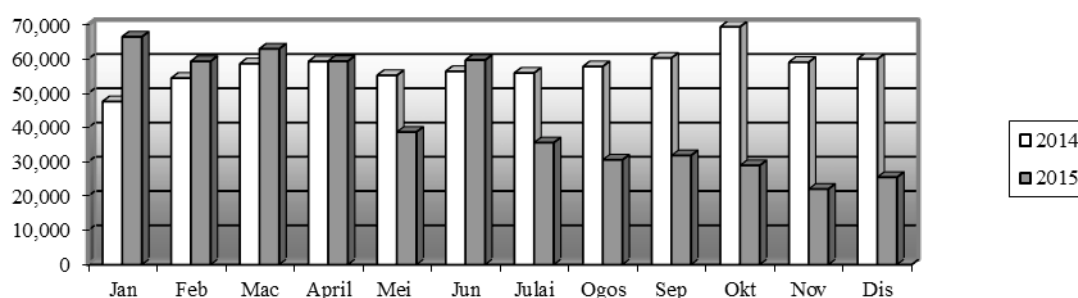
Sum

Statistik prestasi jualan instrumen-instrumen IIMM yang ditunjukkan adalah daripada bulan Januari, tahun 2014 sehingga bulan Disember, tahun 2016. Daripada bulan Januari, tahun 2014 sehingga bulan April, tahun 2015 menunjukkan prestasi jualan yang sangat memberangsangkan. Namun, bermula pada bulan Mei, tahun 2015 menunjukkan penurunan prestasi yang sangat ketara iaitu daripada RM59,407 kepada RM38,731. Kemudian pada bulan Jun, tahun 2015, prestasi jualan telah meningkat dengan mendadak kepada RM59,741. Selepas daripada itu, prestasi di IILM adalah menurun melainkan pada bulan September, tahun 2016.

Daripada analisis pengkaji, prestasi jualan instrumen yang mulai menurun pada pertengahan tahun 2015 adalah kerana harga minyak mentah yang jatuh. Negara-negara pengeksport minyak mentah seperti Malaysia semestinya akan terkesan dengan harga minyak mentah. Ini menyebabkan kerajaan Malaysia tiada pilihan selain mengurangkan perbelanjaan pelaburan. Kesannya, penerbitan sukuk dan tawaran pembiayaan akan berkurangan (Mahmoud Kassim, 2016). Berikutan kejatuhan harga minyak mentah ini, saiz jualan instrumen-instrumen IIMM pada tahun 2015 juga mengalami penurunan. Namun, pada tahun 2016, harga minyak mentah masih tidak stabil. Antara faktornya adalah kerana negara-negara pengeksport tidak mahu mengurangkan pengeluaran minyaknya. Oleh itu, pengeluaran minyak setiap tahun menjadi banyak dan menyebabkan harganya menjadi murah.

Berikutan dengan faktor ekonomi ini, ia akan memberi kesan kepada pengeluaran instrumen kewangan di mana saiz jualan instrumen IIMM juga akan menjadi tidak menentu. Ada ketika saiz jualan ini meningkat dan ada ketikanya menurun pada bulan-bulan tertentu. Hal ini juga bertepatan dengan laporan daripada Moody's yang mengatakan bahawa terbitan instrumen sukuk jangka pendek pada 2016 agak kurang kerana keadaan ekonomi yang telah perlahan dalam pasaran. Perkara ini juga disebabkan oleh keputusan BNM untuk mengurangkan pengeluaran instrumen sukuk bermula tahun 2015 walaupun secara tradisinya Malaysia adalah pengeluar instrumen sukuk yang paling besar (Rupa Damodaran, 2016). Di bawah pula adalah perbandingan transaksi jualan instrumen-instrumen IIMM antara tahun 2014 dan 2015:

RAJAH 2: Perbandingan Transaksi Jualan Instrumen-Instrumen IIMM Antara Tahun 2014 Dan 2015.



Sumber: Diolah Daripada Portal Pasaran Wang Antara Bank Secara Islam

Rajah 2 di atas menunjukkan keupayaan jualan kesemua jualan 2014 mengatasi 2015. Ini menggambarkan bahawa penurunan jualan instrumen bermula daripada tahun 2014. Pada bulan Mei 2014, jualan instrumen adalah sebanyak RM55,283 berbanding RM38,731 pada tahun 2015. Kemudian, jualan Jun 2015 melonjak naik mengatasi Jun 2014. Namun, pada bulan berikutnya perbezaan yang begitu ketara amat kelihatan. Prestasi jualan kesemua instrumen IIMM pada Julai 2015 sehingga Disember 2015 telah menurun. Jualan kesemua instrumen pada tahun 2015 hanya dalam lingkungan RM20 ribu sehingga RM30 ribu berbanding 2014 yang mencapai sebanyak RM50 ribu sehingga RM60 ribu.

Faktor penurunan jualan instrumen ini juga adalah disebabkan oleh kejatuhan minyak mentah global yang berada di luar jangkaan kebanyakan pihak. Ia mulai menurun sejak pertengahan tahun 2014. Penurunan harga minyak pada tahun 2014 dipengaruhi oleh permintaan yang lemah berbanding jangkaan. Pada tahun 2015 pula, kejatuhan harga minyak mentah terjadi disebabkan oleh lebih bekalan yang terlalu banyak. Menurut laporan Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB), kejatuhan harga minyak dunia pada tahun 2015 adalah hampir 60%, manakala harga komoditi pula 20%. Kadar pertumbuhan ekonomi dunia adalah lebih menurun iaitu sebanyak 2.4% pada tahun 2015 berbanding 2.6% pada tahun 2014. Tahun 2015 adalah tahun terburuk bagi harga minyak sedekad.

7.0 PERANAN IILM DALAM MEMBANGUNKAN KECAIRAN ISLAM MELALUI PENERBITAN SUKUK

Setelah mengetahui peranan, operasi dan statistik perkembangan instrumen jangka pendek IILM. Berikut pula adalah mengenai IILM. Terdapat tiga peranan utama IILM iaitu:

1. Tempat membangunkan instrumen mudah cair
2. Tempat memenuhi keperluan kecairan bank-bank Islam

7.1 PERANAN IILM DALAM MEMBANGUNKAN INSTRUMEN MUDAH CAIR

7.1.1 Peranan dalam mencipta sukuk jangka pendek

IILM menerbitkan sukuk pada setiap tiga bulan dalam tempoh programnya. Terbitan sukuk IILM sebanyak tiga bulan sekali kerana ianya merujuk kepada tanda aras daripada LIBOR. Kelebihan daripada terbitan tiga bulan sekali ini ialah mendapat deposit daripada pelabur-pelabur dengan harga pasaran yang rendah. (Iam Nazir Ibrahim, 25 Februari 2016). Ini bermakna, IILM tidak perlu membayar kadar keuntungan kepada pelabur-pelabur dengan nilai yang tinggi.

Tambahan pula, di pasaran wang antara bank, bank-bank sukar untuk melabur dalam tempoh yang panjang. Kebiasaannya, bank dapat melabur untuk tempoh 3 atau 6 bulan sahaja. Ini kerana, bank-bank yang mahu melabur juga hanya mendapat pembiayaan dalam tempoh yang singkat sahaja. Apabila IILM menerbitkan sukuk jangka pendek, ia akan memudahkan bank-bank untuk mendapat pembiayaan bagi membeli sukuk IILM. Malahan, pasaran kewangan Islam sangat memerlukan aset yang mempunyai tempoh jangka pendek untuk aktiviti pelaburan. Dana pembiayaan yang mereka peroleh untuk jangka masa pendek hanya mampu untuk dilaburkan dalam instrumen berjangka pendek sahaja (Iam Nazir Ibrahim, 25 Februari 2016).

7.1.2 Peranan IILM dalam mendapatkan aset sandaran

Antara peranan IILM yang lain ialah mendapatkan aset daripada negara-negara yang menyertainya dan juga bank pembangunan. Aset yang terlibat bukan sahaja daripada bank pusat tetapi juga melibatkan aset negara (Musa Hasan Abdul Bassar, 11 April 2016). Apabila melibatkan banyak aset negara, pelbagai prosedur yang perlu dijalankan bagi menjaga aset negara-negara tersebut. Disebabkan itu, ada sesetengah negara yang mengeluarkan pendapat supaya tidak didedahkan kategori aset sandaran bagi penerbitan sukuk yang telah diberi oleh mereka (Mohd Daud Bakar, 9 Jun, 2016).

Selain daripada tugas mendapatkan aset, IILM juga perlu mengenal pasti aset yang mempunyai penarafan yang tinggi. Ini selaras dengan kehendak Basel III ataupun mandat IILM

yang mahukan instrumen sukuk yang dihasilkan adalah berkualiti tinggi dan mudah cair. Walau bagaimanapun, terdapat cabaran bagi IILM untuk menghasilkan sukuk seperti yang digariskan oleh Basel III kerana perlu memperoleh aset-aset sebagai sandaran kepada dana pelaburan mereka. Dengan kata lain, IILM tidak boleh mengeluarkan sukuk sesuka hati. Mereka mestilah mengeluarkan sukuk pada jumlah dan tempoh yang sesuai mengikut kehendak pasaran. Bagi sukuk biasa, mereka boleh menerbitkan sukuk pada bila-bila masa sahaja selagi mana terdapat projek yang mahu dibangunkan. Tetapi, bagi IILM, mereka perlu mengenal pasti di mana tempat yang perlu mereka labur terlebih dahulu (Mohd Daud Bakar, 9 Jun 2016).

7.1.3 Peranan dalam memastikan instrumen yang diterbitkan patuh syariah

Bank-bank Islam tiada masalah dari segi pendanaan kerana mempunyai tunai yang banyak. Namun, apabila memegang tunai yang banyak memerlukan deposit insuran patuh syariah. Ketiadaan deposit insuran yang patuh syariah mendorong bank-bank Islam untuk menggunakan akaun pelaburan keuntungan bersama (PSIA) atau mengurangkan tempoh masa yang panjang untuk pembiayaan (Dana Kewangan Antarabangsa (IMF, 2015).

Usaha IILM dengan mencipta instrumen patuh syariah berjangka pendek memudahkan IKI untuk menguruskan kecairan dan mendapat keuntungan yang tinggi (Dana Kewangan Antarabangsa, 2015). Oleh itu, IILM telah memainkan peranan yang besar untuk mengatasi masalah utama bank-bank Islam iaitu kekurangan instrumen yang cekap, patuh syariah, mematuhi Basel III dan boleh merentasi sempadan (Musa Hasan Abdul Basser, 11 April 2016).

Sukuk yang diterbitkan IILM ini tidak mengikut panduan AAOIFI (Musa Hasan Abdul Basser, 11 April 2016; Ramadhan Fitri Ellias, 8 Mac 2016). IILM hanya menerbitkan sukuk yang ditentukan oleh penasihat syariahnya sahaja (Iam Nazir Ibrahim, 25 Februari 2016; Musa Hasan Abdul Basser, 11 April 2016; Nazim Mohd Nor, 7 Mac 2016). Ini kerana IILM mempunyai banyak pemegang saham dari pelbagai pelusuk negara. Ini bermakna, IILM perlu menerbitkan sukuk yang dapat diterima oleh kesemua negara yang menjadi pemegang sahamnya. Sesetengah negara tidak menerima pakai garis panduan *Auditing Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions* (AAOIFI), seperti Indonesia. Indonesia mempunyai dewan syariahnya yang tersendiri, begitu juga dengan Qatar yang tidak menerima pakai garis panduan AAOIFI secara keseluruhannya. Dari perspektif syariah, IILM berkemampuan untuk menerbitkan instrumen yang mempunyai penanda aras tersendiri. Penanda aras ini menyebabkan kesemua negara boleh menyertainya (Ramadhan Fitri Ellias, 8 Mac 2016).

Namun, tidak bermakna sukuk yang tidak mengikut garis panduan AAOIFI tidak boleh dipasarkan secara global. Penasihat syariah yang menilai sukuk IILM adalah dipilih oleh pemegang saham IILM. Tambahan, penasihat syariah IILM terdiri daripada orang yang mempunyai kepakaran dalam menilai kepatuhan syariah seperti Daud Bakar. Daud Bakar bukan sahaja menjadi penasihat syariah IILM, malah juga kepada Bank Negara Malaysia, Suruhanjaya Sekuriti, bank-bank luar negara dan mempunyai syarikat perundingan yang terbuka untuk seluruh institusi kewangan di pelusuk negara. Oleh itu, terbitan sukuk yang dinilai oleh beliau senang diterima oleh pasaran secara global (Iam Nazir Ibrahim, 25 Februari 2016)

7.2 PERANAN IILM DALAM MEMENUHI KEPERLUAN KECAIRAN BANK-BANK ISLAM

7.2.1 Peranan IILM dalam memenuhi keperluan kecairan IKI di Malaysia

IILM akan membantu pengurusan kecairan IKI dengan mengambil lebih dana untuk dilaburkan dalam sukuk. Ini selaras dengan objektif penubuhan IILM iaitu untuk memenuhi keperluan kecairan yang berbeza di antara IKI (Musa Hasan Abdul Bassar, 11 April 2016). Pelbagai negara yang berurusan dengan IILM termasuk IKI daripada Malaysia iaitu CIMB dan Maybank Berhad. Walau bagaimanapun, IKI ini mestilah mempunyai tahap penarafan yang tinggi dan seterusnya mampu untuk membeli sukuk IILM dalam mata wang dolar (Iam Nazir Ibrahim, 25 April 2016). Bagaimanapun, kenyataan ini berlainan pula dengan pernyataan Ramadhan Fitri Ellias iaitu:

“Semua bank kat Malaysia ni, dia ada pendedahan dia, cuma kecil atau besar. Dia sebenarnya kalau kat Malaysia ni, kita boleh terlibat sebab Malaysia negara yang import eksport dia agak tinggi. Jadi, import eksport ni, awak tak boleh lari dari mata wang yang berbeza, terutamanya dolar. Cuma isunya adalah satu bank untuk transaksi dolar, setakat 50 dia boleh bagi. Dia macam Maybank, dia boleh pergi sampai 1 bilion lebih. Jadi, perbezaan dia ialah saiz, ataupun orang kata limit yang dia boleh ada pada USD”.

Oleh itu, semua IKI di Malaysia mempunyai pendedahan terhadap dolar. Namun isunya hanya sama ada dalam jumlah yang besar atau kecil. Justeru, kesemua IKI di Malaysia mampu untuk membeli sukuk yang diterbitkan oleh IILM.

7.2.2 Peranan IILM untuk memastikan IKI mempunyai daya tahan untuk menghadapi krisis ekonomi seperti krisis ekonomi 2007

Adalah suatu kemestian bagi IILM untuk bersedia bagi menghadapi krisis secara tidak diduga. Bagi mengelakkan risiko ketidakcairan berlaku, IILM mempunyai kriteria yang membolehkannya bersedia untuk menghadapi krisis ekonomi. Kriteria tersebut adalah seperti berikut (Musa Hasan Abdul Bassar, 11 April, 2016):

- i. Memainkan peranan dalam pasaran.
- ii. Mempunyai instrumen jangka pendek.
- iii. Mempunyai tunai.

Sukuk IILM adalah sukuk yang mampu memberi kecairan kepada IKI dalam menghadapi situasi mengejut seperti krisis ekonomi. Malahan, BNM juga telah mengiktiraf sukuk IILM dengan menerimanya sebagai kategori aset mudah cair di mana ianya boleh dijual apabila terjadinya krisis ekonomi ataupun tekanan kecairan di bank. Ini kerana penarafannya adalah tinggi dan ianya berjangka pendek (Iam Nazir Ibrahim, 25 Februari 2016).

Namun, tiada jaminan bahawa sukuk IILM dapat menyelesaikan masalah kecairan jika krisis ekonomi berulang kembali. Tetapi, ianya adalah usaha termampu yang boleh dilakukan oleh IILM untuk mengurangkan risiko ketidakcairan. Jika krisis tersebut berlaku lagi, IKI yang mempunyai sukuk IILM boleh menjual sukuk tersebut dengan begitu mudah dan mendapatkan tunai. Justeru, ia memberi kelebihan kepada IKI yang memegang sukuk IILM ketika krisis ekonomi. Penjelasan ini dibuat oleh Mohd Kamal Abd Karim dengan menyatakan bahawa;

“Risiko tersebut tidak pernah berlaku lagi. Jadi, kita tidak mampu menilai kemampuan sukuk IILM tersebut”

8.0 PROGRAM PENERBITAN SIJIL SUKUK JANGKA PENDEK IILM

Sukuk IILM dicipta untuk menggantikan *US trade bill* yang digunakan secara meluas sebagai alat kecairan. Sukuk ini dinamakan dengan sukuk ‘danamodal’ ketika diterbitkan. Kelebihannya adalah boleh memenuhi keperluan domestik mahupun di luar negara. Ini akan memudahkan mana-mana IKI untuk menguruskan lebih dana mereka (BNM, 2013).

Penerbitan setiap siri sukuk IILM adalah bawah satu program sukuk. Amaun yang diterbitkan daripada program ini mestilah tidak melebihi 3 bilion USD (IILM, 2016) dan 5 tahun 8 bulan (DDCAP Group, 2014). Jumlah amaun itu telah dibahagikan kepada beberapa sub untuk melengkapkan jumlah 3 bilion dan dalam tempoh masa 5 tahun 8 bulan tersebut (Iam Nazir Ibrahim, 25 Februari 2016). Program ini akan matang pada 31 Disember 2018 (DDCAP Group, 2014). Setelah tamatnya program ini, IILM boleh menawarkan program penerbitan sukuk dalam jumlah yang lain pula.

Struktur sukuk dalam program ini adalah berasaskan kepada kontrak *wakalah*. Dalam kontrak wakalah, penerbit akan mewakilkan dirinya bagi pihak pemegang sijil sukuk untuk memohon penerbitan sijil sukuk tersebut (IILM, 2016). Tetapi dengan adanya program ini, penerbit tidak perlu memohon kepada Suruhanjaya Sekuriti Malaysia setiap kali mahu menerbitkan sukuk. Penerbit hanya perlu memohon sekali sahaja untuk suatu tempoh program sukuk (Iam Nazir Ibrahim, 25 Februari 25, 2016).

9.0 OPERASI PENERBITAN SUKUK

Sebelum berlaku operasi penerbitan sukuk, IILM akan mengadakan perbincangan dengan negara-negara yang telah menyertainya seperti Qatar, Luxemburg dan sebagainya. Ini kerana negara-negara ini adalah penyumbang kepada aset sandaran bagi penerbitan sukuk IILM. Kemudian, negara-negara tersebut perlu melabelkan taraf aset tersebut. Apabila telah diputuskan bahawa aset tersebut dalam kategori A1, maka mereka akan mengeluarkan sukuk tersebut dalam bentuk program selama 5 tahun atau 10 tahun. Bagi aset yang mendapat penarafan yang rendah seperti A2, mereka cuba mendapatkan surat jaminan (LG) seperti daripada ADB di Manila untuk menyakinkan pihak pelabur sukuk. Setelah mendapat kesepakatan tentang taraf penarafan aset daripada negara-negara lain, maka mereka akan meneruskan operasi penerbitan sukuknya (Mohd Daud Bakar, 9 Jun 2016).

Turutan operasi bagi menerbitkan sukuk IILM adalah seperti berikut (Musa Hasan Abdul Basser, April 11, 2016):

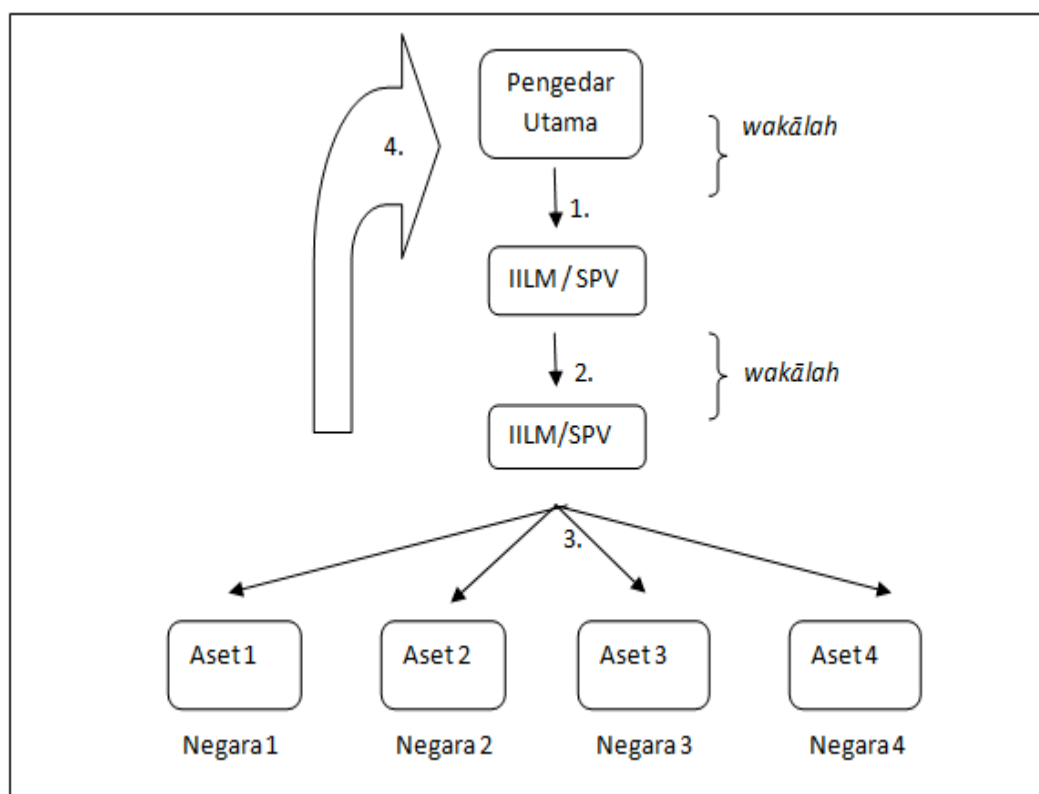
- i. Perbincangan dengan pengedar utama.
- ii. Perjanjian dan persepakatan.
- iii. Kontrak – Berkenaan dengan syarat perjanjian dengan IILM, harga, kriteria sukuk dan soalan-soalan berkaitan.
- iv. Terbitkan sijil sukuk IILM.
- v. Menyerahkan kuasa kepada pemegang amanah.
- vi. Pembelian sukuk IILM.
- vii. Penilaian proses penerbitan sukuk mengikut terma dan syarat yang ditetapkan

10.0 STRUKTUR WAKALAH

Struktur sukuk *wakalah* IILM adalah seperti berikut:

- i. Penedar Utama akan memberi dana untuk dilaburkan dalam sukuk IILM.
- ii. IILM akan menerbitkan sukuk jangka pendeknya.
- iii. SPV iaitu 'BNP Paribas Securities Services' akan memegang aset-aset. Aset tersebut diperolehi daripada setiap pemegang saham atau negara-negara yang menyertai IILM termasuk IDB. SPV telah melantik IILM sebagai wakil untuk mengumpul aset, mendapatkan bayaran daripada *aset obligor* dan beberapa perkhidmatan lain berkaitan dengan aset sandaran.
- iv. Aset ini telah disumbangkan oleh negara-negara anggota IILM. Aset ini juga akan memberi kupon dan dividen kepada penedgar utama atau pelabur.

Rajah berikut menjelaskan struktur wakalah bagi IILM:



Sumber: Diambil daripada temubual bersama Nazim Mohd Nor

11.0 PERBEZAAN IIMM DAN IILM

Secara keseluruhannya, IIMM digambarkan sebagai suatu pasaran atau platform bagi bank-bank Islam untuk menjalankan perniagaan. Bank-bank Islam yang mengurusniaga instrumen jangka pendek sesama mereka akan dinamakan Pasaran Wang Antara Bank Secara Islam (IIMM). Disebabkan itu, IIMM tidak berdaftar sebagai sebuah pertubuhan seperti IILM. IIMM adalah satu entiti yang mempunyai transaksi urusanniaga. IIMM juga tidak mempunyai organisasi yang

formal untuk melakukan dagangan seperti di Bursa Malaysia. Apabila IIMM berhubung dengan bank-bank Islam untuk bertransaksi, secara langsung IIMM telah menyertai pasaran kewangan Islam (Iam Nazir Ibrahim, 25 Februari 2016).

Kamal Abdul Karim menyatakan bahawa

“Bank-bank ini di bawah Bank Negara punya akta, jadi dalam akta ini diorang boleh bertraksaksi antara diorang. Dia bukan macam platform Bursa Malaysia yang kita nampak. Platform dia wujud, tapi dia bukan fizikal platform. Maksudnya ada kemudahan boleh pinjam-meminjam. Tolong-menolong, tapi tak nampak platform, fizikal. Tapi, kita tahu ada platform untuk pinjam antara satu sama lain. Macam itulah pasaran antara bank” (Mohd Kamal Abdul Karim, 14 Mac 2016).

IILM pula adalah seperti sebahagian daripada IIMM di mana ia hanya menerbitkan sukuk jangka pendek bagi kemudahan kecairan institusi kewangan (Iam Nazir Ibrahim, 25 Februari 2016). IIMM pula memfokuskan kepada deposit untuk pasaran interbank *Mudharabah*, platform untuk terbit dan niagakan instrumen jangka pendek dan sistem penjelasan cek (ICCS). Manakala IILM hanya menerbitkan sukuk jangka pendek *wakalah* sahaja.

Bank-bank dalam IIMM berinteraksi berdasarkan komunikasi penjual yang diluluskan oleh BNM. Hal ini kerana, setiap transaksi perlu direkodkan oleh dokumen yang diluluskan. Terdapat 3 cara komunikasi di IIMM iaitu:

1. Telefon yang boleh direkod.
2. Broker yang diluluskan dan direkod melalui email dan sebagainya.
3. Perbualan melalui skrin perdagangan (trading screen) yang diluluskan oleh BNM seperti *bloomberg, routers trading screen*

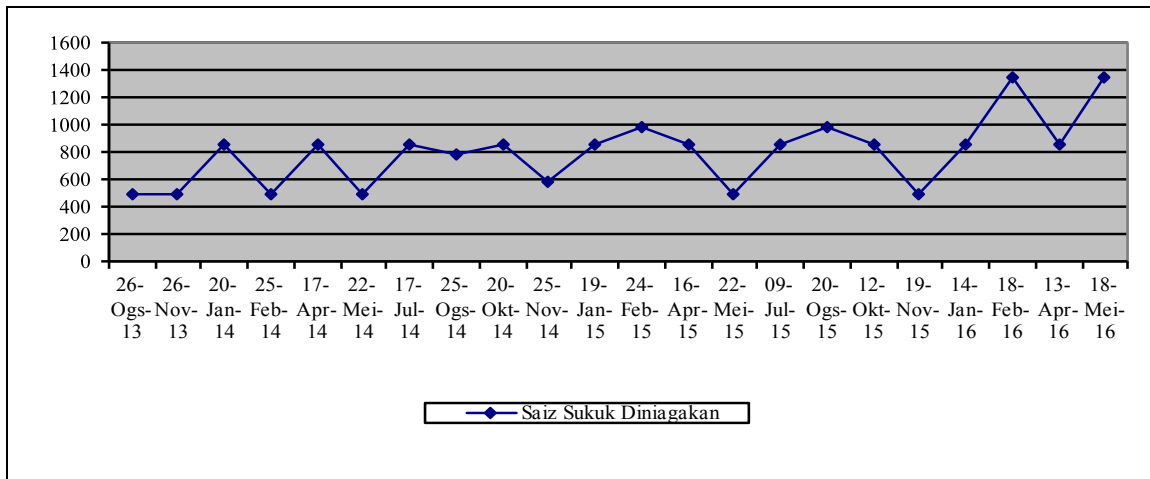
Kesemua alat komunikasi ini perlu diluluskan untuk mengelakkan daripada berlakunya perselisihan faham apabila berinteraksi dan juga untuk mengenal pasti transaksi yang dijalankan. Setiap kali perbualan, alat komunikasi ini akan mengeluarkan dokumen sebagai bukti transaksi (Mohd Kamal Abdul Karim, 14 Mac 2016).

Kesimpulannya, IILM dan IIMM adalah dua perkara yang berbeza. Perbezaan yang ketara adalah IILM ialah institusi, manakala IIMM adalah pasaran. IILM adalah institusi yang menerbitkan instrumen mudah cair. Manakala IIMM pula adalah institusi yang menghubungkan penerbit instrumen mudah cair dan pembeli instrumen tersebut.

12.0 STATISTIK PERKEMBANGAN PENERBITAN SUKUK IILM

Rajah 3 menunjukkan graf perkembangan penerbitan Sukuk IILM dari awal penerbitan iaitu Ogos 2013 sehingga Mei 2016. Daripada rajah tersebut, ianya menunjukkan penerbitan sukuk dari tahun 2013 sehingga Januari 2016 adalah agak mendatar iaitu di antara 500 juta USD hingga 1 bilion USD. Namun, penerbitan sukuk pada bulan Februari dan Mei 2016 telah mula melebihi 1 bilion iaitu sebanyak 1.34 bilion. Peningkatan ini menunjukkan prestasi IILM yang semakin meningkat. Sebelum ini, saiz program sukuk IILM adalah sebanyak 2 bilion. Namun, amaun bagi program sukuk ini telah bertambah sebanyak 3 bilion bagi tahun 2016. Saiz amaun ini bertambah ekoran daripada pertambahan aset sandaran bagi penerbitan sukuk IILM.

RAJAH 3: Graf Perkembangan Penerbitan Sukuk IILM



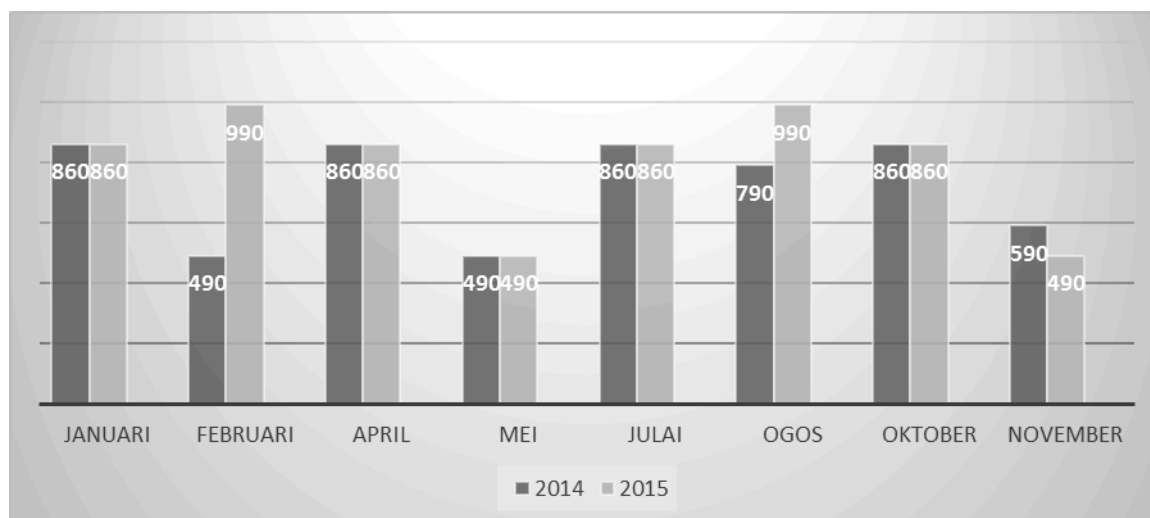
Sumber: Diambil daripada web International Islamic Liquidity Management Corporation (IILM)

Dengan pertambahan aset sandaran ini telah menunjukkan bahawa IILM mampu melabur 3 bilion USD ke dalam aset-aset kerajaan. Ini kerana aset-aset kerajaan ini tidak mudah untuk diperolehi kerana ia adalah aset-aset negara yang perlu dijaga. Tambahan, aset negara yang diterima oleh IILM perlu bertaraf A1, A2 atau A. Justeru, dengan bertambahnya amaun saiz program penerbitan sukuk IILM menggambarkan bahawa IILM mampu untuk menambah saiz penerbitan programnya dari tahun ke tahun. Kelebihan pertambahan amaun ini bukan sahaja mampu menerbitkan sukuknya dalam saiz yang besar, malah setiap sebulan. Selain itu, ia mampu menyelesaikan banyak perkara yang berpunca daripada masalah kekurangan aset sandaran kerajaan. Sebagai contoh, pengaktifan pasaran kedua dan pertambahan peserta atau dalam penerbitan sukuk IILM.

Pada tahun-tahun akan datang, pengedar utama sukuk IILM juga mampu untuk mengaktifkan pasaran kedua dengan menjual sukuk tersebut kepada pihak lain. Hal demikian kerana kemungkinan had amaun pelaburan bagi sesebuah IKI terhadap sukuk IILM telah bertambah. Malah, had amaun tersebut mungkin melebihi keperluan kecairan bagi institusinya. Justeru, apabila ia melebihi keperluan, IKI akan membuat keputusan untuk menjualnya kepada pihak lain dan seterusnya akan menjana keuntungan kepadanya.

Selain itu, IILM dapat meluaskan jumlah peserta atau pelabur untuk menyertai IILM. Hal ini berikutan apabila IILM dapat memperbanyakkan aset sandaran bagi penerbitan sukuknya. Pertambahan aset sandaran ini juga akan membuka ruang bagi peserta atau pelabur lain yang tidak mempunyai penarafan yang tinggi ataupun kurang pendedahan terhadap mata wang USD bagi menyertai IILM. Oleh yang demikian, dengan bertambahnya amaun bagi program penerbitan sukuk IILM dan saiz penerbitan sukuk IILM setiap bulan memperlihatkan prestasi IILM yang semakin meningkat dari semasa ke semasa.

RAJAH 4: Saiz Sukuk Yang Diterbitkan Pada Tahun 2014 Dan 2015



Sumber: Diambil daripada web International Islamic Liquidty Management Corporation (IILM)

Rajah 4 di atas menunjukkan perbezaan saiz sukuk yang diterbitkan pada tahun 2014 dan 2015. Secara keseluruhannya, saiz sukuk yang diterbitkan adalah sama di antara tahun 2014 dan 2015. Terdapat beberapa bulan yang menunjukkan perbezaan peningkatan saiz sukuk pada tahun 2015 berbanding 2014 iaitu pada bulan Februari dan Ogos. Bulan Februari 2015 menunjukkan saiz sukuk mencecah 1000 juta berbanding dengan Februari 2014 iaitu hampir 500 juta. Begitu juga pada bulan Ogos 2015 iaitu hampir 1000 juta juga berbanding Ogos 2014 iaitu hampir 800 juta. Akan tetapi, di akhir tahun 2015 iaitu bulan November menunjukkan sedikit penurunan pada saiz sukuk berbanding pada November 2014. Saiz sukuk pada bulan November 2015 hampir 500 juta berbanding dengan November 2014 iaitu hampir 600 juta.

Penurunan pengeluaran sukuk IILM juga dipengaruhi oleh kelembapan aktiviti ekonomi global dan pematuhan terhadap standard Basel III (Thomson Reuters, 2016). Kelembapan aktiviti ekonomi yang berpunca daripada kejatuhan harga minyak dunia telah menyebabkan kekurangan permintaan terhadap minyak berbanding jangkaan. Kemudian, membawa pula kepada pengeluaran minyak secara berlebihan pada tahun 2015. Hasilnya, harga minyak menjadi murah dan nilai mata wang menjadi rendah. Justeru, kebanyakan negara-negara mengambil keputusan untuk mengurangkan perbelanjaan operasi pelaburan untuk menstabilkan kedudukan nilai mata wang. Kesan daripada keputusan itu menjadikan penerbitan sukuk global makin berkurangan (Mahmoud Kassim, 2016). Pengkaji berpendapat bahawa IILM juga menerima impak yang sama dan seterusnya membuat pengeluaran yang rendah pada akhir bulan November.

Selain itu, penguatkuasaan standard Basel III pula telah memberi tekanan terhadap pelbagai sektor perbankan. Ianya juga telah menghuru-harakan pengurusan kecairan Islam khususnya. IILM juga tidak terkecuali dalam menerima impak ini kerana bukan mudah bagi IKI untuk memenuhi standard Basel III melalui instrumen yang mampu ditunaikan dalam masa 30 hari. Ia perlu menggunakan aset yang mempunyai harga yang stabil, pasaran yang aktif dan besar, risiko pertukaran mata wang yang rendah dan lain-lain lagi. Namun, hanya beberapa instrumen sahaja yang layak memenuhi kriteria yang ditetapkan oleh Basel III. Ini kerana, sistem kewangan Islam telah berhadapan dengan cabaran kekurangan instrumen mudah cair selama 40 tahun. Sebagai natijahnya, pengeluaran sukuk IILM juga berkurangan disebabkan kriteria standard Basel III yang terlalu tinggi untuk diperolehi.

Secara keseluruhannya, kedua-dua penerbitan iaitu daripada IILM dan IIMM menunjukkan faktor penurunan yang sama iaitu kejatuhan minyak mentah dunia. Namun, pada tahun 2016, IILM mampu untuk meningkatkan penerbitan instrumennya kerana pertambahan aset sandaran yang diterima daripada negara-negara anggota. Sebelum ini, saiz penerbitan instrumen IILM adalah 2 billion sahaja. Tetapi, pada tahun 2016, ia telah bertambah kepada 3 billion. Ini menunjukkan IILM mampu meningkatkan prestasi penerbitan instrumennya dari semasa ke semasa. Ia juga mampu berdiri kukuh untuk mencapai visi dan misinya.

13.0 ANALISIS KEPERLUAN IILM BERBANDING IIMM

Malaysia adalah negara terawal yang menubuhkan pasaran wang Islam iaitu pada tahun 1994. Manakala di negara-negara lain, tiada lagi pada ketika itu yang memperkenalkan platform tersebut seperti Malaysia. Bank-bank pusat lain seperti Saudi Arabia dan Kuwait juga hanya menawarkan instrumen berjangka pendek tanpa adanya platform pasaran wang antara bank secara Islam.

Namun, pasaran wang antara bank secara Islam yang telah ditubuhkan sama seperti pasaran wang konvensional iaitu mempunyai cabaran dari segi menyediakan keperluan kecairan dan memenuhi obligasi kewangan untuk memastikan kelancaran aktiviti perniagaan sesebuah bank. Apa yang membezakan antara keduanya adalah memastikan tiada unsur riba, gharar dan segala unsur-unsur larangan dalam muamalat Islam di dalam menyediakan kecairan kepada bank-bank Islam. Tetapi, menjadi suatu kebimbangan juga apabila pasaran wang Islam ini mempunyai limit dalam memberi kecairan kepada bank-bank Islam. Perkara ini terjadi berikutan kekurangan instrumen patuh syariah yang sesuai dan kelemahan infrastruktur yang boleh menyokong keaktifan pasaran wang Islam (Sekoni Abiola Muttalib, 2014).

Walaupun diketahui bahawa IIMM mempunyai banyak instrumen berjangka pendek, namun kebanyakan instrumen-instrumen ini mempunyai suatu kontroversi. Sebagai contoh MITB, NIDC, IAB, masih menggunakan kontrak *bay' inah*. IAB menggunakan kontrak *bay' ad-dayn*, manakala Cagamas Sanadat menggunakan kontrak BBA. Kontrak-kontrak *bay' ad-dayn*, *bay' inah*, BBA, *tawarruq munaazzam* tidak lagi diterima oleh majoriti penasihat syariah di peringkat global pada masa kini (Ahmad Sufyan Abdullah, 2015).

Selain itu, terdapat juga kemungkinan isu lain di IIMM iaitu percampuran dana antara IKK dan IKI. Perkara ini boleh terjadi apabila IKK menyertai IIMM untuk melabur dana atau meminjam dana daripada IIMM. Selain itu, ia juga boleh terjadi apabila bank yang menggunakan sistem dwi perbankan menggunakan pasaran IIMM atau sebaliknya. Justeru, terdapat kebimbangan terhadap kepatuhan syariah dari segi menjaga akad dan ciri-ciri asas instrumen IIMM. Jika kepatuhan syariah ini tidak dijaga dengan sebaiknya, ia akan menjejaskan kontrak dan struktur asas instrumen tersebut sebagai instrumen kewangan Islam. Justeru, pertimbangan terhadap implikasi hukum perlu dilakukan dengan berhati-hati kerana tiada peraturan khas yang diperkenalkan oleh IIMM kepada IKI untuk situasi seperti ini. Berbeza dengan negara lain pula, mereka memperkenalkan cukai insentif dan peraturan yang ditambah baik bagi menyokong pembangunan infrastruktur pasaran wang antara bank secara Islam (ISRA, 2016).

Oleh yang demikian, sebagai penggantian terhadap instrumen-instrumen yang mempunyai kontroversi tersebut, terdapat pelbagai penciptaan beberapa instrumen mudah cair yang baru. Instrumen-instrumen baru yang diperkenalkan di pasaran wang Islam iaitu program komoditi *murabahab* (CMP), *murabahab* kolateral dan interbank *wakalah*. Tetapi apa yang berlaku adalah kebanyakan bank-bank Islam di Malaysia juga enggan mencuba alternatif yang baru ini. Sebaliknya IKI lebih suka meluaskan instrumen berasaskan kontrak-kontrak *mudharabah* dan *musharakah*. Penolakan menggunakan kontrak-kontrak tersebut kemungkinan atas sebab-sebab

yang tertentu seperti risiko harga komoditi yang tidak menentu, kos transaksi, kegagalan pembayaran pulangan sebelum tempoh matang, instrumen yang tidak boleh diniagakan, kontrak perkongsian keuntungan (PSIA) yang tiada pulangan yang tetap, kepatuhan syariah, kepatuhan undang-undang dan sebagainya (Othman Cole & Khaled Soufani, t.t). Ini menyebabkan kebanyakan bank-bank Islam tidak dapat menggunakan kontrak-kontrak terbaru yang disediakan oleh pasaran wang antara bank secara Islam.

Namun, bank-bank Islam memerlukan instrumen-instrumen mudah cair yang berkualiti tinggi dan mampu memberi pulangan tanpa adanya sebarang kerugian. Akan tetapi, bank-bank Islam kini banyak memegang lebih aset kerana tidak boleh menjangkakan pulangan mereka. Dorongan untuk memegang lebih aset dalam jangka masa yang lama adalah kerana pulangan yang akan diperoleh itu sedikit mahupun tiada pulangan. Oleh sebab itu, bank-bank Islam kini mempunyai kecairan liabiliti tetapi tidak dari segi aset. Pemegangan lebih aset tanpa dicairkan adalah suatu kerugian bagi bank kerana tidak memanfaatkan aset dalam tempoh waktu tertentu. Jika IKI masih berterusan untuk tidak menggunakan lebih dana dengan sebaiknya, ia boleh membawa kepada penurunan pulangan ke atas ekuiti iaitu memberi pulangan yang rendah kepada para pemegang saham bank. Disebabkan hal itu, menjadi suatu keperluan bagi IKI untuk mencari aset pembiayaan yang sesuai atau suatu mekanisme untuk membolehkan kecairan disalurkan (Aznan Hasan, 2011).

Justeru, bank-bank Islam sangat memerlukan instrumen-instrumen mudah cair yang berkualiti tinggi dan memenuhi kepatuhan syariah. Sukuk *wakalah* IILM adalah satu-satunya sukuk berjangka pendek yang bertaraf A1 yang dapat menjamin pengurusan kecairan merentasi sempadan global. Selain itu, ia adalah instrumen yang mendapat keselarasan fatwa di kalangan pelbagai negara-negara Islam di seluruh dunia. Sukuk IILM mampu memberi pulangan yang sewajarnya dan mampu mengembalikan dana deposit kerana bersandarkan kepada aset kerajaan (IILM, t.t). Oleh yang demikian, bank-bank Islam tidak perlu lagi merasa bimbang dengan pelaburan dana deposit tanpa adanya sebarang pulangan. Sebarang kegagalan pembayaran sukuk pula boleh dicagarkan dengan adanya aset sandaran yang kukuh. Bank-bank Islam juga boleh menjual kembali sukuk IILM kepada pihak ketiga merentasi sempadan global. Ini kerana sukuk IILM ini diniagakan dalam mata wang antarabangsa iaitu dolar. Oleh itu, sukuk IILM mampu memberi keyakinan kepada bank-bank Islam untuk menguruskan kecairan di samping mendapat pulangan yang selayaknya.

14.0 PENUTUP

Keperluan terhadap IILM tidak dinafikan oleh kebanyakan komuniti kewangan Islam. Namun, ia masih memerlukan penambahbaikan supaya mampu untuk mencapai mandatnya tersendiri. Dari aspek penerbitan sukuk, ia perlu dipertingkatkan dengan mengambil alternatif lain untuk memperoleh aset sandaran. Dengan adanya penyelesaian terhadap kekurangan aset sandaran bagi penerbitan sukuk, ia akan dapat menyelesaikan pelbagai rangkaian masalah yang lain. Selain itu, kewujudan IILM juga tidak akan menggugat peranan pasaran wang antara bank secara Islam (IIMM). Ini kerana IILM dan IIMM mempunyai visi dan misi yang berlainan. Pertamanya IIMM memfokuskan kepada kekurangan dan lebih kecairan. Manakala, IILM hanya menumpukan kepada lebih kecairan yang terdapat pada negara-negara anggota. Keduanya, IIMM hanya menguruskan sistem kecairan di Malaysia. Manakala, IILM menguruskan kecairan di peringkat global. Justeru, pasaran seperti IIMM amat diperlukan bagi memenuhi keperluan kecairan IKI di Malaysia. Sebaliknya, kewujudan IILM adalah juga dapat menampung lebih kecairan di serantau global melalui sukuknya yang berkualiti tinggi dan memenuhi Aset Berkualiti Berkecairan Tinggi (*High Quality Liquidity Asset*).

Rujukan

- Ahmad Sufyan Abdullah. (2015). *Liquidity Management in Islamic Banks in Malaysia: An Analysis Study from Islamic perspective*. (Tesis, PHD). Universiti Yarmouk, Jordan.
- Aznan Hasan. (2011). Penggunaan komoditi murabahah sebagai instrumen kecairan di dalam institusi kewangan Islam. *Muzakarah Penasihat Syariah Kewangan Islam 2011 Kali Ke-6, Hotel Istana, Kuala Lumpur*. Kuala Lumpur.
- Dana Kewangan Antarabangsa (IMF). (2015). *Islamic Finance: Opportunities, Challenges, and Policy Options*.
- DDCAP Group. (2014). IILM Issues Second Sukuk Totalling US\$860m and Expands Primary Dealer Network to Boost its Cross Border Islamic Liquidity Management Reach. Diakses pada 19 July 2016, daripada <http://www.ddcap.co.uk/iilm-issues-second-sukuk-totalling-us860m-and-expands-primary-dealer-network-to-boost-its-cross-border-islamic-liquidity-management-reach/>
- Iam Nazir Ibrahim, *temubual*, 25 Februari 2016.
- IILM. (2016). *Information Memorandum*.
- Islamic Interbank Money Market. (t.t). IIMM Operation. Diakses pada 13 April 2014. <http://iimm.bnm.gov.my/>
- ISRA. (2016). *Islamic financial system: Principles and operations* (2nd ed.). Kuala Lumpur: ISRA
- Mahmoud Kassim. (2016). The National Business. Diakses pada 6 January, 2016, daripada <http://www.thenational.ae/business/economy/sp-says-new-sukuk-issuances-to-decline-this-year>
- Mohd Daud Bakar, *temubual*, 9 Jun 2016.
- Mohd Kamal Abdul Karim, *temubual*, 14 Mac 2016.
- Musa Hasan Abdul Basser, *temubual*, 11 April 2016.
- Nazim Mohd Nor, *temubual*, 7 Mac 2016.
- Obyatullah Ismath Bacha. (2008). The Islamic inter bank money market and a dual banking system: The Malaysian experience. *Munich Personal Repec Archive*, 4.
- Othman Cole & Khaled Soufani (t.t). Commodity murabahah transactions (cmt): a short-term liquidity management tool in Islamic banks.
- Ramadhan Fitri Ellias, *temubual*, 8 Mac 2016.
- Rupa Damodaran (2016). Moody's: Sukuk issuance slowed, but Islamic banking growth still strong. Diakses pada 5 November 2016, daripada <https://sg.finance.yahoo.com/news/moodys-sukuk-issuance-slowed-islamic-053711921.html>
- Sekoni Abiola Muttalib. (2014). Islamic Money Market: An Instrument for Managing Liquidity Risk in Islamic Banks. *Islam and Civilisational Renewal (ICR)*, 5(2), 204-224.
- Thomson Reuters. (2016). *Liquidity Management Through Sukuk Innovative Solution*. Diakses pada 14 Oktober 2015, daripada <https://ceif.iba.edu.pk/pdf/ThomsonReuters-LiquidityManagementThroughSukukInnovativeSolutions.pdf>

The Waqf of Hajiya Zainab Assibi, Kanti Kazaure, Jigawa State: Implications for Endowing Properties by Childless Hausa Women in North-western Nigeria

Dr. Ibrahim N. Muhammad,^{1*} Hassan Hussaini,² Yahya R. Umar,³ and Batulu A. Sadiq⁴

¹*Sa'adiyya Waqf Foundation, P. O. Box 11018, Kano, Nigeria*

²*Faculty of Agriculture, Bayero University Kano, Nigeria*

³*Kano State Ministry of Education, Kano, Nigeria*

⁴*School of Management Studies, Kano State Polytechnic, Kano, Nigeria*

***Corresponding author: nuru313@yahoo.com*

Article history

Received: 2016-11-14

Received in revised form: 2017-09-16

Accepted: 2017-10-02

Abstract

Secular feminism seeks to liberate women by taking them away from religious values so that women with religious beliefs are often stereotyped. Hausa Muslim women in northern Nigeria are often described as marginalized, oppressed and resistant to change. This may suggest that embracing feminist thinking could get them emancipation and permit them to assert their right to own and dispose property as they think fit. This paper argues, on the basis of Hajiya Zainab Assibi's life story that Hausa Muslim women need not succumb to feminist persuasions to be able to affirm their proprietary rights despite domineering attempts by male extended family members. On the contrary, exposure to religious experiences, such as gained through the pilgrimage (*hajj*), could give women a moral endowment from which they get the courage to assert their rights without let or hindrance.

Keywords: Hausa, waqf, Muslim, feminism, childlessness, women

1.0 INTRODUCTION

Childless older adults are regarded as a burden to society because of their demands-social, health, psychological, and financial. This thinking ignores the fact that prosperous older adults without children are a resource to their societies because they engage in philanthropic activities by giving out of their accumulated wealth in support of charitable causes. In the case of older women without children, certain restrictions by extended family members tend to be placed against their proprietary rights. Thus, in Muslim communities in northern Nigeria, despite Islam's recognition of Hausa women's right to own property, the exercise of such right is often hindered by domineering tendencies of male relatives. Consequently, Hausa women need empowerment to be able to claim their proprietary rights and manage their properties as they deem appropriate.

For this reason, some feminist-friendly writers express concern that Hausa women in northern Nigeria are marginalized and oppressed and that their rights are undermined by "new Islamic laws" in a society facing challenges from an "entrenched patriarchy since the establishment of the Sokoto Caliphate" (Vaughan and Banu, 2014:3-4). Similarly, scholarly literature and the popular press portray them as having "limited agency" (Bivins, 2016) that is incapacity to exert control over their own affairs. While this study is not an advocacy for feminism, it seeks to highlight the case of a Hausa Muslim woman philanthropist who was able to affirm the right to control her property without apparent feminist undertones. Feminism, no doubt, has given a prompt to a general re-examination of women's lives and contributions, under various academic sub-themes based on the thinking that women's contributions have received inadequate scholarly attention (Yunusa, 2014:14).

Though Hausa society is patriarchal but, in apparent "resistance to patriarchy" (Vaughan and Banu, 2014:1), Hajiya Zainab Assibi (Hajiya Assibi), resisted an attempt by male extended relations to stop her from endowing her waqf (Islamic endowment). Thus, without attempting to equate the socio-political role or economic prosperity of women in the Ottoman Empire with their counterparts in the Sokoto Caliphate (the forerunner of northwestern Nigeria), Hajiya Assibi acted like ordinary and elite women in seventeenth and eighteenth century Ottoman state who "made and dissolved contracts...sold, bequeathed,...and invested property" (Zilfi, 2008:238).

However, unlike Ottoman women, whose endowments were mostly in favour of their families, and which increased for fear of rising state confiscation of private property (Zilfi, 2008), Hajiya Assibi's was for the public good. Moreover, assuming that the confiscation was in the public interest, she need not entertain such fears because the legal instrument the government might have used to back any confiscation drive, The Jigawa State Zakat Collection and Distribution Law, 2000 (Ostein, 2012:30) is silent on waqf matters, an indication that the state pays less attention to the role waqf plays in shaping fiscal policy.

Examining the proprietary rights of women provides insight into their economic independence and the prosperity they enjoy (Nandal and Rajnish, 2014). Moreover, it is imperative to promote an awareness of women's philanthropic contributions to society which are seldom recognized (Calhoun, 2006:2). Therefore, without being a biographical account of a woman's pilgrimage (*hajj*) experience (Cooper, 1999), the study uses, among others, the moral endowment accruable from a hajj experience as a possible explanation for Hajiya Assibi's courage to endow her waqf in the face of male opposition from extended family members. Additionally, given that biographical studies on Hausa women philanthropists may be available only in the popular press, scholarly works that critically investigate the life experiences of women

donors appear to be limited. Perhaps more limited are studies that focus on gifts donated by childless women to society at large, to their families and to others not related to them (Albertini and Kohli, 2009).

So to address the issue of scanty academic attention to women's philanthropy, this study examines an aspect of the biography of Hajija Zainab Assibi, a childless Hausa Muslim philanthropist, using interview, narrative and content analysis. In doing so, the study argues that exposure to religious experiences gives Hausa Muslim women the courage to exercise their proprietary rights, within Islamic values, without recourse to feminist promptings. Consequently, women of means could donate part of their properties in form of waqf (Islamic endowment).

2.0 WOMEN'S PROPERTY RIGHTS UNDER ISLAMIC LAW (SHARI'AH) AND HAUSA CUSTOM

A Muslim woman under Islamic law has the right to own property and manage her assets in the way she deems appropriate. Indeed, Muslim women are given the right to own and control their capital resources (Mahmud and Yousuf, 2013; Zakaria, 2001). Additionally, under the Maliki School (of Islamic law) a woman "may hold real and personal property, contract debts, and bequeath her property on her own account" (Lugard as cited in Bergstrom, 2002:6-7). However, critics argue that the assertion of granting Muslim women's rights is only nominal because in practice attempts are made by male relations to prevent them.

Farooq (2001:9) notes that "it is not enough to claim that according to Islamic law, women are entitled to inherit and own property, receive a dower (*mahr*) at marriage, and to manage their own assets and income." As gaps exist between religious precepts and social practice, there is need to undertake empirical studies to ascertain socio-cultural, economic and environmental factors inhibiting the translation of religious injunctions into actual practice.

Umeh (2016:12) claims that "the teachings of the Qur'an are not practiced in Nigeria; this results in no independent land rights for Muslim/Hausa women." This does not correctly depict the point that Abdullah and Hamza are purported to have made on the demands for expanding the political boundaries, affecting Muslim women's status, by Mallam Aminu Kano and his colleagues in the Northern Elements Progressive Union (NEPU). In contrast, Abdullah and Hamza (1998:9) state that "Though limited, these demands were definitely radical in the context of Muslim northern Nigeria (n) where women do not enjoy most of their rights as stipulated in the Qur'an." Consequently, the authors (Abdullah and Hamza, 1998:1) argue that Muslim women need independent land ownership rights, notwithstanding nominal ones, to enable them to make decisions on matters relating to the use and disposal of landed resources.

The ownership of property by women not only enhances their position in the family, but also enables them to build family cohesion and provide for its continuity (through intergenerational transfers) and stability. Looking at the formation of waqf in the Ottoman Empire, it could be said that founding a waqf is not a state-driven process but an individual act of philanthropy. Being essentially a legal institution whose parameters are set by Islamic law, what is required of the state is to codify and systematize it for the provision of social, religious and economic services. Thus individual women in the Ottoman state founded waqf complexes (*Kulliyes*) which influenced and shaped urban public spaces and forms. In doing so, women acquired a sense of belonging and civic engagement through the establishment of structures such as *madrasabs*, schools and libraries, thereby forming a social and economic network (Fay as cited in Isin and Ustundag, 2008:524) of public goods.

Under customary law, Abdullah and Hamza (1998:16) state that “land is seen as an inalienable property belonging to the whole community.” This indicates that every member of the community, including women, is eligible to own landed property. Additionally, Abdul, Onose, Ibrahim *et al* (2012:20) assert that: “Hausa customary law permits women to own property.” This permission notwithstanding, attempts are made to prevent women from asserting this right especially for widows, divorcees and the childless. As Osunyikanmi (2011:59) states, women’s ability to affirm their proprietary rights is curtailed by an “overbearing influence of relatives.”

3.0 LITERAL AND SHARI’AH MEANING OF WAQF

Muhammad (2010:11) asserts that

...the term waqf (plural: awqaf) is a sort of sadaqah jariya (on-going voluntary charity) in which a donation is made to bring a charitable return (Future Fund, 2006). In Islam the word is used to signify the holding (detaining) of a certain property and preserving it for the benefit of meeting particular objectives and the prevention of any use or disposition of that property outside those objectives (Islamic-world, 2006). Depending on the perspective from which the word waqf is viewed, various definitions have been suggested (Kahf, 1998; Raissouni, 2006). However, the definition given by the National Awqaf Foundation of South Africa (Awqaf SA) appears comprehensive to accommodate both the literal and technical meanings of the word.

According to Awqaf SA (2008): Literally, *waqf* means to stop, contain or to preserve. In Shari’ah, a *waqf* is a voluntary, permanent, irrevocable dedication of a portion of one’s wealth- in cash or kind- to Allah. Once a *waqf*, it never gets gifted, inherited, or sold. It belongs to Allah and the corpus of the *waqf* always remains intact. The fruits of the *waqf* may be utilized for any Shari’ah compliant purpose (p.1).

As a donation of one’s wealth or property any Muslim, male or female, sane and of legal capacity can endow a *waqf* for promoting the socio-economic, religious, educational and general public welfare. Islamic civilization has recorded numerous contributions made by both men and women to enhancing community wellbeing through the institution of *waqf* (Noushad, 2016; Senkaya, 2014, and Shatzmiller, 2001).

4.0 CHILDLESS WOMEN’S PHILANTHROPY AND ENDOWING WAQF

Anecdotal accounts of Muslim women’s philanthropic activities show that childless Hausa women are also engaged in charitable giving for various reasons. While some give for immediate short-term relief others donate in ways that transform lives in a long-term perspective. From these accounts, it appears that Hausa women fall into two categories: 1) those that focus on immediate relief; and 2) those that give “strategically.” This category of women donates part of their wealth to make a difference in the life of people in their communities, such as establishing a *waqf* (Islamic endowment). Among Hausa women in the first category are Hajiya Babar Uwale (*Mai Kosai*) and Hajiya Fati Yar-Ghana. In the second category there are Hajiya Rabi, Hajiya Khadijah Saleh and Hajiya Delu Isa Ja. All of these women are childless and older adults.

Hajiya Babar Uwale (*Mai Kosai*) in Tarauni Quarters, Kano, spent more than forty years raising children of her relatives and even non-kin, such as children brought to Kano as Qur’anic school pupils (*almajirai*). Frying and selling bean cakes (*kosai*) was her business. Mallam Ilyan Baba (personal discussion February 7, 2016) stated that he who was adopted as a son by Hajiya Babar Uwale after he lost touch with his Mallam (Qur’anic teacher) barely three days on arriving

to Kano for *almajirvi* (Qur'anic learning). From then onwards, having been severed from his Qur'anic teacher and his biological parents, Iliya became Iliyan Baba (Iliya belonging to Baba) as she took him for a son and provided him with every financial and psychological support a child needed. Malam Iliyan Baba's view of Hajjiya Babar Uwale's generosity is that she "truly filled the gap" in his life.

Hajjiya Fati Yar Ghana (personal discussion with Aliyu A. Sadiq February 8, 2016) came to Kano from Ghana about fifty years ago with her husband and resided in Koki Quarters in the city. As a business woman she engaged in buying and selling various (household) items, in addition to the production of local soap called (Dangana). Her philanthropic concern was bringing up children by supporting their education. She also served as a mentor for divorcees from Ghana by accommodating them in her house, training them in local soap production and eventually getting them married to suitors.

From the second category of childless Hausa women philanthropists is Hajjiya Rabi (personal discussion with Musa Abdullahi, January 1, 2016) who hailed from Kano. With earnings from the diaspora, as she is based in Saudi Arabia, she sent remittances home with which she built a mosque in Ja'en Quarters. She equipped the mosque with tiles, carpets and a stand-by electric generator.

Hajjiya Khadijah Saleh (personal communication with Kubra Shehu January 10, 2016) also built a mosque in Garka village in Warawa Local Government Area (L.G.A.), Kano State. The mosque is said to be elegant as apart from the Friday Mosque in the capital of the L.G.A., no other mosque was as well-built as hers.

Hasfa Delu Isa Ja of Ma'alufai Zango Quarters, Kano (Muhammad, 2011) inherited sizeable wealth which she used to support her (extended) family members and also built a girls secondary school in the community as a waqf. The school was entrusted to the Kano State Ministry of Education to serve as a *mutawalli* (manager).

Looking at the philanthropic activities of these five Hausa women, it is clear that the first two were concerned more or less with improving human resources through education and training, while the last three focused on endowing physical institutions-mosques and a school. In the line with the philanthropic work of the last three donors is Hajjiya Zainab Assibi who provides the case study examined in this paper.

5.0 BRIEF PROFILE AND BUSINESS ENGAGEMENT OF HAJIYA ZAINAB ASSIBI

Without going into parental, childhood and educational backgrounds, nor inquiring about her role models, Hajjiya Zainab Assibi traced her origins to Dadin Kowa village (earlier called Tsadoji) in Daura Emirate, Katsina State. She had lived and married in Kano, Kano State. Later, after being divorced, she went to live with her aunt in Kanti Kazaure, Jigawa State, where she remarried. On being divorced in Kazaure, she decided to remain in the town as a divorcee. All through her married life Hajjiya Assibi had been childless.

Unlike some divorced Hausa women who may live with their families and engage in economic pursuits (Zakaria, 2001:112), Hajjiya Assibi decided to rent a room, when she chose to live in Kanti Kazaure, in a "married couples' house" (*gidan matan aure*). The house was owned by another woman named Hajjiya Sakinatu. This is in line with Islamic moral precepts and Hausa traditions, since Hajjiya Assibi being a divorcee could not live as a single woman in a separate

house on her own. Doing so would portray her as a “free” woman lacking moral virtues (*mace mai zaman kanta*) if not labeled as a prostitute (*karuwa*).

Once settled, Assibi (as she was then called before assuming the title of Hajiya given to women who have been to the *hajj* pilgrimage in Makka) decided to be a business entrepreneur. She might have been motivated by the need to fend for herself, or to avoid becoming an object of pity when in old age she lacks her own financial resources (Coles and Mack as cited in Zakaria, 2001:116), or even to satisfy the “female quest for personal income” (Zakaria, 2001:116). Whatever might have been her reason, she seemed to have made the best decision which enabled her not only to acquire the means to take care of her financial needs but also to support a charitable cause in which she has interest in the form of endowing a Qur’anic school.

Hajiya Assibi became well-off through food vending which is a popular business among Hausa women living in metropolitan areas. Food staples like rice meal (*tuwon shinkafa*), rice, beans, rice pudding (*masa*) are prepared and sold at home or taken out and sold by salesmen on the street and in local markets. Some women in this business enjoy “patronage from far and near” (Lewu, 2009) because of the quality of their food. On her part, Hajiya Assibi prepared and sold the food on her own and enjoyed good support from numerous customers. Indeed, she enjoyed such a patronage that despite the presence of other food vendors, her food became a favourite which customers hate to miss.

She acquired her wealth mainly from preparing and selling cooked food but started in a humble way by selling eggs. Later another businesswoman drew her into commuting to periodic rural markets, as is practiced by some Hausa divorcees, to buy and sell ground nuts and beans in Kazaure town. Afterwards one Alhaji Magaji advised her to discontinue commuting between periodic markets because he felt that increased prosperity from such business undertaking may discourage her from ever getting married. He further advised her instead to invest money with a partner while she engages in cooking and selling food along the main road in Kanti Kazaure. In the same year she got this advice many men were engaged as tipper workers, and these people provided ready market for her business. So she accepted the advice and started but ensured that the quality of her food was good as Alhaji Magaji counseled her earlier.

From initially cooking and selling a few measures of ordinary rice and beans (what could today be called *garan-garan* in Hausa), Assibi’s business grew into selling a bag-full of rice with stewed-chicken. Within seven months she was able to purchase a plot of land to build a house. Before building the house Hajiya Assibi visited her two sisters-in-law in Kano to inform them about her plans to buy a plot of land on which to build her own house. The two women, Hajiya Binta and Hajiya Rakiya, both advised her to go for the *hajj* pilgrimage, as a matter of priority, adding that by the grace of Allah she would have a house on her return from the journey. So with such words of encouragement Assibi accepted their ideas and returned to Kanti Kazaure.

As Cooper (1999:101-102) states “all Muslim women... who have any success in trade make saving money for their pilgrimage a very high priority,” Assibi started saving for the *hajj*, on returning from Kano and was able to meet the cost of the trip to Makka. On coming back from Makka, Assibi assumed the title *hajjiya* (*bajjiya*) which signifies a growing access of women to moral and cultural capital that entail sociopolitical consequences. With her new title, Hajiya Assibi continued preparing and selling food, bought additional plots of land and thus became established in food business, with interests extended to landed properties.

6.0 HAJIYA ASSIBI'S DREAM AND ENDOWING PROPERTY

With business prospering, Hajiya Assibi moved to her own personal house which is quite spacious and relatively well-built. While Assibi's food business progressed a turning point occurred in her life. Twice she had a dream in her sleep in which she was asked to partition her property, the house she lives in, and to donate it as a *sadaqah* (charity) for use as a school. By then she was advanced in age besides being childless. On the first occasion during the fasting month of Ramadan, she narrated her dream the following day to her brother and the ward head who, both, asked her to dismiss it as inconsequential, which she did. On a similar occasion a year later, also in the month of Ramadan, Hajiya Assibi had the same dream in which she was reminded to give the charity as on the previous occasion. She again told the ward head, who for the second time repeated his call to dismiss it. But when she narrated it to her niece and her elder brother and his children, they welcomed it and encouraged her to go ahead.

However, Hajiya Assibi's younger brother unexpectedly dissuaded her elder brother later from accepting her position, arguing that he should not allow her to give away part of her property in charity. An extended family meeting was convened with persons likely to be her inheritors, since she had neither descendants nor ascendants as heirs (*kalalah*), and it is from among these people that some would succeed her under Islamic law (*Shari'ah*). During the meeting they overwhelmingly rejected her idea of giving part of her house as charity. But she stood her ground.

The matter took them to the ward head. Before the ward head, it was disclosed that in Hajiya Assibi's village, a lady donated her house in charity but later revoked the donation. Similarly, one Alhaji gave his shop to *almajirai* (itinerant Qur'anic pupils) to use as a classroom (school) with the declaration that the property be excluded from his estate after death. That is he bequeathed the shop in a will (*wasiyah*). However, on the death of the Alhaji, his heirs refused to honour shop gift.

Upon all these narrations, perhaps given to convince Hajiya Assibi to reconsider her stand of donating the property for a school as a *waqf* (Islamic endowment), Assibi firmly maintained her position. She argued that all they were after was to benefit from her estate, but none would pray for her after death. Rather than allowing that to happen, she would better give it out as charity for sake of Allah.

After all the vehement protestations against giving the property as charity by her potential heirs, that is members of her extended family, having already lost her parents and without a husband, Hajiya Assibi did not yield an inch but courageously stood her ground. In the end they had to accept her position and, after necessary administrative measures were taken to document the donation of a portion of her property, Hajiya Assibi's *waqf* was founded for children's Qur'anic education. The *waqf* was entrusted to the custody of an Islamic nongovernmental organization concerned with the care for orphans and the needy. Hajiya Zainab Assibi's future plan was to donate the other portion of the house also as a *waqf* to be converted into a mosque, which she hoped to do after conceding some other property for the benefit of her would be successors.

7.0 IMPLICATIONS FOR ENDOWING PROPERTIES

What could have been Hajiya Assibi's motivation in endowing her *waqf*? More particularly, why was she so courageous in firmly standing on her grounds not to yield to the initial opposition from members of her extended family? For a woman like Hajiya Assibi to stand firm on her

ground in Hausa society, where men act as guardians (Zakaria, 2001), must have required great courage in the absence of feminine persuasions.

From Hajiya Assibi's narrative, a likely answer to the first question seems obvious: the dream she had not once but twice and in Ramadan, the holy month of fasting, prompted her to endow the waqf. But it may be asked whether having a dream is enough for a Muslim to act upon or to be influenced by it? In Muslim communities, dreams and visions are important irrespective of a Muslim's social, cultural or academic background (Knysh, 2012:4). In the interpretation of dreams, the Shari'ah distinguishes between a vision (*ru'yah*) and a dream (*bulum*), though ordinarily, they are used synonymously.

The difference between the two, as Salman and AbdurRahman (2009:67) state is based on the Prophet's (S.A.W.) sayings: 1) "A vision is from Allah while a dream is from *Shaytan*," and 2) "If any of you sees a vision he likes it is from Allah, but if any of you sees other than this that he detests it is from *Shaytan*."

Acting upon a vision depends on whether the vision is in agreement with Shari'ah rulings. According to Sheikh Mahmoud A. Danfodio (personal communication, August 24, 2015) one may act upon a vision experienced so long as it does not contradict Shari'ah teachings, and Hajiya Assibi's vision, urging her to make a charitable donation, does not violate Islamic precepts.

Indeed, that Hajiya Assibi resolutely went ahead and acted upon the dream she had indicates she saw a vision not a dream which she believed to have been from Allah. Thus, a 'worldly vision' that involved material property was extended, as Oadah (2015) would say "to the farthest horizons" that "stretch to the Hereafter." In other words, dreams by an individual may be just personal experiences but they could cease to be so and translate into dreams for the entire community when they are "connected with Allah" (Oadah, 2015). Hajiya Assibi's vision was an individual experience but it was transformed into a community endowment for children's Qur'anic education. Her interpretation of the vision connected it with Allah and the timings in which the vision was seen -month of Ramadan- provided additional moral support for that interpretation.

The legal status of Ottoman women (Zilfi, 2008) regarding proprietary rights may resemble those of women in the Sokoto Caliphate (Lugard as cited in Bergstrom, 2002). But the former may be more enlightened and socio-politically assertive than the latter. Thus despite the presence of rights in law, women must be educated to be able to enforce those rights in practice. As Osunyanmi (2011) states, women need to be educated on their rights to be empowered to claim them. This education may be acquired formally in schools or non-formally through personal experiences and exposure to other cultures through travels. The hajj performed by Hajiya Assibi seems to support this view of "non-formal education" which is corroborated by Cooper's (1999:104) argument that hajj performance "provides women with a moral endowment."

The fact that Hajiya Assibi is childless and advanced in age prompts a consideration of whether childlessness and advancement in age have been factors in endowing her waqf. This thought seems necessary because, on the surface, it was the vision she had that gave her the initial motivation to establish the school-waqf. But looking at it from another perspective may reveal other underlying motives for her giving behaviour.

Relating childlessness and advancement in age to women's contributions, Kohli and Albertini (2009:1178) assert that childless older adults act as a "societal resource" because they

“provide to their families, to the younger generations and to society at large.” This suggests that Hajiya Assibi might have been subconsciously inspired to transfer part of her property to younger generation in form of endowing a Qur’anic school for the benefit of children that she had forgone, perhaps involuntarily. Thus by donating her waqf, she had contributed to children’s educational development in her society which is a form of “giving back to society” (Spero, 2014).

Hajiya Assibi’s philanthropic behaviour may also illustrate an emerging field of research in developed economies that focuses on older childless people becoming involved with civic engagements and community service. By giving a portion of her property, she had substituted charitable donation for “transfers to children” (Kohli and Albertini, 2009:1179). Furthermore, by entrusting the custody of the school to a nonprofit Islamic organization, she is serving as a model other Hausa women donors may emulate in engaging with civil society organizations to promote their philanthropic interests. Kohli and Albertini (2009:1261) note that there is the tendency for childless people to be deeply involved in charities and charitable organizations “outside-family social networks”. As such Hajiya Assibi’s philanthropy may be seen as a pointer to that trend which appears to be emerging among Hausa Muslim women of means, though a future study of this category of women is required to confirm the trend and its pattern.

Shaw and Taylor (as cited in Calhoun, 2006:8) mention six recurring themes that serve as motivators for women’s philanthropy. Among these motivators is “change,” which indicates women’s desire to see immediate, rather than gradual transformation, through their philanthropic interventions. Though VerEecke (1993:221) claims that “most Muslim in northern Nigerian women...are reluctant to seek change,” Hajiya Assibi seems to stand out as a woman that acted as an agent of change. This is because her donation can be seen in the context of a philanthropic action directed towards bringing about a difference in society. By supporting children’s education, Hajiya Assibi has invested in the proper upbringing of children as future leaders. Giving children the opportunity to attend school enhances their chances of growing as good citizens with sound moral character. This prevents them from falling prey to anti-social vices to which out-of-school children become susceptible.

Hajiya Assibi’s story also illustrates some of the legal and regulatory challenges facing waqf sector in Nigeria. The fact that some donors could revoke a waqf gift, which once made is irrevocable, or an estate of a deceased donor disregards a will bequeathing a waqf and no legal action is taken against them, points to the absence or weakness in waqf laws and their enforcement. Describing this situation Oseni (2013:2) states “some waqf properties donated for the sake of Allah and for the benefit of the generality of people are transformed to inherited properties after the demise of the donor.”

Consequently, there is need for law or its effective enforcement to ensure protection and recovery of waqf properties and see that bequests made by deceased donors are honoured by their estates. There is also need for proper documentation of waqf transactions and registration of waqf properties to prevent their eventual conversion into private use. A waqf register should be maintained by Shari’ah courts and every waqf be registered and given an identification number.

In essence, Hajiya Assibi’s endowment demonstrates a “strong role of the social and financial capital accumulated early in life, especially in the form of the help and support provided by older childless people to others” (Kohli and Albertini, 2009:1178). Consequently, the social relations built by Hajiya Assibi with the Qur’anic school children’s parents may grow to the extent that she does not “become an object of pity” (Coles and Mack as cited in Zakaria, 2001:116) nor become socially excluded in her community even when older in age later in life.

Perhaps instinctively, Hajiya Assibi might have developed a strategy that could help her to hedge against the risk of “social isolation and deficient support” facing childless older adults like her. This is more so especially when in poor health they need help most but may not be forthcoming from non-kin and next-of-kin with whom they have established social ties (Kohli and Albertini, 2009:1263).

Finally, the stand taken by Hajiya Assibi could have been made possible by her trip to the *hajj* during which she might have acquired a broader mindset that gave her confidence for self-expression. Her ability to impose her decision to dispose her property as she thought fit could have arisen from the “moral endowment” she acquired during the hajj season. As Cooper (1999:101) suggests, “women’s increasing ability to fulfill their obligation to perform the hajj has tremendous political-economic implications,” that may warrant a re-thinking of women’s social position. Thus, the ‘moral capital’ accruing to women pilgrims (*bujjaj*) could have emboldened Hajiya Assibi to assert her proprietary right to realize her dream of endowing a waqf.

8.0 CONCLUSION

The study argued that by exposure to religious experiences and the courage to live by Islamic teachings, Hausa Muslim women can exercise their proprietary rights without recourse to feminist promptings. By examining women’s property rights under Islam and Hausa custom and a brief consideration of Hajiya Zainab Assibi’s biography as a childless well-to-do woman advanced in age, this study concludes that childless adult wealthy women like Hajiya Assibi, may not have to wait for a vision before they establish a waqf. But they need to get Hajiya Assibi’s courage to express their views and get the determination to assert their right to control their properties, within Islamic values, in the face of domineering tendencies from male extended family members. They also need to emulate Ottoman women philanthropists by establishing waqf that provide a network of social and economic public goods such as schools, health facilities, mosques and hostels for travelers.

References

- Abdul, M. M., Onose, M., Ibrahim, M. T., Monica Voke-Ighorodje, M., Adeyeye, O., Adeleke, O. and Babalola, A. (2012). *An analysis of the Socio-economic, Socio-cultural, Religious, Environmental, Technological, Language and Educational factors nn women’s right in Nigeria: the case of Northern Nigeria*. Nigerian Group. Retrieved January 27, 2016 from www.nawey.net
- Abdullah, H. J. and Hamza, I. (1998). “Women need independent ownership rights: Women and land in northern Nigeria.” Paper presented at an International Workshop on Women and Land in Africa organized by the Emory University Law School, Atlanta, Georgia in collaboration with Associates for Change, Kampala, Uganda, Entebbe Beach Hotel, April 24-25. Retrieved January 8, 2016 from <https://scholarblogs.emory.edu>
- Albertini, M. and Kohli, M. (2009). “What childless older people give: is generational link broken?” *Ageing & Society* 29: 1261-1274. Doi: 10.1017/S0144686X0999033X
- Awqaf S.A. (2008). “What is Waqf?” Retrieved June 3, from <http://www.awqafsa.org.za/waqf.htm>
- Bergstrom, K. (2002). “Legacies of Colonialism and Islam for Hausa Women: An Historical Analysis, 1804-1960.” Retrieved February 12, 2016 from <http://www.isp.msu.edu>
- Bivins, M. (2016). “Hausa stories and women’s histories of Islamic reform in the Sokoto Caliphate and early colonial Nigeria (19th/20th century West Africa/Nigeria).” Retrieved January 11 from www.nai.uu.sc

- Calhoun, D. B. (2006). "Philanthropic motivations of female donors to Virginia's 4-H Program." Doctoral Dissertation. Virginia Polytechnic Institute and state University. Retrieved November 9, 2011 from <http://scholar.lib.vt.edu>
- Cooper, B. M. (1999). "The Strength in the Song: Muslim Personhood, Audible Capital, and Hausa Women's Performance of the Hajj." *Social Text* 60, Vol. 17, No. 3. Pp. 87-109.
- Farooq, M. O, (2006). "Islamic Fiqh (law) and the neglected empirical foundation." Retrieved January 17, 2016 from <http://www.globalwebpost.com>
- Isin, E. and Ustundag, E. (2008). "Wills, deeds, acts: Women's civic gift-giving in Ottoman Istanbul." *Gender, Place and Culture*. 15(5): 519-532
- Knysh, A. D. (2012). "Dreams and visions in Islamic societies." State University of New York Press, Albany. Retrieved February 17, 2016 from <http://www.sunnypress.edu>
- Kohli, M. and Albertini, M. (2009). "Childlessness and intergenerational transfers: what is at stake?" *Ageing & Society* 29, 1171-1183. Doi: 10.1017/S0144686X09990341
- Lewu, M. A. Y. (2009). "Hausa settlers in Ilorin metropolis: An appraisal of Hausa women's economic activities." *Lapai Journal of Central Nigerian History*. 2 (2): 67-78
- Mahmud, M. M. T. and Yousuf, F. (2013). "Women entrepreneurship: Islamic perspective." *EJBM-Special Issue: Islamic Management and Business*. 5(11): 44-52
- Muhammad, I. N. (2010) "Utilization of endowments (*Awqaf*) in financing Community Development Programmes in Kano Metropolis." Unpublished M.Ed. (Community Development) Dissertation. Bayero University Kano
- _____(2011). "Gender, financial inclusion and the third sector: Framework for promoting home-based women's micro entrepreneurship through Awqaf in Kano." *The Nigerian Journal of Educational Review* 10(11): 51-6
- Noushad, M. K. (2016). "Waqf culture: the socio-educational impact of Auqaf on Muslim community." Retrieved July 27, from <http://www.muslimheritage.in/innermore>
- Nandal, V. and Rajnish, M. (2014). "Status of women through ages in India." *International Research Journal of Social Sciences*. 3 (1): 21 - 26.
- Oadah, S. (2015). "Immortal dreams." *Friday Nasiba*. Issue 859 September 11. Retrieved December 12, 2015 from www.fridaynasiha.com
- Oseni, U. A. (2013). "Towards the effective legal regulation of waqf in Nigeria." Retrieved January 20, from <http://ssrn.com/abstract=147824>
- Ostien, P. (2012). "Sharia Implementation in Northern Nigeria 1999-2006: A Sourcebook" Compiled and edited by Philip Ostien Volume VI: Ulama Institutions. Retrieved December 9, from at www.sharia-in-africa.net
- Osunyanmi, A. F. (2011). "The political implications of violence against women in Africa." *Canadian Social Science*. 7(5): 58-63
- Salman, S. U. M. H. and AbdurRahman, S. A. J. U. I. (2009). "Introductory Salafi themes in the interpretation of visions and dreams." Retrieved January 23, 2016 from www.SalafiManhaj.com
- Senkaya, O. (2014). Charitable trusts in Medieval Islam. *Culture & Society*. Issue 97/ January-February
- Shtatzmiller, M. (2001). Islamic Institutions and Property Rights: The Case of the 'Public Good' Waqf. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*JESHO44/1: 44-74.
- Spero, J. E. (2014). "Charity and Philanthropy in Russia, China, India and Brazil." Retrieved December 22, 2015 from www.foundationcenter.org

- Umeh, M. (2016). "Property rights in West Africa: Unveiling visions of women." Guest Article; Retrieved January 1 from www.carcafriculture.org
- VerEecke, C. (1993). "Muslim women traders of Northern Nigeria: Perspectives from the city of Yola." *Ethnology*. 32(3): 217-236. Summer
- Yunusa, S. (2014). "Thematic analysis of Halima Abdullahi Kurmin Mashi's Mabudin Wahala and Maryam Kabir Mashi's Idona Biyu." Unpublished M. A. (Literature in English) Dissertation. Department of Modern European Languages and Linguistics, Usumanu Danfodio University, Sokoto. Available online from www.dspace.udusok.edu.ng
- Vaughan, O. and Banu, S. Z. (2014). "Muslim women's rights in northern Nigeria." Africa Program Occasional Paper Series. The Wilson Center. Available online www.wilsoncenter.org
- Zakaria, Y. (2001). "Entrepreneurs at Home: Secluded Muslim Women and Hidden Economic Activities in Northern Nigeria" *Nordic Journal of African Studies* 10 (1): 107-123.
- Zilfi, C. M. (2008). "Muslim women in the early modern era." *Cambridge Histories Online*. Retrieved January 5, 2016 from www.fatih.edu.tr

Cabaran dan Alternatif Penyelesaian bagi Penyedia Perkhidmatan Ar-Rahnu di Malaysia

(Challenges and Solutions for Ar-Rahnu Service Providers in Malaysia)

Asiah Alkharib Shah^{1*}, Salmi Edawati Yaacob²

¹*Pelajar Sarjana Pengajian Islam, Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.*

²*Pensyarah Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia*

**Corresponding author: mohdasyrafzani@yahoo.com*

Article history

Received: 2017-05-12

Received in revised form: 2017-08-12

Accepted: 2017-08-15

Abstrak

Perkembangan Ar Rahnu di Malaysia telah mencetuskan fenomena yang positif sehingga membuka mata lebih banyak industri dalam kalangan institusi kewangan dan bukan institusi kewangan untuk mewujudkan skim ini. Walau bagaimanapun, pencapaian antara setiap penyedia perkhidmatan (PP) didapati berbeza antara satu sama lain. Perbezaan yang ketara ini berpunca daripada karakter dan cabaran yang dihadapi oleh setiap PP. Justeru, karakter dan cabaran yang dihadapi oleh setiap pengendali perlu dikenal pasti dan ditangani dengan wajar untuk memastikan industri Ar-Rahnu dapat berkembang dengan lebih progresif dan berkesan. Tujuan kajian ini dilakukan adalah untuk mengenal pasti apakah cabaran yang dihadapi oleh keempat-empat kategori agensi Ar-Rahnu di Malaysia yang mewakili institusi kewangan, koperasi, syarikat dan syarikat di bawah rangkaian negeri. Hasil daripada penemuan tersebut kajian turut mencadangkan pendekatan yang boleh diambil di peringkat industri dan pihak kerajaan bagi menangani cabaran yang dihadapi. Sehubungan dengan itu, temu bual secara semi struktur digunakan melalui metode kajian pelbagai kes ke atas enam agensi yang terdiri daripada PP Ar-Rahnu. Hasil kajian ini mendapati kebanyakan cabaran yang dihadapi di peringkat industri dipengaruhi oleh faktor saiz PP, tadbir urus dan faktor kewangan. Justeru, alternatif penyelesaian bagi kekangan yang dihadapi perlu kepada inisiatif yang strategik di antara pihak industri dan kerajaan.

Kata kunci: Ar-Rahnu, cabaran, persaingan, modal, emas, takaful

Abstract

The development of Ar Rahnu in Malaysia has triggered a positive phenomenon that has opened the eyes of more industries among financial institutions and non-financial institutions to create this scheme. However, the achievement of each Ar-Rahnu service providers showed a significant different. This significant difference due to the characters and challenges faced by each service providers. Hence, the characters and challenges faced by each operator need to be identified and handled appropriately to ensure the Ar-Rahnu industry growth progressively and effectively. The purpose of this study is to identify the challenges faced by the four categories of Ar-Rahnu agencies in Malaysia representing financial institutions, cooperatives, companies and state-link companies. Therefore, an approach suggested by this paper can be taken at the industry level and the government to overcome the challenges. Accordingly, semi-structural interviews were used through a multi-case study on six agencies comprising Ar-Rahnu service providers. The findings show that most of the challenges faced by industry level are influenced by the size of institution, governance and financial factors. Hence, alternative solutions to the constraints faced need a strategic initiatives between industries and government.

Keywords: Islamic Pawn broking, challenges, capital, gold, takaful

1.0 PENGENALAN

Perkembangan pajak gadai Islam (Ar-Rahnu) di Malaysia untuk tempoh 25 tahun (1992-2017) kewujudannya telah mencetuskan fenomena yang baik sehingga membuka mata lebih banyak pihak industri sama ada di peringkat perbankan dan bukan bank untuk mewujudkan skim ini. Sepanjang perkembangan Ar-Rahnu di negara ini, terdapat pelbagai cabaran dan kekangan yang dihadapi dalam industri ini sehingga menyebabkan pencapaian di antara kategori penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu menunjukkan perbezaan. Kajian keberkesanan operasi Selamah binti Maamor & Abdul Ghafar Ismail, (2007) terhadap tiga kategori pengendali Ar Rahnu menunjukkan tiga pemboleh ubah iaitu saiz pengendali, kestabilan kewangan dan peluasan jaringan pengendali memberikan kesan positif terhadap keberkesanan Ar Rahnu. Kajian yang sama menunjukkan pelaksanaan operasi Ar-Rahnu tajaan bank seperti Bank Rakyat dibuktikan lebih cekap berbanding operasi Ar-Rahnu yang lain atas faktor teknologi dalam pengendalian Ar-Rahnu. Hal ini membuktikan setiap kategori penyedia perkhidmatan menghadapi kekangan dan cabaran yang tersendiri.

Dua bentuk cabaran yang sering dibincangkan oleh para kajian adalah cabaran secara umum bagi tadbir urus Ar-Rahnu di peringkat nasional dan cabaran ke atas industri untuk memperkasa skim Ar-Rahnu. Kesemua cabaran yang dihadapi oleh pengendali Ar-Rahnu ini perlu ditangani dengan baik menerusi pengurusan strategik organisasi dan diambil kira dalam pembentukan mekanisme tadbir urus Ar-Rahnu di Malaysia. Hal ini selaras dengan hasrat kerajaan untuk menjadikan skim Ar-Rahnu sebagai salah satu pembiayaan mikro utama di negara sebagai menyokong peningkatan keupayaan perusahaan mikro (Laporan Kestabilan Kewangan dan Sistem Pembayaran, 2009). Implikasi tersebut mendesak agar satu kajian dilakukan untuk mengenal pasti strategi yang efektif untuk menangani cabaran dan persaingan yang dihadapi oleh Ar-Rahnu (Hisham Sabri et al., 2013). Hal yang sama disuarakan oleh Jamil Khir, (2015) kepada semua penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu untuk memperkenalkan beberapa inovasi dan strategi bagi menangani cabaran dan kelemahan Ar-Rahnu khususnya dalam aspek pengurusan.

2.0 CABARAN AR-RAHNU DI MALAYSIA

Sepanjang 24 tahun perkembangan Ar-Rahnu, terdapat pelbagai cabaran dan kekangan yang dihadapi dalam industri ini. Dua bentuk cabaran yang sering dibincangkan oleh para pengkaji adalah cabaran secara umum ke atas tadbir urus Ar-Rahnu di peringkat nasional dan cabaran di peringkat industri untuk memperkasa skim Ar-Rahnu.

Di peringkat nasional, antara bentuk cabaran yang dibincangkan oleh pengkaji lepas adalah memastikan ketelusan tadbir urus Ar-Rahnu. Hal ini kerana kesemua pelabur dan penyumbang dana bukan sahaja menasarkankan objektif sumbangan mereka tercapai malah pengurusan organisasi mampu mencapai tahap yang optimum (Selamah Maamor 2010). Mohd Hamdan Adnan (2005) dalam tulisannya menegaskan garis panduan kawal selia dan piawaian peraturan menjadi signifikan dengan perniagaan pajak gadai berdasarkan wang operasi yang diperolehi dari dana awam seperti geran kerajaan dan subsidi, sumbangan daripada Majlis Agama Islam negeri mahupun pelabur individu dalam bentuk modal persendirian, modal keluarga atau saham koperasi.

Untuk memperkukuh prospek dan masa depan Ar-Rahnu, Barjoyai Bardai (2014) menjangkakan cabaran besar bagi institusi Ar-Rahnu untuk menjadi institusi pembiayaan modal kerja yang utama

kepada kumpulan peniaga mikro di negara ini adalah dengan mengembangkan beberapa bentuk *marhun* berbentuk komersil seperti nota hutang, sukuk dan saham sebagai *marhun*. Prospek penerimaan *marhun* ini termasuklah geran tanah, rumah, resit deposit inventori, saham *blue chip*, harta intelek, resit pelaburan emas di bank dan invoice jualan kepada badan kerajaan dan syarikat *government link-company* (GLC). Terdahulu dari kajian tersebut, Uzaimah Ibrahim et al. dalam kajian mereka mencadangkan agar kaedah Ar-Rahnu dipertimbangkan sebagai kaedah pembiayaan untuk pembelian rumah. Kebolehcapaian ini dilihat konsisten dengan peraturan sedia ada dalam *National Land Code* (NLC) Malaysia serta mempunyai peruntukan-peruntukan yang boleh disesuaikan dengan perkhidmatan Ar-Rahnu untuk menerima tanah dan rumah sebagai cagaran. Namun demikian, untuk merealisasikan cabaran ini, beberapa aspek perlu diteliti seperti keperluan kepada kaedah yang saintifik dan *full proof* bagi menilai aset atau barang cagaran termasuklah kekukuhan premis untuk penyimpanan.

Seterusnya, beberapa kajian telah dilaksanakan oleh para pengkaji lepas berhubung cabaran yang dihadapi oleh industri Ar-Rahnu. Antara pengkaji yang terlibat adalah Barjoyai Bardai 2014; Cheong & Sinnakkannu 2012; Hisham Sabri et al. 2013; Nafisah Mohamed et al. 2013; Selamah dan Supizan 2005 dan Uzaimah Ibrahim dan Safinar Salleh 2006). Tinjauan Hisham Sabri et al. (2013) melalui kajian keperpustakaan menunjukkan terdapat dua bentuk cabaran yang dihadapi oleh penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu. Pertama, dari aspek persaingan sesama pajak gadai konvensional dan 'ah long' yang mengambil nilai margin *marhun* dan memberi nilai pinjaman yang lebih tinggi. Kedua, cabaran untuk memberikan pendidikan kepada masyarakat yang masih menganggap institusi gadaian ini hanya diperlukan oleh golongan miskin dan susah. Hal ini selaras dengan kajian Cheong dan Sinnakkannu (2012) dan Nafisah Mohamed et al. (2013). Cheong dan Sinnakkannu (2012) menyarankan aspek pendidikan, pemasaran dan lokasi bagi skim ini diperkasakan untuk membantu perkembangan Ar-Rahnu. Manakala kajian empirikal Nafisah Mohamed et al. (2013) ke atas 135 responden daripada institusi pajak gadai konvensional dan Ar-Rahnu seluruh Malaysia mendapati tahap persaingan menjadi cabaran yang boleh menjejaskan pembangunan penyedia perkhidmatan mikro kredit ini. Sehubungan dengan itu, persaingan yang baik memerlukan peningkatan strategi pemasaran di samping menyediakan sejumlah modal yang besar untuk menampung permintaan pasaran.

Selanjutnya, Selamah dan Supizan (2005) menyatakan antara cabaran utama yang dihadapi oleh penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu sekiranya pindaan Akta Pemegang Pajak Gadai 1972 dilakukan adalah pertambahan bilangan pajak gadai dan keupayaan memberi pinjaman. Ia selaras dengan dapatan Kamarulzaman (2013 : 119) yang mendapati jumlah overhead yang terlalu tinggi menjadi cabaran utama kepada Ar-Rahnu jika dibandingkan dengan operasi di pajak gadai konvensional yang kebanyakannya dibuka di kedai-kedai persendirian dan hanya melibatkan ahli keluarga sebagai kakitangan.

Manakala Barjoyai Bardai (2014) mendapati tiga bentuk cabaran dalam industri Ar-Rahnu adalah kerancangan pertumbuhan perniagaan Ar-Rahnu memberikan persaingan kepada industri, kekangan modal dan keperluan teknologi. Kesannya, persaingan sengit antara industri boleh menyebabkan perebutan pelanggan, kekangan modal boleh menjejaskan operasi pinjaman kepada penggadai dan teknologi penting bagi menjaga barang gadaian yang berharga selain sistem rekod urus niaga yang cekap dan mantap diperlukan. Walau bagaimanapun, kertas kerja tersebut tidak menyatakan kaedah pengumpulan data secara terperinci bagaimana ketiga-tiga bentuk cabaran tersebut diperolehi.

Ringkasnya, kebanyakan kajian sedia ada membincangkan cabaran yang dihadapi oleh penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu secara umum berdasarkan persepsi pelanggan, kajian kes terhadap sesebuah institusi Ar-Rahnu mahupun pemerhatian kajian sendiri. Oleh yang demikian, pengamatan kajian mendapati hampir tiada kajian dilakukan untuk mengenal pasti cabaran yang dihadapi berdasarkan keempat-empat kategori penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu sedia ada iaitu institusi kewangan, koperasi, syarikat dan syarikat rangkaian negeri. Sehubungan dengan itu, kertas ini dihasilkan untuk mengenal pasti cabaran yang dihadapi oleh keempat-empat kategori penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu dan membincangkan alternatif penyelesaian yang wajar bagi menangani cabaran yang dihadapi.

3.0 METHODOLOGI

Kajian kes ini menggunakan instrumen temu bual separa struktur. Pemilihan temu bual secara mendalam ini membolehkan kajian memahami operasi dan perjalanan PP Ar-Rahnu dalam menjelaskan realiti, pengalaman dan kefahaman yang berlaku melalui bahasa mereka yang tersendiri (Umami Salwa, 2011). Jelas Chua Yan Piaw, (2014), ciri-ciri bagi temu bual separa formal ini adalah soalnya boleh diubahsuai untuk ditambah atau dikurangkan serta fleksibel. Sebanyak 6 agensi dari kalangan industri dipilih sebagai informan mewakili kelompok penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu yang dipilih sebagaimana Jadual 1 berikut :

Jadual 1: Pemilihan informan kajian bagi keempat-empat kategori penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu

Kategori	Institusi	Justifikasi Pemilihan	Informan
Koperasi	Koperasi Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia (YaPEIM) (PP1)	Agensi terawal dalam pembangunan operasi Ar-Rahnu di Malaysia dan negara serantau	En. Salleh bin Bakar; Pengurus Jabatan Penyelidikan INPUT YaPEIM
	Koperasi Pos Malaysia (PP2)	Koperasi yang kompetitif dan wujud semenjak 2012	En. Khairul Nizan Che Nik; Ketua Operasi Pos Ar-Rahnu
	ANGKASA(PP6)	Badan Apex yang menaungi seluruh koperasi di Malaysia	Prof Madya Datuk Hj Mohamad Ali Hasan; Naib Presiden ANGKASA
Institusi Kewangan	AgroBank (PP3)	Institusi Perbankan yang menjalankan Ar-Rahnu semenjak tahun 2002	En. Mohd Nor Suhairy Zainal; Ketua Unit Jabatan Pengguna Perbankan
Syarikat Rangkaian Negeri (<i>State-linked company</i>)	Ar-Rahnu MAIDAM (PP4)	Institusi pertama Ar-Rahnu di Malaysia dan berada di bawah seliaan negeri	En. Wan Farid Imran bin Wan A.Latif; Penolong Pengurus ArRahnu MAIDAM
Syarikat	Ar-Rahnu Express Habib Jewels Sdn Bhd (PP5)	Syarikat pertama yang menjalankan Ar-Rahnu	Puan Ani Salina binti Salji; Pengurus Ar-Rahnu Express Habib Jewels Sdn Bhd

Pemilihan 3 informan dari kelompok koperasi termasuk PP6 yang mewakili kumpulan koperasi bersaiz kecil dan sederhana untuk memastikan ketepatan data yang diperolehi memandangkan rata-rata penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu terdiri daripada koperasi. Kesemua informan merupakan pihak yang berautoriti dan berurusan langsung dengan pembuatan dasar dan operasi Ar-Rahnu serta mempunyai pengalaman yang luas terhadap operasi agensi. Justeru, kertas kajian ini hanya membincangkan aspek cabaran yang dihadapi oleh pihak industri Ar-Rahnu.

4.0 DAPATAN DAN ANALISIS

Berdasarkan temu bual separa struktur yang dijalankan ke atas semua kategori PP Ar-Rahnu, sebanyak enam bentuk cabaran diperoleh dan dirumuskan dalam bentuk Jadual 2 di bawah :

Jadual 2 : Cabaran yang dihadapi oleh Penyedia Perkhidmatan Ar-Rahnu

Penyedia Perkhidmatan	Cabaran yang dihadapi oleh Penyedia Perkhidmatan Ar-Rahnu							Kekerapan
	Persaingan		Pemalsuan Emas dan kekurangan teknologi	Tenaga Kerja Berkemahiran dan Berintegriti	Modal Pusingan	Caj Takaful yang Tinggi	Ketidakstabilan Harga Emas	
	Persaingan antara penyedia Perkhidmatan Ar-Rahnu	Ar-Rahnu dengan Konvensional						
PP1		√	√		√			3
PP2			√	√				2
PP3	√						√	2
PP4		√		√	√	√		4
PP5	√		√					2
PP6	√		√	√	√	√	√	6
Kekerapan	3	2	4	3	3	2	2	

Sumber : (Ani Salina binti Salji, 2016; Khairul Nizan Che Nik, 2016; Mohamad Ali bin Hasan, 2016; Mohd Nor Suhairy Zainal, 2016; Wan Farid Imran bin Wan A.Latif, 2016; Salleh Bakar 2016 dan Wan Farid 2016)

Jadual 2 di atas mempamerkan sebanyak enam bentuk cabaran disenaraikan hasil dari temu bual yang dijalankan ke atas enam penyedia Perkhidmatan Ar-Rahnu dari keempat-empat kategori. Cabaran persaingan antara penyedia perkhidmatan merupakan cabaran utama yang secara majoriti dibangkitkan oleh lima (5) PP iaitu PP1, PP3, PP4, PP5 dan PP6. Cabaran ini dipecahkan kepada dua bentuk persaingan iaitu di antara penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu serta cabaran dengan pajak gadai konvensional. Ia diikuti dengan cabaran pemalsuan emas dan kekurangan teknologi dibangkitkan oleh empat (4) PP. Cabaran bersifat modal pusingan dan menyediakan tenaga kerja berkemahiran dan berintegriti masing-masing disuarakan oleh tiga (3) PP. Dua bentuk cabaran lain pula masing-masing disuarakan oleh dua PP dan cabaran tersebut adalah caj takaful yang tinggi serta ketidakstabilan harga emas. Berdasarkan keseluruhan dapatan, PP6 menyumbang kepada 6 bentuk cabaran diikuti dengan PP4 yang menyumbang empat bentuk cabaran. PP1 menyumbang tiga bentuk cabaran manakala PP2, PP3 dan PP5 masing-masing menyumbang dua bentuk cabaran. Kesemua cabaran tersebut dijelaskan dengan terperinci sebagaimana berikut:

4.1 Persaingan antara Penyedia Perkhidmatan

Berdasarkan dapatan, persaingan boleh dilihat sama ada di antara sesama penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu mahupun dengan penyedia perkhidmatan konvensional. Kedua-duanya merujuk kepada kelebihan dan keunikan produk atau kemampuan yang dimiliki oleh pesaing. Beberapa faktor telah mempengaruhi jawapan PP bagi cabaran persaingan ini. Bagi industri Ar-Rahnu yang telah bertapak sekian lama dalam Ar-Rahnu seperti PP1 dan PP4, pajak gadai konvensional dianggap sebagai pesaing selaras dengan matlamat asal kewujudan institusi tersebut yang diwujudkan sebagai alternatif kepada kewujudan pajak gadai konvensional. Manakala PP3 menjadikan Ar-Rahnu lain sebagai pesaing atas faktor perkembangan Ar-Rahnu yang sangat menggalakkan dalam kalangan koperasi dan hal ini sangat memberi saingan kepada institusi perbankan seperti PP3 kerana orientasi sektor koperasi lebih dekat dengan ahli dan komuniti berbanding institusi komersial seperti bank. Sebaliknya, PP6 melihat kekuatan dana yang dimiliki oleh institusi kewangan seperti PP3 memberikan saingan kepada industri kecil dan sederhana seperti koperasi atas faktor kewangan yang lebih kukuh berbanding koperasi sehingga mampu untuk mengembangkan cawangan sekali gus mengukuhkan jenama dalam pasaran. Berbeza pula dengan PP5, keunikan ciri-ciri produk yang ditawarkan oleh penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu yang lain menjadi saingan kepadanya kerana perbezaan ketetapan peraturan dari agensi pengawal selia dalam beberapa aspek seperti caj upah simpan dan promosi.

4.2 Pemalsuan Emas dan Teknologi Pengujian Emas

Pemalsuan emas merupakan cabaran dan risiko kedua tertinggi dinyatakan oleh penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu. Sekiranya perkara ini tidak ditangani, bukan sahaja industri Ar-Rahnu akan mengalami kerugian yang besar bahkan ia turut memberi impak kepada negara apabila berlakunya lambakan emas palsu. Menurut Abd Razak Mohd A. Kadir, (2015), penipuan emas palsu ini boleh berlaku atas faktor luaran dan dalaman dengan mengguna pakai modus operandi melalui pemalsuan dokumen, kecurian, manipulasi prosedur dan pakatan antara dua orang pegawai dalaman atau lebih. Isu pemalsuan ketulenan emas ini akan menjadi lebih rumit dengan ketiadaan teknologi yang canggih. Antara kes yang kerap ditemui adalah pemalsuan emas yang melibatkan penyaduran emas luaran atau juga dipanggil *lead gold*. *Lead* merupakan sejenis cecair yang menyerupai emas dan telah digunakan secara meluas untuk meningkatkan jumlah berat emas. Malahan ia tidak dapat dikesan melalui beberapa kaedah teknologi emas sedia ada (Abd Razak Mohd A. Kadir, 2015). Faktor ini menyebabkan kebanyakan penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu mengehadkan penerimaan jenis *marhun*. Misalnya PP1, PP2 dan PP4 hanya menerima bilion secara berasingan. Dapatan temu bual menunjukkan industri mengakui risiko ini boleh ditangani melalui teknologi pengujian emas yang canggih dan tenaga kerja yang berkemahiran dan berintegriti. Antara kaedah yang diguna pakai di peringkat PP adalah pengujian asid (*touchstone*), ketumpatan (densimeter) dan yang terkini adalah *X-Ray Fluorescence* (XRF). Walau bagaimanapun, PP1 mengakui XRF sendiri mempunyai kelemahan tersendiri dalam keadaan tertentu bergantung pada ketebalan emas.

4.3 Tenaga Kerja Berkemahiran dan berintegriti

Oleh sebab Ar-Rahnu melibatkan risiko yang besar kerana melibatkan barangan berharga seperti emas dan berlian, pengendali Ar-Rahnu perlu memiliki pekerja yang berkemahiran dan cekap dalam

mengendalikan penilaian emas. Pekerja yang berkemahiran merupakan aset penting untuk menangani risiko kerugian sekali gus mampu meningkatkan kecekapan operasi. Justeru, latihan dan kursus merupakan mekanisme penting untuk menyediakan tenaga kerja yang berkemahiran. Kajian mendapati terdapat dua aspek besar yang dilihat menyumbang kepada cabaran ini. Pertama, keperluan menyediakan sejumlah tenaga kerja bagi menampung jumlah cawangan yang banyak sebagaimana yang dihadapi oleh PP2. Kedua, keprihatinan industri untuk menyediakan tenaga kerja berintegriti bagi mengelakkan penyelewengan di peringkat dalaman. Perkara ini selaras dengan kebimbangan di peringkat PP2, PP4 dan PP6. Menyedari kepentingan tenaga kerja berkemahiran seiring dengan perkembangan industri, PP6 mendesak agar sebuah pusat latihan Ar-Rahnu diwujudkan dengan kadar segera.

4.4 Modal Pusingan

Secara prinsipnya, kecukupan modal pusingan bagi menjankan aktiviti Ar-Rahnu amat perlu untuk memberikan perkhidmatan pinjaman wang secara tunai kepada pelanggan termasuk menampung overhead atau perbelanjaan operasi yang tinggi. Hal yang sama dinyatakan oleh Abdul Aziz Nawawi (1993: 6) bahawa perbelanjaan operasi Ar-Rahnu adalah meliputi aspek kawalan keselamatan, bayaran lesen, deposit, sewa bangunan dan pelbagai bayaran termasuklah kelengkapan premis, keselamatan, gaji pekerja dan bayaran utiliti lain. Walau bagaimanapun, isu ketidakcukupan modal ini sering dihadapi oleh industri yang bersaiz kecil dan sederhana seperti koperasi yang berdiri sendiri (tanpa sumber dana dari ibu pejabat) dan syarikat di bawah rangkaian negeri. Hal ini dinyatakan dengan jelas oleh PP3, PP5 dan PP6 yang mana sebuah koperasi bergantung pada sumber dana ahli yang terhad untuk menggerakkan aktiviti. Namun, ia tidak berlaku pada sesebuah institusi yang mempunyai sokongan dana dari ibu pejabat yang mempunyai kewangan kukuh seperti institusi kewangan dan syarikat yang besar. Oleh sebab itu, isu modal tidak dibangkitkan sebagai cabaran yang utama bagi PP2, PP3 dan PP5.

Berbeza dengan PP1 yang bergerak atas nama koperasi, PP1 merupakan satu-satunya agensi yang menerima sumber pinjaman secara soft loan dari pihak kerajaan. Namun, PP1 tetap menyuarakan kekangan dan keperluan modal yang tinggi untuk mewujudkan lebih banyak cawangannya. Dalam kes PP2 yang juga berdaftar atas nama koperasi, kajian mendapati terdapat dua faktor mengapa modal tidak menjadi cabaran besar baginya. Pertama, dana ahli tidak digunakan langsung bagi tujuan menjalankan Ar-Rahnu kerana PP2 hanya berdaftar atas nama koperasi namun tidak mengamalkan tadbir urus sebagai sebuah koperasi secara keseluruhan. Kedua, PP2 wujud secara operasional di bawah sebuah syarikat GLC yang kukuh. Maka, sumber dana boleh diperolehi secara terus dari syarikat induk dan kos untuk mewujudkan Ar-Rahnu hanya melibatkan premis sedia ada.

4.5 Caj Takaful yang Tinggi

Perlindungan insurans takaful merupakan elemen penting yang perlu disediakan oleh PP bagi menampung risiko kehilangan atau kemusnahan *marhun* yang disimpan berdasarkan konsep *yad dhamanah*. Walau bagaimanapun, caj insurans yang tinggi memungkinkan industri kecil dan sederhana menghadapi kesukaran untuk menampung jumlah insurans bagi semua *marhun* yang ada.

4.6 Ketidakstabilan Harga Emas di Pasaran

Faktor ketidakstabilan harga emas atau fluktuasi dinyatakan oleh PP3 dan PP6 sebagai cabaran. Dapatan menunjukkan ketidakstabilan harga emas di pasaran akan memberi implikasi kepada aktiviti gadaian dan pelelongan. Hal ini kerana ketidakstabilan harga emas di pasaran menyumbang kepada faktor kemungkiran penebusan dan kesukaran dalam pelelongan khususnya ketika harga emas naik. Ini akan memberi risiko bertambahnya jumlah pinjaman tidak berbayar atau *Non-Performing Loan*. Ini menyukarkan lagi industri Ar-Rahnu untuk memastikan kelancaran operasi untuk mengawal jumlah kecairan modal pada tahap yang memuaskan di samping dapat memberikan perkhidmatan terbaik kepada pelanggannya.

Sebagai rumusan, kajian mendapati terdapat dua rumusan utama yang boleh didapati daripada data yang diperoleh. Pertama, sebanyak empat bentuk cabaran utama yang dikenal pasti mencatatkan kekerapan yang tinggi oleh kebanyakan PP Ar-Rahnu iaitu persaingan, modal, pemalsuan emas dan teknologi serta pekerja berkemahiran. Kedua, kajian juga mendapati kebanyakan cabaran seperti aspek modal, pemalsuan emas dan teknologi serta kekurangan tenaga kerja berkemahiran dan berintegriti disuarakan oleh industri bersaiz kecil dan sederhana seperti koperasi dan syarikat di bawah rangkaian negeri berbanding industri besar seperti institusi kewangan dan syarikat. Hal ini membuktikan saiz sesebuah PP, tadbir urus dan faktor kewangan menyumbang kepada kekangan dan cabaran bagi sesebuah PP Ar-Rahnu. Justeru, perhatian yang lebih perlu diberikan kepada PP Ar-Rahnu yang bersaiz kecil dan sederhana.

5.0 PERBINCANGAN DAN CADANGAN

Dalam membincangkan setiap kelemahan dan cabaran yang dihadapi oleh penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu, kajian telah mencadangkan inisiatif yang perlu diambil di peringkat industri dan kerajaan dalam usaha untuk mengukuhkan tadbir urus Ar-Rahnu di Malaysia.

i. Persaingan

Dalam konteks industri perkhidmatan yang berhubungan langsung dengan pelanggan, cabaran persaingan di antara penyedia perkhidmatan boleh dibahagikan kepada pro dan kontra. Persaingan yang sihat akan menjadikan industri lebih proaktif dan berinovasi untuk menarik lebih ramai pelanggan serta menjana keuntungan. Kesan langsung dari cabaran ini akan menjadikan industri Ar-Rahnu lebih kompetitif untuk meningkatkan kualiti produk, memberikan perkhidmatan yang berkualiti serta menggiatkan promosi. Justeru, aspek positif hakikatnya meningkatkan potensi dan perkembangan industri Ar-Rahnu selain memberi kepuasan kepada pelanggan.

Walau bagaimanapun, kesan persaingan yang tidak sihat boleh menyebabkan kelangsungan industri yang bersaiz kecil dan sederhana terjejas kerana wujudnya monopoli pasaran dari industri besar. Berdasarkan kebimbangan PP6, punca monopoli ini berlaku kerana faktor kekangan modal yang dihadapi oleh penyedia perkhidmatan yang bersaiz kecil seperti koperasi. Berbeza dengan penyedia perkhidmatan dalam kalangan institusi kewangan dan syarikat, sumber dana dan modal adalah lebih kukuh sehingga mampu untuk mengembangkan cawangan sekali gus mengukuhkan jenama dalam pasaran.

Di peringkat penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu, industri perlu meletakkan tanggungjawab sosial dan kepatuhan kepada agama sebagai matlamat untuk mewujudkan Ar-Rahnu. Perkara ini dapat diukur apabila matlamat untuk membantu golongan sasaran didahulukan berbanding aspek keuntungan semata-mata. Sekiranya matlamat ini tidak wujud, maka tiada beza antara nilai Ar-Rahnu yang dicadangkan oleh Islam berbanding konvensional yang bersifat materialistik.

Manakala di peringkat kerajaan, peranan utama untuk mengelakkan monopoli yang tidak sihat boleh dinyatakan dalam kerangka pengawal seliaan Ar-Rahnu. Tujuan rangka kerja pengawalseliaan Ar-Rahnu perlulah menggalakkan kestabilan untuk memastikan pertumbuhan perkhidmatan mikro kredit yang positif dan memberi manfaat kepada ekonomi negara dan industri Ar-Rahnu. Antara inisiatif yang boleh diambil adalah memberikan tumpuan yang berbeza terhadap kluster dan saiz industri Ar-Rahnu khasnya dalam aspek bantuan dan caj tahunan yang dikenakan.

ii. Pengurusan Modal

Kecukupan modal untuk menjalankan operasi mikro kredit Ar-Rahnu merupakan elemen utama untuk memastikan kelangsungan Ar-Rahnu itu sendiri. Sejumlah modal yang mencukupi sangat diperlukan bagi menampung keperluan permintaan tunai dari semasa ke semasa khususnya ketika musim persekolahan, musim perayaan dan perkahwinan. Dalam masa yang sama modal merupakan aset yang sangat penting dan bertindak sebagai penampan terhadap kerugian atau kegagalan bagi sesebuah institusi. Ini kerana sesebuah syarikat yang terlibat dalam perkhidmatan kewangan seperti Ar-Rahnu juga terdedah kepada risiko yang tinggi seperti penerimaan emas palsu, kegagalan penebusan (*non-performing loan*) dan menguruskan kaedah pelelongan emas. Hasil analisis kajian mendapati kekangan modal ini dihadapi oleh penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu yang tidak mempunyai sokongan kewangan induk atau sumber-sumber lain. Lazimnya, masalah ini dihadapi oleh penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu yang bersaiz kecil dan sederhana seperti koperasi dan syarikat di bawah rangkaian negeri.

Sehubungan dengan itu, kajian mencadangkan tiga kunci utama amalan kewangan Islam untuk diamalkan oleh setiap penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu. Pertama; mewujudkan persekitaran yang dikawal selia. Persekitaran yang dikawal selia merujuk kepada tadbir urus yang berkesan iaitu wujud ketelusan dan jaminan kualiti dalam sistem pengurusan. Oleh yang demikian, pihak pengurusan Ar-Rahnu perlu memastikan organ-organ penting diwujudkan seperti audit yang telus, menyediakan pelan pengurusan risiko yang berkesan, memastikan aspek pematuhan syariah melalui panel pengawasan syariah serta mewujudkan hubungan baik dengan banyak pihak termasuk kerajaan, swasta dan GLC. Berdasarkan persekitaran yang dikawal selia ini, organisasi dapat berdiri kukuh dan terhindar daripada sebarang bentuk dakwaan salah urus organisasi, risiko dan fitnah yang boleh menyebabkan pelabur, kerajaan dan masyarakat hilang keyakinan terhadap organisasi.

Kedua; mengelakkan pengambilan risiko yang berlebihan. Untuk memastikan rangka kerja pengawalseliaan bagi penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu sentiasa terpelihara, pengambilan risiko yang berlebihan adalah dilarang dan perlu sentiasa dikawal. Oleh yang demikian, antara strategi yang perlu diambil adalah memperkukuh aspek *research and development* (R&D), mengambil pendekatan *business rightsizing* iaitu menentukan keperluan pembukaan sesebuah cawangan dengan kos yang minimum dan keuntungan yang maksimum serta merancang sesuatu tindakan berdasarkan pelan tindakan strategik yang jelas. Kesemua pendekatan ini memberi isyarat jelas bahawa setiap perancangan yang

diambil perlu disandarkan kepada justifikasi yang jelas seperti hasil penyelidikan yang mantap dan berasaskan keperluan bukan secara *ad hoc* atau tidak terancang.

Ketiga; merangka produk sendiri untuk mendapatkan sumber kewangan alternatif. Penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu perlu kreatif dalam menghasilkan produk dan perkhidmatan yang boleh memberi keunikan dan keistimewaan kepada organisasi. Untuk itu, PP Ar-Rahnu tidak harus selesa dengan hanya menyediakan perkhidmatan gadaian semata-mata bahkan perlu lebih jauh menawarkan perkhidmatan yang sinonim dengan perkhidmatan sedia ada seperti mengambil perkhidmatan simpan emas, cuci emas, membeli dan menjual emas lama serta menjual gold bar. Dengan mempelbagaikan penawaran produk dan perkhidmatan, institusi Ar-Rahnu bukan sahaja dapat menarik lebih ramai pelanggan malah dapat menjana dana sampingan. Untuk strategi yang lebih inovasi, institusi Ar-Rahnu boleh menjadi sebuah institusi pembiayaan modal kerja yang penting kepada kumpulan peniaga mikro di negara ini dengan mengembangkan beberapa bentuk *marhun* berbentuk komersil seperti nota hutang, sukuk dan saham sebagai *marhun*.

Selain cadangan di peringkat penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu, kajian mencadangkan dua bentuk peranan yang boleh dipertimbangkan di peringkat kerajaan selaku badan pengawal selia Ar-Rahnu dari sudut kekangan modal yang dihadapi oleh PP Ar-Rahnu khususnya yang bersaiz kecil dan sederhana. Lebih sukar, kesemua PP ini tidak mampu menampung pembayaran pinjaman dari institusi kewangan yang agak membebankan. Pertama, kerajaan boleh menawarkan soft-loan kepada PP Ar-Rahnu yang menunjukkan prestasi yang membanggakan. Perkara ini boleh dinilai berdasarkan kecekapan tadbir urus dan kepatuhan kepada piawai undang-undang yang ditetapkan oleh kerajaan, pencapaian yang cemerlang, kreatif serta memberi sumbangan yang signifikan kepada masyarakat. Ini bermakna, peluang untuk mendapatkan *soft-loan* bukan sahaja diberikan kepada institusi yang berada di bawah kerajaan bahkan semua PP Ar-Rahnu yang bersaiz kecil dan sederhana berpeluang untuk mendapat hak yang sama.

Kedua, kerajaan perlu mempertimbangkan caj yuran tahunan yang berbeza terhadap PP mengikut saiz khasnya dan kapasiti. Insentif ini penting bagi membantu industri Ar-Rahnu yang bersaiz kecil dan sederhana melaksanakan Ar-Rahnu dengan lebih efisien. Hal ini kerana isu pembayaran caj tahunan dijangka berbangkit sebaik akta khusus Ar-Rahnu diwujudkan. Caj tahunan menjadi syarat yang dikenakan kepada setiap institusi pajak gadai yang dilesenkan manakala jumlah modal yang disyaratkan bagi setiap cawangan adalah antara RM3-5 juta. Sekiranya syarat yang sama sebagaimana AKTA 81 dikenakan kepada institusi Ar-Rahnu, pastinya ia akan memberi bebanan atau kekangan untuk pertumbuhan francais Ar-Rahnu. Sebagai contoh sekiranya PP1 yang ketika ini memiliki 202 cawangan francais Ar-Rahnu, pastinya memerlukan jumlah modal sebanyak RM 606 juta bagi menjalankan operasi.

iii. Cabaran pemalsuan emas

Untuk mengatasi isu penerimaan emas palsu, penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu hendaklah menyediakan kaedah pengujian dan penilaian emas yang terkini seperti *X-Ray Fluorescence* (XRF) bagi memudahkan pengesanan emas palsu. Dalam masa yang sama, industri perlu mengikuti perkembangan jenis emas palsu yang berada di pasaran khasnya emas yang dibawa dari negara luar. Selain itu, pentaksir juga perlu mengambil langkah berhati-hati melalui kaedah mengenali pelanggan (*know your customer*) apabila pelanggan datang menggadai.

Di peringkat kerajaan, langkah proaktif bagi menangani isu penipuan emas ini boleh dicegah melalui peruntukan Akta tertentu. Misalnya, penggadai yang didapati secara sengaja menggadai dan/atau mencipta emas palsu boleh didakwa dan diambil tindakan selanjutnya. Hal ini termasuklah mendakwa mana-mana kedai yang menjual emas palsu. Oleh itu, pihak kerajaan perlu mengambil tindakan terhadap isu ini seperti meningkatkan kesedaran orang ramai mengenai hak pengguna untuk mengenali emas palsu. Selain itu, usaha untuk mewujudkan Pusat Pencerakinan Emas merupakan satu inisiatif baik untuk mengesan kemasukan emas palsu di negara ini.

iv. Menyediakan tenaga kerja berkemahiran dan berintegriti

Industri memerlukan pekerja yang berkemahiran khusus untuk menilai ketulenan emas dengan menggunakan peralatan khas. Dengan mempunyai tenaga kerja yang berkemahiran, perkhidmatan yang diberikan lebih cekap dan pantas. Namun, ia menjadi kekangan utama bagi PP Ar-Rahnu khususnya untuk menampung jumlah cawangan yang banyak. Justeru, kajian mencadangkan pihak PP untuk merancang lebih banyak strategi untuk objektif ini. Antara strategi yang boleh diambil adalah menyediakan peruntukan khas untuk tenaga kerja mengikuti latihan dan kursus dari aspek kemahiran dan spiritual secara terancang. Kedua-dua elemen ini penting untuk mewujudkan tenaga kerja yang berkemahiran dan berintegriti iaitu mereka yang dapat menjalankan kerja secara efisien.

Manakala di peringkat kerajaan, cadangan untuk mewujudkan sebuah institut latihan Ar-Rahnu sebagaimana dicadangkan dalam pembentukan infrastruktur mekanisme tadbir urus Ar-Rahnu perlu diberi perhatian demi membantu kelangsungan industri dalam bidang penyelidikan dan kemahiran.

v. Caj takaful yang tinggi

Isu takaful juga merupakan salah satu isu utama yang perlu ditangani. Ini menyebabkan kebanyakan penyedia perkhidmatan khasnya yang bersaiz kecil sukar untuk mendapatkan insurans takaful. Ini kerana agen takaful mengenakan kadar premium yang tinggi ke atas *marhun* memandangkan barangan kemas merupakan risiko yang tinggi. Walau bagaimanapun, kajian tidak mendapati mana-mana penyedia perkhidmatan dalam kajian ini menyediakan alternatif bagi mengatasi perkara tersebut. Oleh yang demikian, kajian mencadangkan agar pihak industri memilih caj takaful ke atas *marhun* secara kelompok. Ini adalah penting bagi memastikan semua barang cagaran diberikan perlindungan sepenuhnya. Melalui kaedah ini kos takaful yang tinggi dapat dikurangkan. Manakala di peringkat kerajaan, kekangan ini boleh dibantu dengan mewujudkan program takaful mampu milik khusus bagi industri Ar-Rahnu.

vi. Ketidakstabilan harga emas di pasaran

Dalam konteks menangani cabaran ini, kajian mengakui bahawa ketidakstabilan harga emas tidak berada dalam bidang kuasa industri mahupun pihak kerajaan sebaliknya harga semasanya ditentukan oleh pasaran emas dunia. Namun, antara perkara yang boleh diambil oleh industri adalah menghadapi cabaran fluktuasi dengan strategi pemasaran dan peletongan yang baik. Justeru, kajian mencadangkan dua perkara kepada industri iaitu; Pertama, meningkatkan strategi pemasaran secara efisien. Kedua, mengendalikan peletongan emas secara eksklusif dengan pemborong emas yang kukuh sebagaimana yang diamalkan oleh PP2. Ini dapat mengelakkan berlaku kerugian dalam kalangan PP.

6.0 KESIMPULAN

Sebagai rumusan, sebanyak enam bentuk cabaran yang dikenal pasti dari PP iaitu persaingan, modal, pemalsuan emas dan teknologi, pekerja berkemahiran, caj takaful yang tinggi serta ketidakstabilan harga emas menjelaskan bentuk ancaman dan kelemahan yang perlu ditangani segera. Berdasarkan kesemua cabaran tersebut, cabaran utama yang dihadapi di peringkat penyedia perkhidmatan Ar-Rahnu adalah aspek persaingan, modal, pemalsuan emas dan teknologi serta pekerja berkemahiran. Kajian juga mendapati kebanyakan cabaran terutama dari aspek modal, pemalsuan emas dan teknologi serta kekurangan tenaga kerja berkemahiran dan berintegriti disuarakan oleh industri bersaiz kecil dan sederhana seperti koperasi dan syarikat di bawah rangkaian negeri berbanding industri besar seperti institusi kewangan dan syarikat. Justeru, kajian mencadangkan peranan industri dengan kerjasama pihak kerajaan perlu digembleng secara bersepadu untuk memastikan kelangsungan industri Ar-Rahnu.

Rujukan

- Abd Razak Mohd A. Kadir. (2015). Penipuan di Dalam Industri Emas. Slide. Kuala Lumpur.
- Abdul Ghafar Ismail & Shahida Shahimi. (2013). Regulation. In *Ar-Rahnu : Islamic Pawnbroking* (pp. 121–136). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Abdul Ghafar Ismail, W. M. C. & S. M. (2007). A comparative study of the relative efficiency of conventional and Islamic pawnshop. In *Paper presented at Workshop in Islamic Financial Markets and Institutions. 28 Feb* (p. V. 27). Bangi, Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abdul Hamid, M., Abdul Rahman, I., & Abdul Halim, A. N. (2014). Factors Affecting the Acceptance on Ar-Rahnu (Islamic Based Pawn Broking): A Case Study of Islamic Banking in Malaysia. *A Multidisciplinary Journal of Global Macro Trends*, 3(4), 22–35.
- Hanudin Amin., Chong, R., Dahlan, H., & Supinah, R. (2007). An Ar-Rahnu shop acceptance model (ARSAM). *Labuan E-Journal of Muamalat and Society*, 1, 82–94. Retrieved from http://wwwkal.ums.edu.my/ljms/2007/LJMS_vol1_2007_82-94%5B8%5D.pdf
- Ani Salina Salji. (2016). Transkripsi Temu bual Ar Rahnu Express. Kuala Lumpur.
- Azila Abdul Razak. (2011). *Economic and Religious Significance of The Islamic and Conventional Pawnbroking in Malaysia : Behavioral and Perception Analysis*. Tesis PhD. Durham University.
- Azila Abdul Razak, Fidlizan Muhammad, M. Y. M. H. & N. M. (2014). Kemapanan dan Daya Saing Pajak Gadai Islam di Malaysia. In *Prosiding PERKEM ke-9 (2014)* (Vol. 9, pp. 551–560). Kuala Terengganu, Terengganu.
- Barjoiy Bardai. (2014). Program Mikro Kredit Ar-Rahnu Sebagai pemangkin (Catalyst) Pembangunan Sosioekonomi Ummah : Cadangan Program Pengukuhan Masa Hadapan. In *Inovasi Dalam Industri Emas dan Ar-Rahnu* (Pertama, pp. 123–144). Kuala Lumpur: Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia (YaPEIM).
- Bashir Ahmad, Norudin Mansor & Nadiyah, A. N. (2012). Customer acceptance on Islamic pawn broking: A Malaysian case. (pp.748–763). *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business* 3(10).

- Cheong, C. W. H., & Sinnakkannu, J. (2012a). Ar- Rahnu: Opportunities and Challenges in Malaysia. *Social Science Research Network*, 1–11. Retrieved from http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2112809
- Cheong, C. W. H., & Sinnakkannu, J. (2012b). Ar- Rahnu: Opportunities and Challenges in Malaysia. *Social Science Research Network*, 1–11. <http://doi.org/http://dx.doi.org/10.1086/451708>
- Hisham Sabri., Shukor, S. A., Salwa, A. B. U., & Jusoff, K. (2013). The Concept and Challenges of Islamic Pawn Broking (Ar-Rahnu). *Middle-East Journal of Scientific Research*, 13, 98–102. <http://doi.org/10.5829/idosi.mejsr.2013.13.1888>
- Jamil Khir. (2015). Teks Ucapan sempena Majlis Pelancaran Forum Ar-Rahnu Nasional (Fornasional), Kuala Lumpur. 14 September 2015.
- Kamarulzaman Sulaiman. (2013). *Konsep dan kaedah Al-Rahnu di Malaysia* (Cetakan Pe). Penerbit UiTM.
- Khairul Nizan Che Nik. (2016). Temubual Pos Ar-Rahnu Malaysia. Kuala Lumpur.
- Laporan Kestabilan Kewangan dan Sistem Pembayaran*. (2009). Bank Negara Malaysia, Kuala Lumpur.
- Salleh Bakar. (2016). Temu bual cabaran bagi industri Ar-Rahnu. Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia. Kuala Lumpur.
- Selamah Maamor & Abdul Ghafar Ismail. (2010). The Ar-Rahnu Efficiency and Its Determinants. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, 6(1), 105–126.
- Mohamad Ali bin Hasan. (2016). Temu bual ANGKASA. Petaling Jaya.
- Mohd Nor Suhairy Zainal. (2016). Temu bual Ar Rahnu Agrobank. Kuala Lumpur.
- Mohamad Abdul Hamid, Ishak Abdul Rahman & Ahmad Nafis Abdul Halim. (2014). Factors affecting the acceptance on Ar-Rahnu (Islamic based pawn broking): a case study of Islamic banking in Malaysia. *A Multidisciplinary Journal of Global Macro Trends* 3(4), 22–35.
- Nafisah Mohamed, Abdul Ghafar Ismail. & Selamah Maamor. (2013). Operators. In *Ar-Rahnu : Islamic Pawnbroking* (pp. 163–183). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka. <http://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>
- Nur Azura Sanusi & Selamah Maamor. (2004). Pajak gadai Konvensional dan Ar-Rahn: Terjaminkah Hak Pengguna? In *Kertas kerja Seminar Kebangsaan Fakulti Ekonomi 2004 : “Daya saing ekonomi dan sosial ke arah pemantapan pembangunan Ekonomi”*. Universiti Utara Malaysia, Kedah.
- Rosliza Abdul Latif. (2016). *Kemampuan Skim Al-Rahn Sebagai Alternatif Kepada Pajak Gadai Konvensional dan Ceti Haram*. Tesis Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Rosliza Hassan. (2011). *Al-Rahn : Konsep al-Rahn dan pelaksanaannya di Bank Rakyat*. Tesis Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Selamah binti Maamor & Abdul Ghafar Ismail. (2007). The Ar-Rahnu Efficiency and Its Determinants. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance, Volume 6*, 105–126. Wan Farid Imran Wan A.Latif. (2016). Transkrip Temu bual Ar-Rahnu MAIDAM. Kuala Terengganu.
- Zamzuri Zakaria., Latif, R. A., Yaacob, S. E., & Zain, M. N. M. (2013). The ability of Al-Rahn scheme and conventional pawnbroking to guarantee security of gold as collateral. *International Business Management*, 7(6), 426–431. <http://doi.org/10.3923/ibm.2013.426.431>

Private Sector Investment and Economic Growth in Palestine (1990-2015)

Osaid N. A. Abdaljawwad^{a*}, Tamat Sarmidi^b

^a Master Student, Faculty of Economics and Management, Universiti Kebangsaan Malaysia

^b Associate Professor in Department of economics, Faculty of Economics and Management, Universiti Kebangsaan Malaysia

*Corresponding author: osaid.qasem9@gmail.com

Article history

Received: 2017-04-05

Received in revised form: 2017-07-26

Accepted: 2017-08-09

Abstract

This study examines the impact of private sector investment on economic growth in Palestine using quarterly time series data from 1990-2015. Multiple regression and co-integration methods are employed to analyse the data. The objectives of this study are to analyse the trends of private investment and economic growth in Palestine from 1990-2015 and to examine the impact of private sector investment on economic. Being a time series data, to avoid spurious regression results, the first step is to test for the stationarity of the data by using Augmented Dickey-Fuller unit root test. Then ordinary least square (OLS) regression technique is used to estimate of each independent variable effect on the dependent variable. Test the stationary of the error term is done to test the long run co-integration among variables. The result of stationarity and normality test will reveal that the model is fairly well specified and could be used for policy analysis or not. The co-integration test result will indicate that private sector investment and economic growth have a long run significant effect on one another. The unit root tests, which conducted, confirm that variables are stationary in first difference and the co-integration tests also confirm the existence of long term relationship between the variables. The findings of the study concluded that there exist a short-run and long run relationship between private sector investment and economic growth in Palestine. This study recommends the Palestinian government to promote and encourage both domestic and foreign direct investment. The investment policy should be more transparent, attractive and competitive

Keywords: Domestic private sector investment, Economic growth, Palestine.

1.0 INTRODUCTION

The growth of economic and development of countries is heavily depending essentially on a country's ability to invest and make efficient allocation of its resources. Hence, Bayraktar (2003) noted that investment is the result and cause of economic growth. The role of the private sector is important in both contributions to quantity of gross domestic investment and its ability to allocate and employ resources efficiently. Private sector investment has been the engine of employment and income creation, provision of infrastructure as well as social services, Nwakoby and Bernard (2016). Hence, it plays an essential role in the expansion of the economy's production capacity and long-term economic growth, Chhibber et al. (1992). Respect of domestic investment at the level of the national economy, capital spending on new projects in the sectors of public utilities and infrastructure such as incision main and branch roads projects and extensions of water and sewerage connections and create urban plans and construction projects, housing and extensions of electricity and power generation, as well as social development in the areas of education, health and communication projects, projects as well to projects that relate to economic activity for the production of goods and services in the production and service sectors such as industry, agriculture, housing, health, education and tourism, Bakari (2016). This means that the presence of the private sector can at least spur economic growth and poverty reduction.

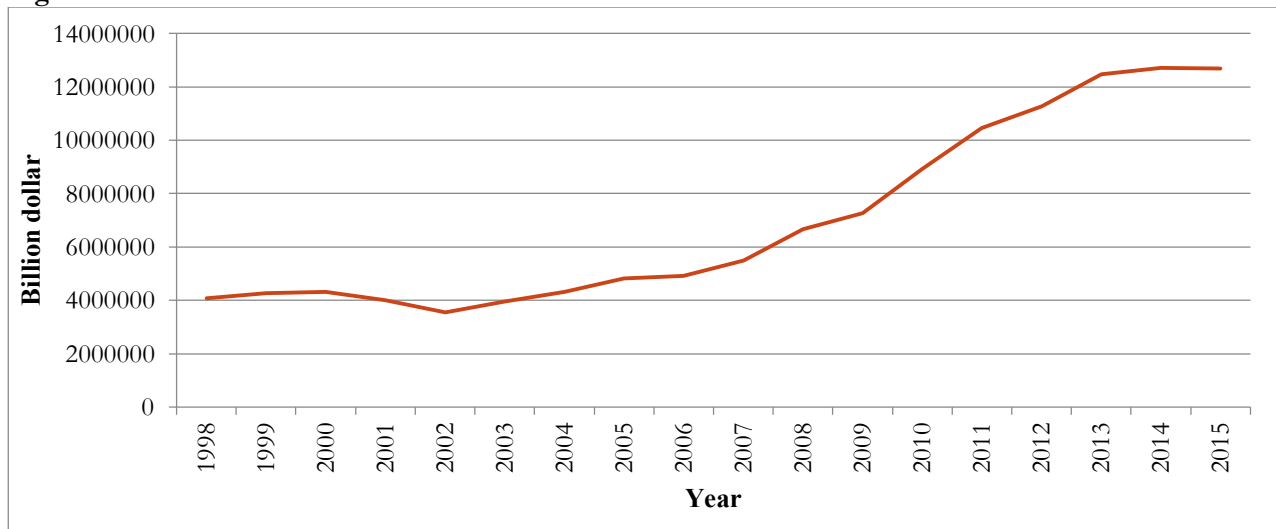
The Palestinian private sector investment is one of the main players in the Palestinian economic development. It contributes to the Gross Domestic Product (GDP) and employs a major amount of the Palestinian labour force. There is a consensus on the importance of the Palestinian private sector. The private sector investment is believed to have the primary role in facilitating Palestinian economic growth, employment, fighting poverty, reducing the trade deficit and reducing the budget deficit. A number of studies have illustrated that there exists a positive impact of private investment in Palestine GDP. The magnitude of the effect of private sector investment on economic growth depends on the level of private investment in a developing country like Palestine. When the level of Palestinian private investment in many sectors is high, the development of the entire economy is greater and that leads to a greater effect on economic growth. However, this study comes to confirm this finding and to fill the gap of limited studies that covered Palestinian private investment in recent years. The aims of the current study are to analyse the trends of private investment and economic growth in Palestine from 1990-2015 and to examine the impact of private sector investment on economic growth in Palestine. This study contributes to the literature on economic growth by examining the impact of private sector investment on economic growth in Palestine using quarterly time series data from 1990-2015.

The rest of this paper is organized as follows: section two provides a discussion of overview of the Palestinian economy in general and private sector investment in Palestine, section three presents a review of the relevant literature, and section four discusses the methodology, theoretical framework and model specification, the results of the empirical analysis and their implications are presented in the section five, section six concludes and suggests some policy recommendations.

2.0 OVERVIEW OF THE PALESTINIAN ECONOMY

The Palestinian economy faces many challenges that limit and harbour its ability to grow and improve to achieve sustainable economic development. Most distinguished of these challenges and risks are the persistence of the Israeli occupation and the force dependence of the Palestinian economy on its Israeli counterpart, the dependence on foreign aid and the escalating political and economic uncertainty as well. Every year the Palestinian economy faces a new shock in relation to the mentioned challenges, whether at political and security levels, as in a new Israeli aggression, or at the level of public finances, as in the block of clearance revenues and the ensuing grave implications on the Palestinian economy. The situation is further aggravated by repeated tightening of the siege on the Gaza Strip, the periodically intensified restrictions in the West Bank and the limitations on the freedom of movement and access for people and goods all around the whole of the Palestinian territories. Shocks also include the decline and fluctuation in foreign aid over the recent years and the linking of aid to the political positions of the Palestinian National Authority. Over the past years, the above-mentioned factors have led to economic slowdown. At times, even negative growth rates were realized. This has been the case in 2014 the first such occurrences since 2006; not to mention the reflection of poor economic performance on unemployment rates, which remained high, especially in the Gaza Strip, where growth rates realized were insufficient to ingest the increasing labour supply. As the figure 1 below show the trend of Palestinian GDP over the years, on x axis year and on y axis billion dollar.

Figure 1: Palestine GDP



Source: World Bank 2016

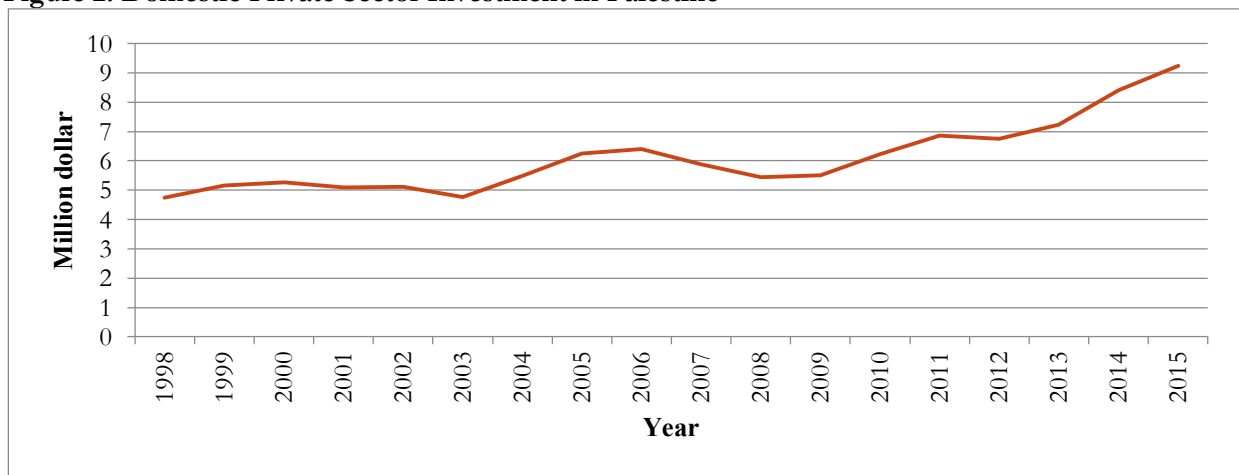
The Palestinian economy has a diversified structure in which different sectors contribute to the Gross Domestic Product (GDP). In 2009, the sectoral contributions to GDP were: Agriculture and Fishing 8.1%. Mining, manufacturing, water and electricity 14.6%. Construction 7.4%. Transport, storage and communications 8.7%. Brokerage 5.5% and financial services 17.5%. GDP increased by 6.5% in 2009, while real per capita incomes increased by 3%. This growth is largely the result of augmented development activities, which significantly expanded at the end of 2007 and the

beginning of 2008. The most prominent feature of the development activity is that it included all sectors in the West Bank. Development in the Gaza Strip is still disabled due to the Israeli blockade that has been in place for years. The macroeconomic framework for the reform and development plan expects a 15% increase in GDP in the year 2010, Palestine Investment Guide (2010).

2.1 INVESTMENT IN PALESTINE

Between 1990-2015 private sector investment in Palestine has experienced an upward trend. As the figure 2 below shows, on x axis year and on y axis million dollar. This is a reflection of the role played by the market forces. Continued efforts aimed at reforming and privatizing the public sector, removing price distortions, liberalizing foreign trade and payments, opening the market up to foreign direct and portfolio investments, and strengthening the capacity of the financial system to mobilize domestic savings and allocate financial resources have all contributed to the share of private investment in developing countries, Bayraktar (2003). Nevertheless, Palestine as one of the developing countries still has the opportunity to improve its private investment performance. This would be better done when the effect of private sector investment on economic growth of the country is understood. Many sectors in Palestine are open for private sector investment such as construction sector, agricultural sector, manufacturing sector, tourism sector as well as information and communication technology sector.

Figure 2: Domestic Private Sector Investment in Palestine



Source: World Bank 2016

Several institutions and entrusted international development agencies have established by the Palestinian National Authority (PNA) to achieve the primary role in facilitating economic growth, employment, fighting poverty, reducing the trade deficit and reducing the budget deficit. Incentives have focused on encouraging small and medium enterprises, which comprise more than 95% of the Palestinian private sector. These initiatives include: Agreement with MIGA on insurance of investment against political risks, which has been signed by PNA in 2008 with the World Bank that guaranteed local and foreign investments in the West Bank and Gaza as well as The European Palestinian Credit Guarantee Fund (EPCGF), which was established in 2005 with an initial capital of EUR 29 million, supported by the European Commission, Germany and the European Investment

Bank to help SMEs in Palestine to overcome credit difficulties. Loan Guarantee Facility (LGF) from the Palestine Investment Fund and OPIC for SMEs. In 2007 Palestine Investment Fund (PIF) launched a partnership with the Overseas Private Investment Corporation (OPIC) and the Middle East Investment Initiative (MEII) called the Loan Guarantee Facility Project (LGF) for SME loans. Moreover, Political Risk Insurance in Partnership with OPIC helps to form mechanisms and tools for promoting the development of the Palestinian economy.

3.0 LITERATURE REVIEW

Many studies have covered private investment from different perspectives, and examined focused variables and their relationship differently. Most relevant and useful studies for this study are included. Suhendra and Anwar (2014), studied the effect of private investment and public investment in Indonesia GDP from 1990-2011. Using Ordinary least square OLS they found out that government investment, economic growth, credit available for private investment, and the exchange rate have a positive and significant impact on private investment. Interest rates and inflation have a negative and significant impact on private investment. The higher the interest rate and inflation, the lower private investment. While, Hussein and Benhin (2015) used Co-integration and error correction models to identify public and private investment and Economic Development in Iraq based on a neoclassical growth framework covered the period from 1970 to 2010. They found that in the long run, private investment, public investment, growth in the labour force and growth in oil revenues affect real gross domestic product (GDP) positively and statistically significant.

Alcatel (2005) examined the impact of Saudi government budget deficits on private investment, especially investment in Saudi Arabia by employing recent developments in econometrics. Results show that government budget deficits have a crowding out effects on private sector investment. Thus, it is possible that financing government budget deficits by borrowing from domestic markets reduces financial resources available to the private sector and discourages private sector investment. Moustain and Fatima (2004) explore the causality issue between financial development and economic growth in the Moroccan context over the period 1970-2000 based on Granger causality tests. They suggest a spasmodic short-term, rather than long-term causality relationship between finance and growth. These findings may be attributed to the newness of financial sector reforms in Morocco, along with the absence of an appropriate investment climate required to foster significant private investment and promote growth in the long run.

According to Imoisi, Abuo and Sogules (2015), they investigated the impact of domestic investment on economic growth for Nigeria from 1970 to 2013. Using co-integration and error correction mechanism techniques, their result indicate that private investment has positive but insignificant impact on economic growth. The study shows that private domestic investment and government productive expenditure influenced economic growth positively, but was not significant for the period of study. Meanwhile, Zinabe (2014) analysed the impact of investment on economic growth in Ethiopia. The methodology adopted is the new neo-classical growth model of Cobb Douglas Production Function utilizing the error correction model (ECM). The model is implemented empirically using macroeconomic data for Ethiopia from 1981 to 2011 period. The co-

integration tests confirmed the existence of long term relationship between the variables. The findings of the study concluded that there exist a short-run and long-run relationship between investment and economic growth in Ethiopia. This implies that investment impacts positively economic growth in the short and long run process.

Again, Tan and Tang (2011) (Personal, Archive, Roncalli, & Weisang, 2013) examined the dynamic relationship between private domestic investment, the user cost of capital, and economic growth in Malaysia over the period of 1970 to 2009. Co-integration, Granger causality, variance decomposition, and impulse response frameworks are techniques used to achieve the objectives of the study. The Johansen co-integration test in association with the small sample correction procedure indicates that private domestic investment is co-integrated with the user cost of capital, and economic growth. In the long run, economic growth has a positive effect on private domestic investment while the user cost of capital is negatively affecting private domestic investment in the long run. Ghazali (2010) identifies the causal relationship between foreign direct investment (FDI), domestic investment and economic growth (GDP) in Pakistan over the period 1981 to 2008. The correlation result shows that there is a high degree of positive relationship between domestic investment and economic growth; great economic growth spurs large domestic investment, and vice versa. The co-integration result states that there is a positive long run relationship between FDI inflow, GDP and the net domestic real investment. The analysis results clearly state the FDI inflow into Pakistan supplements domestic investment.

Osman (2014) applied the auto-regressive distributed lag (ARDL) model as an approach to co-integration, on annual time series data from 1974-2012 to investigate the relationship between private sector credit and economic growth in Saudi Arabia. The study found that there is a long-run relationship between private sector credit (BF) and economic growth. Moreover, private sector credit (BF) has positive long and short run relationship and the elasticity of GDP to the private sector credit (BF) was (0.054) and (0.068) for long-run and short-run respectively. Sumei Tang, E. A. Selvanathan and S. Selvanathan (2008), investigates the causal link between foreign direct investment (FDI), domestic investment and economic growth in China for the period 1988 - 2003 using a multivariate VAR system with error correction model (ECM) and the innovation accounting (variance decomposition and impulse response function analysis) techniques. The results indicate that while there is a bi-directional causality between domestic investment and economic growth, there is only a single directional causality from FDI to domestic investment and economic growth. Rather than crowding out domestic investment, FDI is found to be complementary with domestic investment.

4.0 METHODOLOGY

This section described how to carry out the investigation. Therefore, the section exposes the research design, variables, data collection and sources, method of data analysis and the estimated model.

4.1 Research Design

An empirical study of the presumed reasoning becomes necessary to create a more specific relationship between private and public investment, as well as economic growth in the economy. This study will employ the ordinary least Square (OLS) method in analysing the relationship between the variables in the model.

4.2 Variables used and Sources of Data

The data used for this study were mainly secondary time series data. Quarterly data samples covered from 1990 to 2015 were collected to run the model namely:

GDP- Gross Domestic Product: GDP is the sum of gross value added by all resident producers in the economy plus any product taxes and minus any subsidies not included in the value of the products. It is calculated without making deductions for depreciation of fabricated assets or for depletion and degradation of natural resources. The GDP is the proxy for economic growth. It is the dependent variable.

DPSI- Domestic Private Sector Investment: Domestic credit to the private sector by banks refers to financial resources provided to the private sector by other depository corporations, such as through loans, purchases of non-equity securities, and trade credits and other accounts receivable, that establishes a claim for repayment. It is an independent variable and proxied by Total Credit to Private Sector.

FDI- Foreign Direct Investment: It represents investments by the foreign investors into the Palestinian real sector. It is an independent variable.

REXR- Real Exchange Rate: The exchange rate captures the reaction of foreign investors to currency risk of investing in Palestine in the face of exchange rate uncertainty. It is an independent variable.

CPI- Consumer Price Index: is a measure that examines the weighted average of prices of a basket of consumer goods and services. It is an independent variable.

POP- population: the total population of Palestinian in Gaza and West Bank. It is an independent variable.

The data used for this study, were sourced from the World Bank group and Statistical Bulletin and Annual Reports and Statement of accounts from the Palestine Monetary Authority (PMA).

4.3 Method of Data Analysis

To estimate the Econometric analysis, we checked stationarity of the series, because non-stationary variables result in spurious regression. To verify that time serious data are stationery or not we used unit root tests. There are several ways of testing for the presence of a unit root. The most common one in econometric work is the Augmented Dickey-Fuller (ADF) test. Hence the emphasis here will be on using the Augmented Dickey-Fuller (ADF) approach to testing the null hypothesis that a series contains a unit root against the alternative that it is stationary.

Testing for the co-integration and estimating the relationship among co-integrated variables using the (Engle Granger 1987) methodology, in this methodology the residuals from the long-run relationship are tested for stationary to determine whether the variables are co-integrated in the long run or not. To determine the residuals order of integration, the Augmented Dickey-Fuller (ADF) test could be performed. Augmented Dickey-Fuller (ADF) test verifying unit roots of the error term and then error terms with I (0) properties the series in question are said to be co-integrated. So if the variables are co-integrated a long-run relationship between these variables exists. The existence of a long-run relationship also has its implications for the short-run behaviour of the I (1) variables, because there has to be some mechanism that drives the variables to their long-run equilibrium relationship. Then ordinary least square (OLS) regression technique is used to estimate of each the independent variable effect on dependent variable.

4.4 Model Specification

The choice of the above variables for the model was drawn from the literature. The model follows the neoclassical growth framework of Solow (1956). The model was used by Baghebo and Edoumiekumo (2012), Haque (2013), Suhendra and Anwar (2014) and Kalu and Mgbemena (2015) in similar studied. The framework of the growth model takes as its starting point an aggregate production function of Cobb-Douglas function which related output to factor inputs and variable referred to as total factor productivity.

$$Y = A f(K, L)$$

A: Is the technological shift parameter which is generally assumed to be exogenous.

Y: Is the level of output.

K: Is the stock of physical capital.

L: Is the labor force.

f: Is the functional notation of the potential aggregate output.

The aggregate potential production function hinges on the theoretical assumption that the inputs (in the form of investment) yield output (economic growth). Thus the functional representation of the relationship between private sector investment and economic growth is thus:

$$GDP = f(DPSI, FDI, REXR, CPI, POP)$$

Specifying the production function in the log linear form with an error term μ_t , the following equation can be written:

$$\ln GDP_t = \beta_0 + \beta_1 DPSI_t + \beta_2 \ln FDI_t + \beta_3 REXR_t + \beta_4 CPI_t + \beta_5 \ln POP_t + \mu_t$$

Where, β_0 = the constant term is assumed to capture the growth of productivity as well as other left-out exogenous variables. $\beta_1, \beta_2, \beta_3, \beta_4, \beta_5$ = Coefficients of the explanatory/Independent variables. μ = Stochastic or error term t = denote time period and \ln = the natural log that smoothen the scholastic effect of time series variables. The relationship expressed above shows that Gross Domestic Product, which captures the aggregate demand conditions in the economy is expected to exert a positive effect on private sector investment. This goes to say that the coefficient

of GDP is expected to be positive, as the aggregate demand condition in the Palestinian economy is increasing, private sector investment should increase as well.

5.0 EMPIRICAL FINDINGS AND DISCUSSION

To begin with a standard approach, it is important to examine the stationarity of a time series in the form of unit root tests. Augmented Dickey- Fuller (ADF) test is the most common tests available to check the stationarity of variables to find the order of integration of each series used in the model.

From the table 1, the results show that there is no variable is stationary at level. Other variables, including LGDP, DPSI, LFDI, REXR, CPI and LPOP are non-stationary at a level and stationary in their first differences. Since all of the variables are stationary at first difference, co-integration analysis is conducted at the 1 (1) order of integration (that is, at lag 1).

Now turn to apply the approach proposed by (Engle and Granger 1987) methodology to examine whether the empirical evidence is consistent with co-integration relationship implied by the theory. As defined by (Engle and Granger 1987), the stationary of a variable determines the degree of integration of the variable. (Engle and Granger 1987) have demonstrated that the linear combination is integrated at any order less than d , and then these variables are integrated.

Table 1: Unit Root Test Summary Statistics (Augmented Dickey Fuller)

Variable	ADF Test t-Statistics		Probability Values		Order of Integration
	Level	1st Difference	Level	1st Difference	
LGDP	-2.646029	-1.771518	0.2621	0.0727*	I (1)
DPSI	-1.989420	-1.726841	0.5963	0.0798*	I(1)
LFDI	-0.277412	-3.757005	0.5824	0.0003***	I(1)
REXR	-0.463599	-7.540520	0.5103	0.0000***	I(1)
CPI	-2.111410	-7.881838	0.5294	0.0000***	I(1)
LPOP	-2.836535	-3.734693	0.1902	0.0271**	I(1)

*Significant at 10%, **significant at 5%, *** significance at the 1% level

Table 2: Residual based Single Equation Tests for Co-integration

Null Hypothesis: RESIDUAL has a unit root		
Exogenous: Constant		
Lag Length: 1 (Automatic - based on SIC, maxlag=10)		
	t-Statistic	Prob.*
Augmented Dickey-Fuller test statistic	-3.903357	0.0034
Test critical values	1% level	-3.531592
	5% level	-2.905519
	10% level	-2.590262

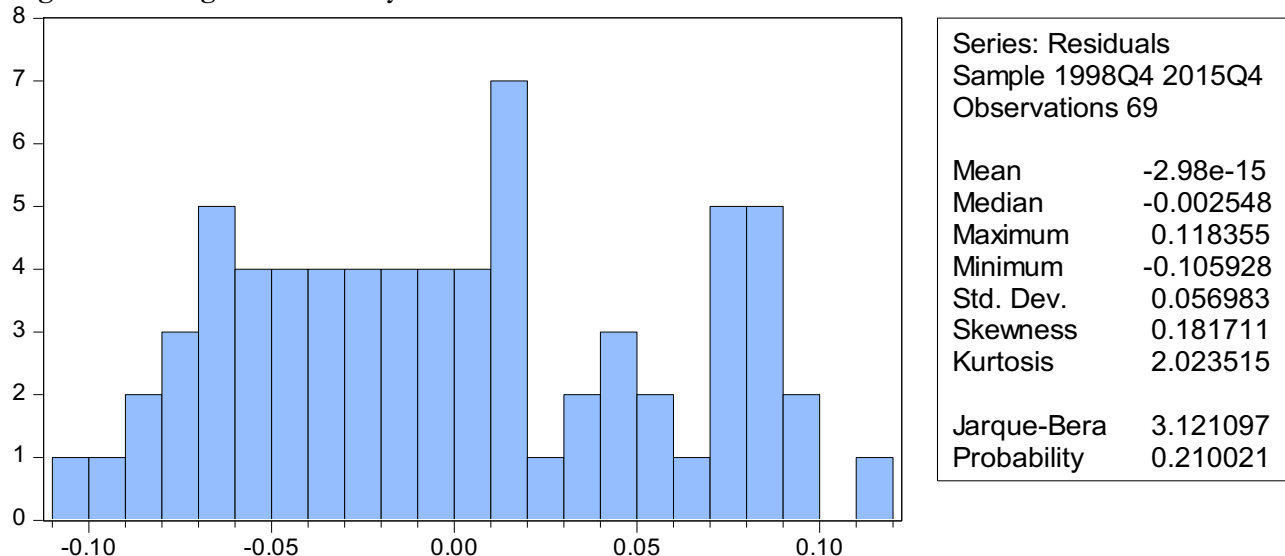
The results of the co-integration tests are reported in the table above. We reject the null hypothesis of no co-integration in Augmented Dickey-Fuller (ADF) test which is strong evidence of having co-integration among the variables. Since the error term of the variables with different

combinations is stationary, we can make inferences that the variables will move together and never diverge in the long run although they might show some divergence from time to time.

The residuals from the ordinary least squares (OLS) regression are usually taken as a proxy for the linear combination in the empirical analysis. For example, the variables in the regression equation which has the same integration degree I (1), will be co-integrated and have a steady state relationship, if and only if the residual of the OLS regression has the integration degree I (0). When it is satisfied, the short-run equation can be constructed by using the error correction model (ECM) in order to realize long-run equilibrium (Zinabe, 2014).

Using Augmented Dickey-Fuller (ADF) unit root test results, the variables are integrated of order one I (0), then ordinary least square estimation (OLS) results indicate a long run relationship among the variables. The long-run static model is estimated and its results indicate and confirm that co-integration exists between the series. The residual is integrated of order zero, I (0) therefore can be used in the dynamic equation as an error correction mechanism.

Figure 3: Histogram Normality Test



The serial correlation LM test, Jarque-Bera normality test used to test the diagnostic of the model which failed to reject the null hypothesis of all the variables and confirm that all variables are normally distributed.

Table 3: The Estimated Long-Run Static Model

Dependent Variable: LGDP				
Included observations: 69				
Variable	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.
C	53.21763	18.81732	2.828120	0.0063
DPSI	0.066488	0.024654	2.696810	0.0090
LFDI	0.068556	0.016202	4.231399	0.0001
EXR	-0.123978	0.030341	-4.086141	0.0001
CPI	0.043578	0.011119	3.919416	0.0002
LPOP	-2.354015	1.300894	-1.809537	0.0751

R-squared	0.983896	
Adjusted R-squared	0.982618	

Table 3 presents the estimation results of the static model, which represent the rejection of the hypothesis that there exists no relationship between private sector investment and GDP growth in the long run. This implies that the growth of investment has long run positive impact on economic growth in Palestine. The regression result shows that when the domestic private sector investment in Palestine increases by 1 percent the Palestinian GDP will increase by 6.6 percent which supports the theoretical and empirical findings. It is also observed from the results that the rest of the variables included in the regression such as foreign direct investment and the consumer price index have a positive and significant impact on economic growth. The coefficient for foreign direct investment is very close to private sector investment that is 6.8 percent, which implies that the foreign direct investment and domestic private sector investment affect the Palestinian GDP at almost the same level. While, the exchange rate and population have a negative and significant impact on Palestine economic growth. The goodness of fit of the model is good, because, the R-squared and R-squared adjusted are 98.38 and 98.26 percent, respectively.

Figure 4: Palestinian GDP and Domestic private sector investment trends

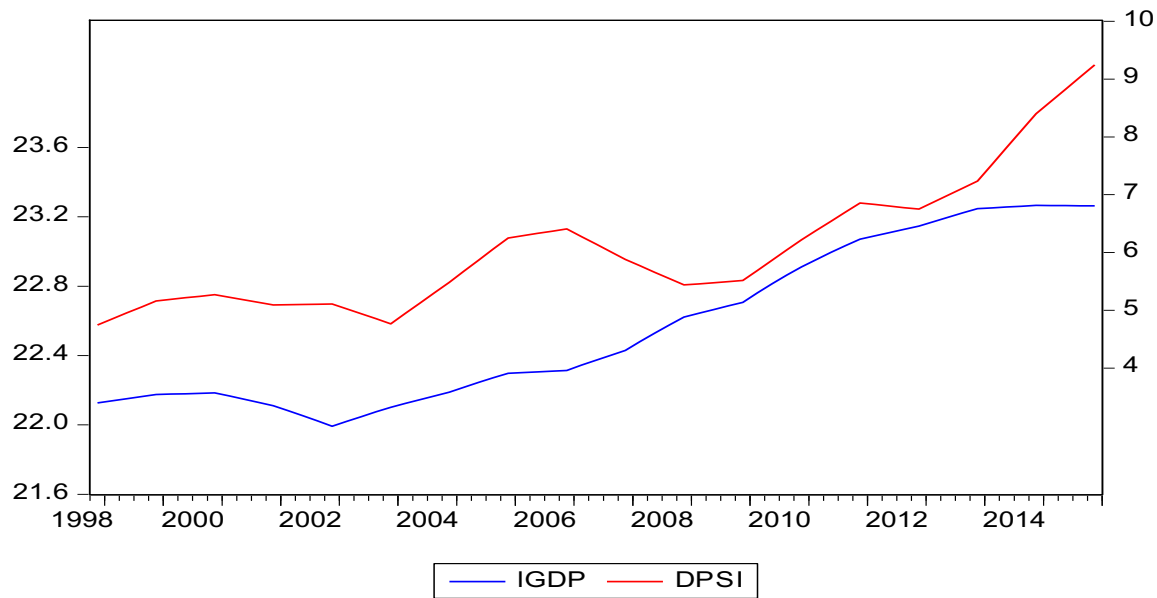
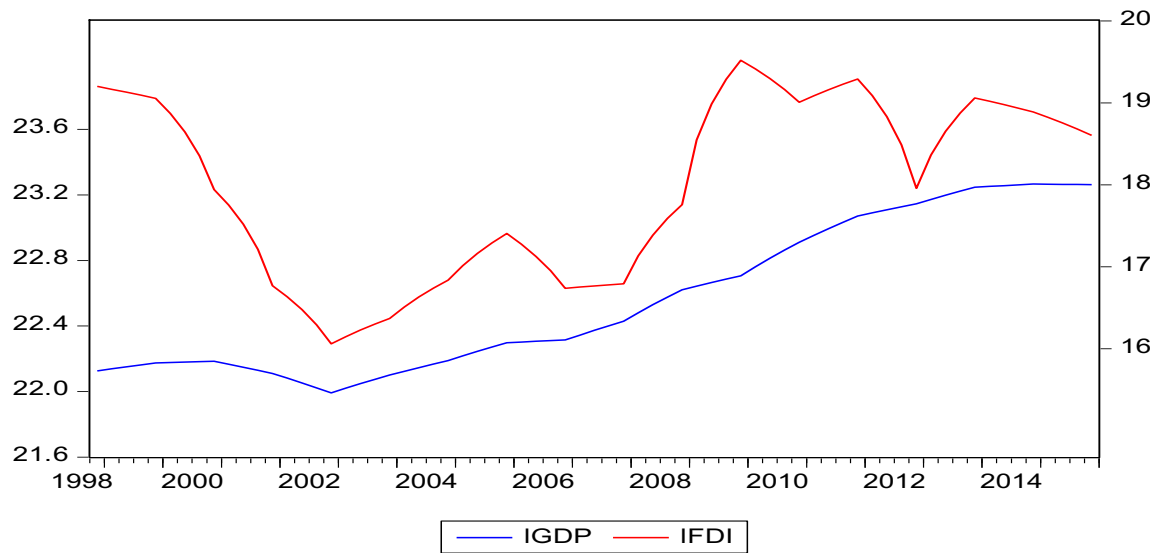


Figure 5: Palestinian GDP and Domestic Foreign Direct Investment trends



From the figure 3 and 4 we can observe that the domestic private sector investment and foreign direct investment trends are moving together along with Palestinian GDP through the time period 1998 to 2015. The x axis show the time period in years, and the y axis represent the logged values for GDP and FDI. It is clear enough to confirm the finding of a strong positive relationship between Palestinian domestic private sector investment and Palestinian economic growth as well as foreign direct investment and economic growth.

6.0 CONCLUSION AND RECOMMENDATIONS

The aim of this study is to analyse the trends of private investment and economic growth in Palestine from 1990-2015 and to examine the impact of private sector investment on Palestinian economic growth. The paper come to fill the gap of limited literature that covered the effect of Palestinian privet sector investment on Palestinian economic growth. The paper examines the impact of domestic private sector investment on economic growth in Palestine using quarterly time series data from 1990-2015. The study employed the ADF-test to avoid unit root problems that are usually related with time series data. The methodology adopted is the new neo-classical growth model of Cobb Douglas Production Function utilizing the error correction model (ECM). The unit root tests conducted confirm that variables are stationary in first difference and the co-integration tests also confirm the existence of long term relationship between the variables. The findings of the study concluded that there exists a short-run and long-run relationship between private sector investment and economic growth in Palestine. This implies that domestic privet sector investment impacts positively economic growth in the short and long run process. The impact of investment on economic growth is a long standing issue in macroeconomics and development economics. The empirical results of the study have useful implication for Palestine. Thus an important implication for policy is that private sector investment is one of the major determinants of economic growth in Palestine. Since the objective of accelerating economic growth; The Palestinian government is required to promote and encourage both domestic and foreign direct investment. The investment policy should be more transparent, attractive and competitive. This leads to a positive impact on investment in terms of volume and diversification. Therefore; the Palestinian authority must place

emphasis on the growth of investment in efforts to enhance and stimulate economic growth in Palestine.

REFERENCES

- Alaoui Moustain, F. Z. (2004). “Does financial development cause economic growth? An empirical investigation drawing on the Moroccan experience”. Working Papers 542785, Lancaster University Management School, Economics Department.
- Baghebo, M., & Edoumiekumo, S. (2012). “Domestic private capital accumulation and economic development in Nigeria 1970-2010”. *International Journal*, 2, 73-74.
- Bakari, S. (2016). “Does Domestic Investment Produce Economic Growth in Canada: Empirical Analysis Based on Correlation, Cointegration and Causality”. Department of Economics Science, LIEI, Faculty of Economic Sciences and Management of Tunis (FSEGT), University Of Tunis El Manar, Tunisia. MPRA Paper No. 75966.
- Bayraktar, B. (2003). “The role of private sector investment in the economic performance of OIC member countries.” *Journal of Economic Cooperation*, 24(1), 63 -110.
- Chhibber, A., M. Dailami, and N. Shafik. (1992). *Reviving Private Investment in Developing Countries: Empirical Studies and Policy Lessons*, North-Holland, Amsterdam.
- Clem Nwakoby & AlajekwuUdoka Bernard. (2016). “Effect of private sector investment on economic growth in Nigeria.” *NG-Journal of Social Development*, Vol. 5, No. 4.
- Engle, R. F., & Granger, C. W. (1987). “Co-Integration and Error Correction: Representation, Estimation, And Testing.” *Econometrica: journal of the Econometric Society*, 251-276.
- Ghazali, A. (2010). “Analyzing the relationship between foreign direct investment domestic investment and economic growth for Pakistan.” *International Research Journal of Finance and Economics*, 47(1), 123-131.
- Haque, S. T. (2013). “Effect of public and private investment on economic growth in Bangladesh: An econometric analysis.” *Research Study Series No FDRS05/2013*, Finance Division, Ministry of Finance.
- Hussein, J., & Benhin, J. (2015). “Public and Private Investment and Economic Development in Iraq (1970-2010).” *International Journal of Social Science and Humanity*, 5(9), 743.
- Kalu, C. U., & Onyinye, M. O. (2015). “Domestic Private Investment and Economic Growth in Nigeria: Issues and Further Consideration.” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 5(2), 302.
- Osman, E. G. A. (2014). “The impact of private sector credit on Saudi Arabia Economic Growth (GDP): An Econometrics model using (ARDL) Approach to Cointegration.” *Am Int J Soc Sci*, 3(6), 109-117.
- Palestine Investment conference & Palestinian Investment promotion agency (2010). *Palestine Investment Guide*.
- Suhendra, I., & Anwar, C. J. (2014). “Determinants of private investment and the effects on economic growth in Indonesia.” *GSTF Journal on Business Review (GBR)*, 3(3), 127-130.
- Tan, B. W., & Tang, C. F. (2011). “The dynamic relationship between private domestic investment, the user cost of capital, and economic growth in Malaysia”. *MPRA Paper No. 27964*, 1-12.

- Tang, S., Selvanathan, E. A., & Selvanathan, S. (2008). "Foreign direct investment, domestic investment and economic growth in China: A time series analysis." *The World Economy*, 31(10), 1292-1309.
- Getachew, Z. (2014). "The Impacts of Investment on Economic growth in Ethiopia". Doctoral dissertation, Addis Ababa University, Department of Economics.

Healthy Lifestyle Education from Halal Nutraceutical Concept

Abdul Aziz Mohamad,^{1*} Ahmad Syukran Baharuddin,¹ Aminuddin Ruskam¹

¹*Faculty of Islamic Civilisation, Universiti Teknologi Malaysia, 81310 UTM Johor Babru, Malaysia*

**Corresponding author: abuumar@singnet.com.sg*

Article history

Received: 2017-04-23

Received in revised form: 2017-10-15

Accepted: 2017-10-17

Abstract

The world is witnessing a return to what is natural, both environmentally and back to fitrah, our innate nature. This does not apply to food, and cosmetic sector only, but also the health and nutraceutical sectors. One of the evidences is the fastest growing sectors in the global personal care market and nutraceutical market as dictated by consumer lifestyle and awareness. This article aims to explore on the healthy lifestyle education contained in nutraceutical concept based on Islamic perspectives. This study used document analysis on primary and secondary documents as methodological approach. This study found that Arab-Islamic medicine or Greco-Arab refers to medicine developed in the Golden Age of the Islamic Civilization. It is extended from Spain in the west to Central Asia and India in the East. 'Prophetic Medicine' although popular amongst the masses of Muslims because of its doctrinal and theological contents was considered by most Muslim historians and physicians as distinct from scientific and analytical Islamic Medicine. Medicine of the Prophet is a combination of religious and medical information, providing advice and guidance on the two aims of medicine. First the preservation of health and second the restoration of health based on the Qur'anic guidance and the Prophetic traditions.

Keywords: Halal Nutraceutical, Healthy life education, Medicine of the Prophet.

1.0 INTRODUCTION

Nutraceutical and functional foods provide means to address the increasing burden on the health care system by promoting health prevention rather than treatment. Herbal medicine has been used worldwide as traditional medicines for thousands of years to treat various forms of diseases including cancer. Chemoprevention, a novel approach for controlling cancer, involves the use of specific natural products or synthetic chemical agents to reverse suppress or prevent pre-malignancy before the development of invasive cancer (Zaid *et al.*, 2010). Several natural products, such as, grains, nuts, fruits, vegetables and medicinal plants confer protective effects against wide range of cancers. Since diet has an important role in the body health, dietary chemoprevention received attention in the Arab-Islamic treatment of diseases including cancer (Zaid *et al.*, 2010).

2.0 THE DEFINITION OF ISLAMIC MEDICINE

Islamic Medicine in its true context, can thus be defined as a body of knowledge of Medicine that was inherited by the Muslims in the early phase of Islamic History (40-247 AH/661 -861 AD) from mostly Greek sources, but to which became added medical knowledge from, Persia, Syria, India and Byzantine. This knowledge was not only to become translated into Arabic, the literary and scientific lingua franca of the time, but was to be expounded, assimilated, exhaustively added to and subsequently codified, and ‘Islamised’.

Medical teachings were inherited mainly from the Greeks. At the same time, in India, Egypt, China and elsewhere, Islam met medical teachings of those civilizations and incorporated much from their traditions. Ibn Qayyim is aware of all this, but considers it secondary to his theme. This become apparent at the outset of his work, where reference to the Qur’anic description of ‘these in whose hearts sickness’ is intended to show a difference division of illness and medicine: that of the body and the heart (Penelope, 1998). The Physicians of the times both Muslim and Non-Muslim were then to add to this, their own observations and experimentation and convert it into a flourishing and practical science, thus helping in not only in curing the ailments of the masses, but increasing their standards of health. The effects of its domineering influence extending not only in the vast stretches of the Islamic lands, but also in all adjoining nations including Europe, Asia, China, and the Far East. The span was measurable not only for few centuries, but also perhaps for an entire millennium, 610 to 1610 AD (F. Nagamia, 2003). During which time, Europe and rest of the extant civilized nations of the world were in grips of the ‘dark ages’. It also to set the standards of hygiene, and preventative medicine and thus was responsible for the improvement of the general health of the masses. It was to hold sway until decadence finally set in, concomitant with the political decline of the Islamic nation. With the advent of Renaissance in Europe, at the beginning of the 17th Century AD, it was finally challenged by the new and emerging science of modern medicine, which was to finally replace it in most of the countries, including the countries of its birth! (F. Nagamia, 2003).

Nutraceuticals is term coined in 1979 by Stephen DeFelice (1992). According to Defelice, it is defined “as a food or parts of food, that provide medical or health benefits, including the prevention and treatment of disease.” Subsequently, several other terms (medical food, functional food and nutritional supplements) were used. Nutraceutical may range from isolated nutrients, dietary supplements and diets to genetically engineered “designer” foods herbal products, and processed products, such as cereals, soups, and beverages. The increasing interest

in Nutraceuticals reflects the fact that consumers hear about epidemiological studies indicating that a specific diet or component of diet is associated with a lower risk for a certain disease (H. K. Biesalski, 2001).

Nutraceutical usually refer to healthcare product formulated in pharmaceutical dosage forms like capsules or tablets and carry a limited health claim. They are produced under Good Manufacturer Practices and are currently used as evidence based on healthcare products providing protection against chronic disease conditions or having physiological benefits. Examples are flavonoid antioxidants from various herbs example (Misai kucing, Pengaga), beta-carotene from palm oil, anthocyanins from Berries etc. Many botanical and herbal extracts such as lingzhi, tongkat Ali, ginger, kunyit, garlic etc. have been developed as nutraceuticals (Zhari Ismail & Abdul Halim Ehsan, 2008).

3.0 Nutraceutical based on the Holy Qur'an

Allah said in surah al-Rahman:12 وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ (and date palms producing Akmam.)

Allah mentioned the date tree here specifically because of its benefit, both fresh and dry. Ibn Jurayj reported that Ibn `Abbas said said Al-Akmam, means sheathed fruit stalks. Similar was said by more than one of the scholars of Tafsir, it refers to the stalks that the seeds grow in to become a cluster of dates, unripe green dates then they ripen and ripen more.

Dates are mentioned in twenty places in the Quran. Prophet (PBUH) is reported to have said: "if anyone of you is fasting, let him break his fast with dates. In case he does not have them, then with water. Verily water is a purifier" (Ibn Qayyim, 2003).

3.1 Rayhan or Myrtle

Allah said, وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ (And also corn, with (its) `Asf, and Rayhan.) `Ali bin Abi Talhah said that Ibn `Abbas said that in,

وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ

(And also corn, with (its) `Asf), `Asf means straw." Al-`Anfi reported from Ibn `Abbas, `Asf refers to green leaves cut from the stem, so it is called `Asf when it dries out.' Similarly, Qatadah, Ad-Dabbak and Abu Malik said that `Asf means straw. Ibn `Abbas, Mujahid and others said that rayhan means leaves, while Al-Hasan said that it means sweet-scented plants. `Ali bin Abi Talhah reported that Ibn `Abbas said that rayhan means green leaves.

The meanings here, and Allah knows best, are the various crops that produce straw, such as wheat and barley, and *rayhan* are the leaves that grow on the stems. (surah al-Rahman : 12) (Ibnu Kathir, 2003)

Muslim narrated that the Prophet (Pbuh.) said:

Whoever was presented with Rayhan should not refuse it, because it is easy to wear and has good scent.

Every plant that has good scent is called *Rayhan* . Therefore, every area gives a certain plant that name. For instance, the people to the west, as well as, the Arabs call the aromatic plants *Rayhan*. The people in Iraq and Sham call the Hibk (a type of mint) a *Rayhan*.

Rayhan or myrtle is cold in the first degree and dry in the second degree. Yet, it is a compound of several qualities, most of which consist of earthly cold essence. Myrtle also consists of a soft hot substance. Myrtle dries the head nicely and is effective as a constipating agent. Myrtle prevents bile diarrhea hot and wet vapor when one smells its scent. Its scent also brings relief to the heart and prevents various ailments, especially when the plant is spread around the house (Ibn Qayyim, 2003). Myrtle also heals the tumors that occur in the two ureters when it is coated on them. When fresh myrtle leaves are ground and blended with vinegar and placed on the head, they will stop nose bleeding. When dried myrtle leaves are crushed and the powder is sprinkled on wet ulcers it will heal them and will heal spots and the ulcers on the hands and feet.

When myrtle is used to rub the body it eliminates sweat, dries the excess wetness and dissipates underarm odour. When one sits in the water that myrtle was cooked in, it will help against infections on the buttocks and vagina and will heal weak joints and broken bones, when it is poured on the wound (Ibn Qayyim, 2003). Also, myrtle helps eliminate dandruff and the wet ulcers and the spots that appear on the head. It also helps the hair against falling and gives it a black color. When myrtle leaves are ground with a little water and then blended with some oil or rose grease and then used as a bandage, it will be suitable against fresh (or humid) ulcers, canker sores, erysipelas (skin infection), acute tumours, urticaria (hives) and haemorrhoids (al-‘Awdat, *an-Nabatat al-Tibbiyah*) in (Yusuf Ahmad, 2010).

According to Ibn Qayyim, (2003) myrtle seeds also help against hemoptysis (spitting up blood) of the chest and lungs. It also coats the stomach and does not harm the chest or the stomach and cleanses them. It also helps against diarrhoea and coughing, and this is a special quality for myrtle that is rarely found in other medications. Myrtle seeds also help urine production and heal (bladder) infections, spider bites and scorpion stings. Using myrtle roots to clean between the teeth is harmful, though. The seeds of Persian myrtle relieve diarrhoea of the bile, stomach, strengthen the heart and help against black bile ailments.

3.2 Figs and Olive Oil

The holy Quran mentions many plants as well as animal products among the foods Muslims can enjoy and benefit from their nutritional and health values. Among some of the foods mentioned in the holy Quran and Hadis by the Prophet (PBUH) are grapes, citrus, melon, squash, Figs dates, honey, olive oil, and black seeds.

Figs are a top source of fibre, as well as potassium and vitamin B6. Fibre results in bulkier stools, which lessen the incidence of constipation, hemorrhoids and colon cancer. Melon was among one of the fruits most often eaten by the Prophet. He recommended the use of olive oil, by a statement "*Eat olive oil and massage it over your bodies since it is a holy (Mubarak) tree*" (Narrated by Ahmad and Al-Tirmidhi) (Zaid *et al.*,2010).

Further mentioned of fig in Al-Quran

وَالزَّيْتُونَ وَالتَّيْنِ

Allah has sworn by the Tin and the Zaitun in the Holy Quran because of its tremendous benefits and uses.

Mujahid said, "It is this fig that you have."

By Az-Zaytun. Ka`b Al-Ahbar, Qatadah, Ibn Zayd and others have said, "It is the Masjid of Jerusalem (Bayt Al-Maqdis)." Mujahid and `Ikrimah said, "*It is this olive which you press (to extract the oil).*"

The mentioned of fig and olive in al-Quran signifies the importance it has in human life and as one of the chosen fruits by Allah swt for human consumption that provides both nutrition and tastes delicious. In this manner Allah swears in the beginning of the verse of surah at-Tin, by the fig and olive shows beside the locality of the trees – that accordingly to Muhammad Asad, the fig and the olive symbolize, in this context, the *lands* in which these trees predominate: ie., the countries bordering on the eastern part of the Mediterranean, especially Palestine and Syria and on the other which emphasis the important of the place near Mount Sinai, stresses specifically the apostleship of Moses, in as much as the religious law valid before, and up to, the advent of Muhammad (Pbuh) (M.Asad,1980) but most pertinent is the nature of food for mankind that is easily accessible and healthy.

According to al-Zuhayli, (2001) Allah begins the verse by swearing upon the fruit known as al-Tin, which is the daily dietary food for the Arabs and upon the fruit of al-Zaytun for its rich mineral oil content. The fruit al-Tin also known as figs is a preferable source of food because of its palatable nature and is easily digested and it does not stress the stomach. It too is beneficial to reduce high body temperature. Further he reiterated, it cleanses the kidney, removes gall-stone and refreshes the body. Al-Tin is the best of fruits as it is considered as a nature cure to our sickness and it expiates disease from our body naturally.

3.3 Miracles of Olive oil In Nutraceutical

For the first time in history, 16 of the most eminent doctors in the world met in the city of Rome on 21st April 1997, to issue their joint recommendation and decisions on the topic of olive oil and the Mediterranean diet. These scientists issued their recommendations in statement of more than 30 pages, in which they discussed the latest scientific research on olive and the Mediterranean diet research. In their statement, they confirmed that consuming olive contributes to protecting against coronary artery diseases, high cholesterol levels in the blood, high blood pressure, diabetes and obesity; it also protects against some cancers (Yusuf Ahmad, 2010).

Until 1986, no American or European researchers paid attention to olive until Doctor Grundy presented his research in 1985, in which he proved that olive oil lowers cholesterol levels, after which many studies came one after another, focusing on the benefits of olive oil, and discovering day after day more of the secrets of this blessed oil comes from a blessed tree. The messenger of Allah, PBUH, said: "*Eat olive and rub it on your skin, for it comes from a blessed tree.*"(Narrated by Ahmad and Al-Tirmidhi, who said it is a Hasan sahih Hadis.)

According to Yusof Ahmad (2010), how can it not be blessed, when Allah, the Exalted, has sworn by its land, in the verses in which He says:

" وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ، وَطُورِ سَيْنِينَ، وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ "

"By the fig, and the olive. By Mount Sinai, and by this city of security (Makkah)" (At-Teen, 95:1-3

How can it not be blessed when Allah has likened His light to the light that emanates from its oil, when He said:

يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ أَلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ
نُورٌ عَلَى نُورٍ

Allah is the Light of the heavens and the earth. The parable of His Light is as a niche and within it a lamp: the lamp is in a glass, the glass as it were a star Durriyyun, lit from a blessed tree, an olive, neither of the east nor of the west, whose oil would almost glow forth, though no fire touched it. Light upon Light! (surah An-Nur, 24:35)

So the tree is blessed and the oil is blessed, but many people are unaware of that. Olive oil is a gift from heaven to man. The ancients were aware of some benefits, and a few years ago modern science began to realize some of its benefits. We have come to know recently that olive oil protects against the disease of modern age, such as heart attacks, and it delays hardening of the arteries. The myth which said that olive oil increases cholesterol in the blood has now been refuted; the spectre that scared many away been laid to rest. Modern science has discovered that olive oil is the enemy of cholesterol, and fights it wherever it is in the human body (Yusuf Ahmad, 2010).

3.4 A Diet Rich in Olive Oil

In research undertaken by Dr. Albo Ferraro in the University of Naples in Italy, and published in the *Archives of Internal Medicine* on 27th March 2000, he studied 23 patients with high blood pressure, on average 104/165, and who were taking medicine for that. He put the first half of the group on a diet rich in virgin oil, and put the second group on a diet rich in sunflower oil. After six months he switched the diets of the two groups for a further six months. The results of the study showed a lowering of blood pressure by seven points in those who were consuming olive oil, whereas there was managed to reduce their doses of blood pressure medicines by half, under medical supervision on course. Eight of the patients who had slightly high blood pressure no longer needed the medicines during the study, whereas no noticeable change was seen in the doses of medicine for the patients whose food was rich in sunflower oil. It must be noted that it is essential to follow medical advice, and it should not be understand from this that patients with high blood pressure can consume olive oil and stop their medicines. This is very important, and it is essential to have regular checkups with a doctor (Yusuf Ahmad, 2010).

3.5 Anti-Cancer Activity of Olive Oil

Anti-cancer activity of olive oil is associated with its high content of antioxidants. In addition the anticancer effects are attributed agents (such as *squalene* and *terpenoids*). In *vito* investigations have found that olive oil phenols are potent antioxidants, which may provide potential chemo-protective properties. Hydroxytyrosol was found to induce apoptosis, to arrest cell cycle progression at the G1 phase, to protect cells from hydrogen peroxide-induced damage. In addition, DNA from peroxyntic-induced damage. The substitution of olive oil in the Mediterranean diet may explain its apparent cancer chemo preventive effects (Cancer Treatment by Greco-Arab and Islamic Herbal Medicine, in Zaid *et al.*, 2010).

3.6 Black Seeds (Nigella Sativa)

Nigella sativa is one the most revered medicinal seeds in history. In civilizations around the world, herbal spice *Nigella Sativa* referred to as Habbat-el-barakah (literally seeds of blessing in Arabic), Kalonji (Hindi), Kezah (Hebrew), Sijah Daneh (Persian) and in English called Black Caraway.

The famous Greek physician Dioscorides (40-90 AC) used black cumin seeds to treat headaches and toothaches. *Nigella sativa* seeds and oil extracts has been used widely for centuries to treat interruptions in the respiratory system, stomach, kidney and liver function, circulatory, the immune system as well as cancer. In Islam, it is regarded as one of the greatest forms of healing medicine available (Zohary D, Hopf M.,^{3rd} Ed. Oxford University Press, 2007)

The Black Seed has many benefits, as indicated by the Prophet's statement:

عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : عَلَيْكُمْ بِهَذِهِ الْحَبَّةِ
السُّودَاءِ . فَإِنَّ فِيهَا شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ ، إِلَّا السَّامَ

Use the Black Seed, because it contains a cure for every type of ailment, except death. (At-Tirmidhi:1964, & Ahmad: 6986)

“It is a cure for every type of disease.” This statement is just like what Allah said :

تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا

“Destroying everything by the command of its Lord.” (46:25)

Its means destroys everything that is prone to destruction. (Ibn Qayyim, 2003)

Avicenna refers to black seed in his *Canon of Medicine*, as the seed that stimulates the body's energy and helps recovery from fatigue and dispiritedness. In the Unani Tibb system of medicine, seeds are regarded as a valuable remedy for a number of diseases. The seed's oil has been used to treat skin conditions such as eczema and boils and to treat cold symptoms. The modern research confers that *Nigella sativa* seeds ethanol extract possess antitumor activity in mice tumor primary cells *Nigella sativa* seeds extracts contains amino acids, proteins, carbohydrates, alkaloids, saponins, fixed and volatile oils, and many others (The Open Nutraceutical Journal, 2010).

The Black Seed helps against all types of cold ailments. Also, it helps introduce the effective ingredients of cold medications to the areas affected by hot and dry ailments, as it helps absorb the medicine quickly when taken in small dosage. The author of *Canon of Medicine* and other people stated that saffron blended with camphor has similar effects, because saffron helps the camphor reach the affected area quickly. There several types plants that have similar effects as saffron. It is possible that the hot substance benefits in cases of hot diseases. For instance, the Anzarut, which is a type eyeliner, is mixed with other remedies for Ophthalmia, conjunctivitis and so forth. Ophthalmia is a hot tumour as the doctors agree. Also, sulphur is remedy for hot mange. When the Black Seed is ground, blended with honey and drunk with some warm water, it will dissolve the stones that appear in the kidney and the prostate, and it also diuretic, It increase the flow during menstruation and the production of milk if it is drunk for several days. When it is heated with vinegar and placed on the stomach, it will eliminate helminthes (worms). When it is blended with wet or cooked colorynth water, it is more effective in removing helminthes (worms). It also clears up, decomposes and relieves cold symptoms when it is ground in a rag and inhaled through the nose on a regular basis until the ailment is cured. Black seed oil helps against snakebites, haemorrhoids and spots. When around 25 grams of it drunk with water it will help against gasping and hard breathing (Ibn Qayyim, 2003).

3.7 Dry Dates / Tamr

In the Sahih it is narrated that the prophet (pbuh) said:

“Whoever ate seven dates in the morning from the area of ‘Aaliyah will not be harmed by poison or magic the rest of that day.”

He also said:

بَيْتٌ لَا تَمْرَ فِيهِ جِيَاعٌ أَهْلُهُ

“The people of a house where there are no dates are hungry”

Also the prophet (Pbuh) ate dried dates with butter, with bread and alone. *Tamr* is hot in the second degree and either wet or dry in the second degree. Dried dates are a fruit, a type of food, a cure, a drink and a sweet. Dried dates strengthen the liver, relax the bowels increase semen production, especially when taken with pine and relief sore throat. As for those who are used to eating dried dates, such as the residents of cold areas, dried dates cause clogs, harm the teeth and cause headaches, unless they are eaten with almonds and poppy.

Dried dates are among the most nutritious fruits, their essence is hot and wet. Especially when one eats dates in the beginning of the day, they help kill worms. Although dried dates are hot, yet they have the strength of an antidote against worm, killing or at least decreasing their numbers, especially when dried dates are taken frequently on an empty stomach (Ibn Qayyim, 2003).

3.8 Honey (Asal)

The benefits of honey have already been listed. Said Ibn Juraij: al-Zuhri said: ‘Take honey, for it is good for the memory. The best sort is pure, the white, the least sharp, and the sweetest. That which is gathered from beehives as the excellence of its quality is in accordance with the bees’ source of nectar (Ibn Qayyim, 2003).

In the two books of the *Sahih* it is related, from the hadith of Abu al-Mutawakkal, from Abu Said al-Khudri: A man came to the prophet (Pbuh) and said: “My brother is suffering in his belly, (he has diarrhoea)”. He replied: “Give him honey to drink”. “The man went away but returned saying: “I have dosed him, but it has done no good” (in another version), It has only increased his diarrhoea. This took place two or three times, and the prophet said each time: ‘Give him honey.’ On the third or fourth occasion, he said: ‘God has spoken the truth, but your brother’s belly has lied’ (al-Bukhari, Tibb,no.5684) (Johnstone, Penelope, 1998).

Honey contains great benefits: it removes the impurities from the veins, the intestines and elsewhere, and it dissolves the moistures when it is eaten or used as an embrocation. It is beneficial for old people and those with excess phlegm, and those of cold and moist temperant; it is nutritious and is an emollient to the constitution. It preserves the strength of ointments and anything of which it is an ingredient; it dispels the unpleasant properties of medicines; it cleanses the liver and the chest; it is diuretic; and it is appropriate for a cough arising from the phlegm. When drunk hot water with rose oil, it is beneficial against the bite of poisonous vermin or the effects of opium. Alone and mixed with water it is beneficial against the bite of a mad dog or the results of eating deadly fungus (*futur*). When fresh meat is put in honey, it preserves its freshness for three months; the same applies to squash, cucumber, gourd and aubergine. Honey preserves most fruit for six months. It can also preserve dead bodies. It is known as the ‘trustworthy preserver’ (Penelope, 1998).

Further, when honey is applied to someone that is infected with lice, it will kill both the lice and eggs. Honey will in addition add softness and beauty to the hair while allowing it to grow longer. When honey is applied to the eye as a *Kubh*, it will strengthen weak eyesight.

Honey in addition whitens the teeth, preserves their health and the health of the gums, and opens the orifice of the veins along with causing the flow of menstruation. Furthermore, licking honey on an empty stomach will help the body get rid of mucus and phlegm. It cleanses the stomach and rids it of harmful substances or mixtures, heats the stomach mildly and opens up the pores. Honey has similar effects on the kidneys, the prostate and the liver. Furthermore, honey is the least harmful sweet substance for congesting the liver and kidneys (Abd El-Aziz, 2003).

According to Ibnu Qayyim (1998) honey is guaranteed to be free of side effects and can do very little damage. It can accidentally harm those of a bilious temperament, but this can be averted by the use of vinegar or something similar, whereupon it is again of great benefit. It is to be classed among both foods and medicines, and among drinks; it is regarded as a sweetmeat, and as an embrocation, and as the delights of life. Nothing of this kind has been created for us which is more excellent, nor even similar or near to it in quality. The Ancients placed all their confidence in it. Hardly any of the books of the Ancients mention sugar, nor did they know it for it is of fairly recent date. The prophet (Pbuh) used to drink honey with water, on an empty stomach; herein lies a most notable secret for the preservation of health that is only to be grasped by the astute and the discerning.

In the Sunan Ibn Maja (*marfu*), from the hadith of Abu Hurayrah it says: “If someone takes an electuary on three mornings every month, he will not be touched by a major affliction” (Ibn Maja, Tibb, 7). Another hadith says: “You must use the two sources of healing, honey and the Qur’an”. (Ibn Maja, Tibb, 7.) For it combines human and divine medicine, the medicine of the body and of the spirit, the earthly and the heavenly remedy. Bearing these unique properties of honey in mind we see why the prophet (Pbuh) prescribed it. The man’s diarrhoea was caused by indigestion which afflicted him because of repletion, so he ordered him to drink honey to repel the superfluities congested in both the stomach and intestines, as honey can cleanse and repel superfluities. His stomach had become afflicted by viscer humors, which through their stickiness prevented the food from settling down. The stomach has a fibrous surface like that of a towel, and when the viscid humors attach themselves to it, they corrupt both the stomach and the food. The appropriate medication is that which will cleanse it of these humors. Now honey is a cleanser and is one of the best ways of treating this complaint, especially when it is mixed with hot water (Penelope, 1998).

Ibn Qayyim (1998) described that in giving repeated doses of honey there is an excellent medical concept, namely that the medicine must be of a measure and quantity in accordance with the state of the illness. If insufficient it will not completely eliminate it; and if in excess it will weaken the strength and cause some other harm. When the prophet (Pbuh) ordered the man to give his brother honey, he did not give enough to combat the disease nor attain the objective. Then when the man told him, he knew that the dose given did not reach the required amount. When the request was repeated, the prophet (Pbuh) confirms the repetition of the dose that it would reach the amount required to combat the illness. So when successive doses have been given in accordance with the substance of the disease, the cure is manifest, by God’s will

(decree). Thus carefully calculating the measure and qualities of medicines, and the extent of the power of the illness and the strength of the patient, are among the major rules of Medicine.

The saying of the Prophet (Pbuh): ‘*God has spoken truly but your brother’s belly has lied.*’ (al-Bukhari, Tibb, no. 5684) confirms that this remedy is useful and that the persistence of the illness is not due to a defect of the medicine in itself, but rather due to the belly’s unreliability and the amount of corrupt matter within it. Therefore he ordered a repetition of the dosage according to the quantity of putrid matter (Ibn Qayyim, 2003).

According to Abd El-Azeer, (2003) therefore, when people ignore Prophetic medicine, it is like ignoring the help and guidance of the Qur’an, which is the most effective medicine. Again, when the medicine (the Qur’an and the Prophetic medicine) do not work, it is due to the negativity in the body and soul that are not suitable for accepting the medicine, not because the medicine does not work. All success comes from Allah, wherein is healing for men. Allah said in surah al-Nahl;

يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ

There comes forth from their bellies, a drink of varying colors, wherein is healing for men. (surah al-Nahl, 16:69)

Meaning, honey, that is white, yellow, red, or of other good colors, depending on the different things that the bees eat (Ibnu Kathir, 2003).

The disagreement revolves around the words “wherein healing for men”, if they refer to the drink or the Qur’an? There are two opinions on this matter, the closest to the truth is what Ibn Mas’ud, Ibn Abbas, Al-Hasan, Qatadah, and majority of the scholars stated, that these words refer to the drink (شَرَاب). The ayah (verse) is talking about the drink and not the Qur’an. Adding to this fact, the prophet (Pbuh), said in the previous hadith, “Allah has said the truth,” as it is clear in determining that the verse is referring to the drink. Allah knows best.

Furthermore, Ibnu Kathir, (2003) commented on the ayah: فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ

“In which there is a cure for men”

Meaning there is a cure in honey for diseases that people suffer from. Some of those who spoke about the study of Prophetic medicine said that: if Allah had said, “in which there is the cure for men”, then it would be the remedy for all diseases, but He said, ‘in which there is a cure for men’, meaning that it is the right treatment for every “cold” disease, because it is “hot”, and a disease should be treated with its opposite (Ibnu Kathir, 2003).

3.9 The miracle of Vinegar (Khal)

Muslim narrated in his Sahih that Jabir bin ‘Abdullah r.a said, The Messenger of Allah (Pbuh) asked his wife for food and she said that, “*I have vinegar*”. He asked for some of it and started eating it while saying:

حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنِ الْمُتَنَّى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ طَلْحَةَ بْنِ نَافِعٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِعَمَ الْأُدْمِ الْخَلِّ

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى عليه وسلم : نِعَمَ الإِدَامُ الخَلِّ

“What an excellent food is vinegar. (He ate it with bread)

Khal is a substance that is both hot and cold, although coldness is usually more apparent. It is also dry in the third degree and a strong drying agent. Vinegar also soothes the body and softens the nature.

Wine vinegar helps against gastric inflammation and bile and prevents the toxic medications. It also decomposes milk and the blood when coagulated, and helps the spleen, coats the stomach, constipates, quenches the thirst and prevents tumours from occurring. It also helps the digestion process, works against phlegm, softens thick food and softens the consistency of the blood.

When vinegar is drunk with salt, it will help against poisonous mushrooms. When vinegar is sipped, it will dissolve the clogs that occur in the blood in the lower jaw. When one rinses his mouth with warm vinegar, it relieves toothache and strengthens the gingival. Vinegar also helps against a septic finger when it is anointed with it, and also relieves pustules, hot tumours and fire burns. Vinegar is an appetite stimulant, softens the stomach, and favourable for young people and for those who live in warm areas (Ibn Qayyim, 2003).

4.0 NUTRACEUTICAL THE KEY TO A BETTER LIFE

The prophet S.A.W used to drink some honey mixed with water on an empty stomach. There is a wonderful secret behind this practice regarding preserving the health. Only those whom enjoy sound comprehension will be able to recognize such a secret (Ibnu Qayyim,2003).

Black seeds were regarded as a medicine for that cures all types of diseases. The Prophet once stated, *"The black seed can heal every disease, except death"* (at-Tirmidhi: 1964; and Ahmad: 6986).

As stated above, Avicenna had described four approaches to treat cancer, he had also mentioned that:

"It (cancer) can be reached by controlling the material (atrabile), improving the diet and reinforcing the involved organ by the known effective medicines, and by using mineral smears like those containing millstone dust and wet-stone dust and from smears taken from a mixture between the stone poulder for aromatics and black head stone moisturized with rose oil and coriander water poured on poulder. And also a dressing with well pounded verjuice is good and useful" (Ibnu Sina, 2013).

The Prophet S.A.W said :

"When Allah loves a slave, He helps him observe a diet from the life of this world, just as one puts his patient on a diet from food and drink. Allah puts His believing slave on a diet from the life of the world."

The famous statement that “diet is the top medicine; and the stomach is the home of disease; give each person what he is used to (of food and medicine),” This is not a hadis, according to the scholars of hadis. Rather, it is the words of Harith bin Kaladah, the renowned Arab doctor (Ibnu Qayyim, 2003).

Al-Harith stated that “Diet is the head of medicine”. To doctors, observing a diet by healthy people is as harmful as unhealthy eating habits for patients. Consequently, the best type of diet is that observed by those recovering from an illness, because until then, their body organs would

not have regained their normal strength and wellbeing. In this condition, the digestion process would not be at its normal efficiency while the various organs of the body would still be prone to sickness. At this time unhealthy eating habits might cause the disease to come back stronger than it was before. Know that the Prophet's disallowing 'Ali r.a from eating the hanging clusters of dates while still recuperating from an illness is one of the best preventive measures (Ibn Qayyim, 2003).

4.1 The Culture of Tahneek in Nutraceutical

Islam has paid a great of attention to the care of the infant and mother throughout all stages of development. What the United Nations, human rights organizations and World Health Organization have to say cannot with it.

In Islam, care of the infant does not begin at the moment of birth; rather it begins from the time a person first thinks of marriage. The Prophet, Pbu., enjoined us to choose good husbands and wives. Islam pays a great of attention to the soundness of the offspring and the formation of a strong family, not only from a moral point of view, but also taking into account of a strong family, not only from moral point of view, but also into account physical, hereditary and psychology aspects. This care continues during pregnancy, birth, breastfeeding and the stages of child rearing that follow. One of the manifestations of this care is the *Tabneek* (chewing a date or something sweet, then putting it into the newborn's mouth and rubbing it into the roof of the mouth with one's finger until it dissolves.) of the new-born (Yusuf Ahmad, 2010).

Al-Bukhari narrated in his Sahih from Asma' binti Abi Bakr, may Allah be pleased with her, that she got pregnant with Abdullah Ibn Zubair in Makkah and gave birth in Quba' She said, Then I brought the child to the messenger of Allah, and placed it(on his lap). Then he asked for a date and chewed it, then he spat into his mouth, and first thing to enter his stomach was the saliva of the Messenger of Allah, (Pbuh). Then he rubbed the inside of his mouth with the date, and then he prayed for him and blessed him" (al-Bukhari, no.5469).

In the two Saheeh it is narrated that Abu Musa, r.a., said,

"A son was born to me and I brought him to the Prophet, Pbu., and he called him Ibrahim and rubbed the inside of his mouth with a date, and prayed for him, to be blessed, then he gave him back to me"(The narrator added: that was Abu Musa's eldest son) (al-Bukhari, hadis no.,5467).

4.2 The prophet's guidance on observing a diet as part of the cure

The most effective way for illness prevention in Islam is healthy diet. Prophet Mohammad, (PBUH) said: "*Food is the source of illness; however, the diet program is the source of health*"

Avicenna also had discussed the diet effect on cancer progression. In regard of cancer prevention, he said: As to preventing its (cancer) progress, it can be achieved by, improving the diet and reinforcing the involved organ by the effective medications,"

It is well known nowadays that several chemicals are carcinogenic and that obesity is a cause of various diseases including cancer (Zaid *et al.*, 2010).

All types of cures and medicine contain either a certain diet or preventive measures. When one feels ill, he will need to get rid the body from harmful substances and bodily wastes. These three elements are what medicine is all about. There are two types of diet, a diet from what bring

illness and a diet from what might intensify the illness. The first type of diet is for the healthy and the second type is for those with an illness. When the patient observes a certain diet, the illness will not progress and thus the powers contained in the body will cooperate and collaborate towards ridding the body of the ailment (Ibn Qayyim, 2003).

5.0 DISCUSSION, RECOMMENDATION AND CONCLUSION

The concept of *Halalaan Toyyiban* is in conjunction with WHO guidelines for the assessment of herbal medicines, as indicated in Figure 1. All the steps from obtaining the crude materials, to its preparatory stage then to relaying the information to customer, right to the finished product to its storage stability and down to its quality must prove its efficacy and safety for consumption must be proven, each a quality processes by itself. It is not just physically demanding as it is exhaustive, and industry players such as manufacturers must ensure that quality is not compromised.

The checks and balances to ensure that consumers not only get the best product for their health but it is also cost-effective. In this instance knowledge-based advertisement on the products, its usage, shelf life and benefits disseminated to the public is necessary based on fact and not a fallacious claim.

Halal product has assimilated into Muslim life in more than one way – thus making it more comfortable and reachable to most Muslims day by day. However, most Muslims take the halal logo or assurance at face value, meaning as long as a product carries a halal logo and certified by a competence authority Muslims has no qualm about it. Hence, the product’s ingredients need to be inspected and tested for permissibility to meet the halal requirement and standard. Unfortunately, some of the ingredients are unable or difficult to be identified through its source, which can be categorized as *shubhab* or doubtful. These ingredients should be avoided. Halal Nutraceutical consumer are now starting to question the authenticity and integrity of the Halal nutraceuticals that they consumed, especially that came from the non-Muslim manufacturers and distributors in Singapore.

Figure 1 The Concept of *Halalan Toyyiban* in Nutraceutical Products



WHO Guidelines for the assessment of Herbal medicines, 1991

References

- Ahmad Sonhadji Mohammad. (1990). *Tafsir al Qur'an Ibnu al Athir*, Kuala Lumpur: Pustaka Mizan. 47-48
- Al-Qaradawi, Yusuf. (2010). *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Petaling Jaya, Selangor, Malaysia, Islamic Book Trust.10
- Al-Qur'an- A summarized version of At-Tabari, Al- Qurtubi. (1995). Dr.Muhammad Muhsin Khan, Islamic University,Al-Madina Al- Munawwara, Riyadh, K.S.A.,Darus-Salam Publications. 66
- Attewell, G. (2003). Islamic Medicines: Perspectives on the Greek Legacy in the History of Islamic Medical Traditions in West Asia, In Selin, H. (Ed.). *Medicine Across Cultures: History and Practice of Medicine in Non-Western Cultures*, pp. 325-350. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers
- Avicenna, Avicenna's Medicine. (2013). *A New Translation of the 11th century Canon with practical application for Integrative Health Care*, translated by Mones Abu-Asab, Hakima Amri and Marc.s Micozzi, Healing Art Press. Toronto, Canada.
- Chaudry, M.M. (1994). *Is kosher gelatin really halal? Islam Perspektif*, XI(1), Riaz, M.N. (2004) *Halal Food Production*, CRC PRESS, Boca Raton FL.
- Dewi Hartaty Suratty. (2012/2013). Halal Certification Strategic Unit, (MUIS), Singapore Halal Directory, Publisher Marshall Cavendish Business Information Pte. Ltd. Singapore.
- Fatwa of the State Mufti. (2009). *Issues on Halal Product*, Brunei Darussalam. Publisher: State Mufti's Office, Prime Minister's Office.
- Fischer, Johan. (2011). *The Halal Frontier: Muslim Consumers in a Globalized Market*. New York: Palgrave Macmillan.
- Fischer, Johan. (2016). *Islam, Standards, and Technoscience ;In Global Halal Zones* published by Routledge, 711 Third Avenue,New York.
- Hamarnah, Sami Khalaf. (1973). *Al-Biruni's book on Pharmacy and Materia Medica*, Historian of Pharmacy, Hamdard National Foundation, Karachi, Pakistan
- Hamarnah, Sami Khalaf. (1983). *Health Science in Early Islam*, Noor Health Foundation & Zahra Publications ISBN for Volume 1 (E-Book Version): 978-1-919826-84-4
- Hamarnah, Sami Khalaf. (2009). *History of the Division of Medical*, The Project Gutenberg eBook of History of the Division of Medical www.gutenberg.org
- Hans K. Biesalski. (2001). *Nutraceutical: The Link between Nutrition and Medicine*, The University of Hohenheim, Stuttgart, Germany, Marcel Dekker, Inc. New York, NY 10016.
- Hilal Zaid, Anwar Rayan, Omar Said & Bashir Saad, (2010). *Cancer Treatment by Greco-Arab and Islamic Herbal Medicine*. The Open Nutraceuticals Journal, Arab American University Jenin, Palestine.
- Hussain F. Nagamia, MD, FRCS. (2003). *Islamic Medicine History and Current Practice*, Journal of Islamic History and Islamic Medicine, (JISHIM) Florida, USA, Tampa General Hospital.
- Hussaini, M.M and Sakr, A.H., (1983). *Islamic Dietary Laws and Practices*, Islamic Food and Nutrition Council of America. Bedford Park.IL.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1987). *Zad al-Ma'ad fi Hady Khayr al-'Ibad*. 15th Edition, edited by Shu'aib and 'Abd al-Qadir al-Arnaut. Beirut,Muassasat al-Risalah & Maktabat al-Manar al-Islamiyyah.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1998). *Medicine of the Prophet*. Translated by Johnstone, Penelope. The Islamic Texts Society. Cambridge; U.K

- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1994). *Natural Healing with the Medicine of the Prophet*. Translated & Emended by Muhammad Al-Akili. Philadelphia, U.S.A., Pearl Publishing House.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2003). Translated by Jalal Abual Rub (2nd Edition), Darussalam Publisher and Distributors. Riyadh, K.S.A
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1957). *Al-Tibb al-Nabawi*. Commentary by Abdul Ghani Abdul Khaliq. Riyadh, K.S.A. Maktabah al-Riyadh al-Hadithah.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1990). *Al-Tibb al-Nabawi*. 14th Edition. Commentary by ‘Abd al-Mu’ti Amin Qal’aji. Halab: Dar al-Wa’y.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2003). *The Prophetic Medicine*. Translated by Abd al-Qader Abd al-Azeez. Dar Al-Ghadd Al-Gadeed, Egypt-Al-Mansoura.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2014). *Perubatan Rasulullah*. Translated by Nabilah Abdul Jalil, Al-Hidayah House of Publisher Sdn. Bhd. Batu Caves, Selangor
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2006) *Al-Tibb al-Nabawi*. 7th Edition. Commentary by Abdul Ghani Abdul Khaliq. Translated by Abu Umar Basyier Al-Maidani, Jakarta, Griya Ilmu Publisher
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Din Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Abi Bakr al-Zur’i al-Dimashqi. (1987). *alFawa’id*. (4th Ed.) Beirut, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Rajab, Abd ar Rahman ibn Ahmad. (1980). *Jami’ al Ulum wa al Hikam, fi Syarh Khamsina Hadithan min Jawami’ al Kalam*, Qaherah, Dar al Hadith.
- Ibn Sina, Abu ‘Ali al-Husayn, Avicenna’s Medicine. (2013). *A New Translation of the 11th century Canon*, Translated by Mones Abu-Asab, Hakima Amri and Marc.S. Micozzi, Healing Art Press. Toronto, Canada.
- Ibnu Kathir. (2003). *Tafsir Ibnu Kathir (Abridged) volume 1*, (2nd Edition), Darussalam Publisher and Distributors. Riyadh, K.S.A.
- Ibnu Khaldun, Abdul Rahman Muhammed bin Khaldun. (1987). *alMuqaddimah*, translated by Rosenthal Franz, *The Muqaddimah*, Vol 3 (New York: Princeton University Press, 1958)
- John D. Keys. (1976). *Chinese Herbs: Their Botany Chemistry*, Published by Charles E. Tuttle Company, Rutland, Tokyo Japan
- Khan, M.Muhsin, The Translation of the Meanings of *Sabih Al-Bukhari, The Book of Medicine*, Vol 7, no.5684, Darussalam Publishers, Riyadh, Saudi Arabia.
- Kumar Pati. (2008). *Vitamins, Mineral, Supplement & Herb Digest*. New Editions Publishing, Hayward, California 94544 USA. Pp. 121, 192-193.
- L.D Edwards, A.W. Foz, & P.D Stonier. (2011). *Principles and Practice of Pharmaceutical Medicine*, (3rd Ed) Blackwell Publishing Ltd. pp.6-7
- Lester Packer, & Klaus Kramer. (2001). *Nutraceuticals in Health and Disease Prevention, The Role of Vitamin E in the Emerging Field of Nutraceuticals*, University of Southern California School of Pharmacy, Los Angeles, California. By Marcel Dekker, Inc. New York 10016. Pp.27-28
- Lim Gim Noi. (2010). *The Amazing Black Garlic*, (3rd Ed) PCL Publisher Pte.Ltd. Singapore
- M.Yunus, A., W.Chik. W.M., Yusof and Mohamad. M. (2010). The concept of *Halalan tayibba* and its application in products marketing: A case study at Sabasun HyperRuncit Kuala Terengganu Malaysia. *International Journal of Business and Social Science*. (1) 3
- Malay Heritage Centre, *Ilham Alam, Nature Healing in the Malay World*. (2015). Published by Malay Heritage Centre, 85 Sultan Gate, Singapore.

- Malaysian Standard for Halal Pharmaceuticals General Guidelines. (2010). (World Halal Research Summit) Kuala Lumpur, Malaysia.
- Michael T. Murray & Joseph Pizzorno. (2012). *The Encyclopedia of Natural Medicine* (3rd Ed.) Published by ATRIA BOOKS – New York, London
- Michael Tierra. (1990). *The Way of Herbs*, published by POCKET BOOKS, New New York.
- Mohd Dasuqkhi, Mardiyah Sahri, Mohd Mahyuddin, Mohd Ashrof and Hanifah Musa. (2012). “*Introducing Halalan Tayyiban Concept in Global Industry Practices: An Innovative Attempt*” International Proceedings of Economics Development and Research, 66, 44-49.
- Muslim. (1996). *Sabih Muslim bi Syarh al-Navawi*, Makkah al-Mukarramah, Publisher Maktabah Nazaar Mustafa al-Baaz. Chapter (19), Vol. 4/2797
- Nurazmallail Marni. (2012). *Medical Epistemology of Ibn Qayyim al-Jawziyyah in Al-Tibb Al-Nabawi*, PhD Thesis presented to Senate of Universiti Putra Malaysia.
- Nurdeng Deuraseh. (2004). The Emergence and the Objective of Islamic Medicine for the Preservation of Health, al-Shajarah Vol.9 No.1
- Nurdeng Deuraseh. (2009). 2nd Ed., *Pemikiran Ibn Khaldun & Relevansinya dalam Tamadun Kontemporari, Ibn Khaldun on Medical Science* pp. 21-52, Kuala Lumpur, Malaysia. Pusat Dialog Peradaban, Universiti Malaya.
- Nurdeng Deuraseh. (2009). *Preservation of Health in Islamic Law*, (1st Ed.) Published by IIUM Press, Malaysia.
- Paul Pitchford. (2002). *Healing with Whole Foods: Asian Traditions and Modern Nutrition*, (3rd Ed.) Published by North Atlantic Books, Berkeley, California, USA.
- Riaz, Mian N. & Chaudry, M.M. (2004). *Halal Food Production*. Published by CRC Press, Boca Raton, London.
- Saad Bashar and Said Omar. (2011). *Greco-Arab and Islamic Herbal Medicine System, Ethics, Safety, Efficacy and Regulatory Issue*. John Wiley & Sons Publications, Hoboken, New Jersey.
- Shibamoto, Takayuki; Kanazawa, Kazuki; Shahidi, Fereidoon et al., eds. (2008). *Functional Food and Health*. ACS Symposium. pp. 993
- Thomas Avery Garran. (2008). *Western Herbs According to Traditional Chinese Medicine*. Healing Arts Press, Rochester, Vermont.
- Wahbah al-Zuhaily. (2001). *Tafsir al-Munir*, Intel Multimedia and Publication. Petaling Jaya, Selangor.
- Wildman, Robert E. (2001). *Handbook of Nutraceuticals and Functional Foods* (2nd ed.). CRC Series in Modern Nutrition.
- Yaseen Ibrahim al-Sheikh. (2004). *The Translation of The Meaning of the Fifty Hadith of Jami' al-Ulum Wal-Hikam*, Dar Al-Manarah for Publishing & Distribution El-Mansoura-Egypt, (3rd Ed), Vol. 1, pp 65-66
- Yusof al-Hajj Ahmad. (2010). *Islamic Medicine: the Key to a Better Life*. Translation by Nasruddin al-Khattab, (Canada) Edited by Huda Khattab. Darussalam Publisher-Riyadh.
- Yusof al-Hajj Ahmad. (2010). *The Islamic Guideline on Medicine*. Translation by Nasruddin al-Khattab, (Canada) Edited by Huda Khattab. Darussalam Publisher-Riyadh.
- Zhari, Ismail. (2011). ‘*The Halal Index, book on pharmaceuticals*, published by Pytorex Press Sdn. Bhd, Kuala Lumpur, Malaysia: Vol. 1, pp xvi , pp 42
- Zohary D, Hopf M. (2007). 3rd Ed. Oxford University Press.

Prinsip Penentuan Hukum Terhadap Pembahagian Daging Korban Kepada *Non-Muslim* Menurut Mazhab Syafie

(The Legal Principles Of The Distribution Of Meat (Qurbani) To Non-Muslim From Syafie's Thought)

¹Mohd Lukman Bin Daud, ¹Mohd Izhar Ariff Bin Mohd Kashim

^aFakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia

*Corresponding author: mankeks@yahoo.com

Article history

Received: 2017-02-02

Received in revised form: 2017-03-17

Accepted: 2017-03-21

Abstrak

Artikel ini membincangkan berkenaan prinsip penentuan hukum terhadap pembahagian daging korban kepada *non-muslim* menurut Mazhab Syafie. Terdapat perbezaan pandangan dalam kalangan Ulama' Syafie dalam isu ini. Sebahagian Ulama Syafiiyah berpendapat tidak boleh memberi daging korban kepada orang kafir dan sebahagian pandangan menyatakan harus memberi daging korban kepada *non-muslim*. Objektif kajian ini adalah untuk mengkaji pandangan fuqaha' Mazhab Syafie mengenai hukum pengagihan daging korban kepada *non-muslim* serta menganalisa pandangan^c ulama dan dalil terpilih berkaitan hukum pembahagian daging korban kepada *non-muslim*. Bagi melengkapkan kajian ini, kaedah pengumpulan data telah dijalankan menggunakan rekabentuk kualitatif dengan menggunakan metode analisa dokumen dan juga metode temubual separa struktur. Dapatan kajian menunjukkan bahawa pandangan dalam Mazhab Syafie yang mengatakan harus memberi daging korban kepada *non-muslim* adalah lebih sesuai dan boleh diterima pakai dalam konteks masyarakat majmuk dan silang agama di Malaysia. Keharusan ini dilihat dari sudut masalah dan juga dari sudut maqasid dakwah kepada golongan tersebut.

Kata Kunci: Penentuan Hukum, Pembahagian Daging Korban, *Non-muslim*, Mazhab Syafie.

Absract

This article discusses the principles of law applicable to the distribution of meat (Qurbani) to *non-muslims* by Syafie school of thought. There are differences of opinion among scholars Syafie in this issue. Some scholars argue Syafiiyah can not give the meat (Qurbani) to the *non-muslim* and the views expressed should give some meat to *non-muslims*. The objective of this study was to examine the views of jurists regarding the Shafi'i school of law of distribution of meat (Qurbani) to *non-muslims* as well as scholars analyze^c views and arguments relating to the legal distribution of selected meat to *non-muslims*. To complement this study, the method of data collection was conducted using qualitative design using document analysis and semi-structured interview method also. The results showed that the views in the said Syafie school of thought should give meat (Qurbani) to *non-muslims* is more appropriate and acceptable in the context of cross-religious and pluralistic society in Malaysia. This must be viewed from the angle masalah and also from the point of Maqasid propaganda for them.

Keywords: Legal Determination, Distribution of Qurbani Meat, *Non-muslim*, Syafie School of Thought

1.0 PENGENALAN

Perbezaan pandangan dalam kalangan fuqaha' terutama dalam masalah yang bersifat furū'iyah merupakan suatu yang biasa dan lumrah di dalam perbincangan ilmu fiqh. Malahan ia merupakan sesuatu yang tidak dapat dielakkan dan dianggap sebagai keperluan. Perbezaan ini meyebabkan agama Islam itu bersifat dinamis dan fleksibel seiring dengan peredaran masa dan zaman. Tidak semestinya pandangan setiap mujtahid itu betul, sesuai dengan masa dan keadaan. Ada masa ia betul dan ada masa ia silap dan boleh jadi ia bersesuaian dengan masa dan keadaan (Muhammad Abū Zuhrah, t.th).

Masyarakat perlu bersikap terbuka dan menerima pandangan setiap mujtahid tanpa ada rasa taksub kepada mana-mana tokoh atau taksub kepada mana-mana aliran atau mazhab dalam pelaksanaan dan penghayatan terhadap fiqh Islam. Dalam keadaan-keadaan tertentu ia boleh beralih atau menerima pakai hasil ijtihad mujtahid dari aliran mazhab yang lain sekiranya hasil ijtihad oleh imam mazhabnya tidak bersesuaian dengan keadaan dan peredaran zaman yang semakin rumit (Ali Jumaah, 2004).

Sikap tasamuh dalam kalangan mujtahid dan juga masyarakat Islam menyebabkan fiqh Islam itu akan sentiasa berkembang sesuai dengan peredaran masa dan yang penting ia akan menonjolkan kelestarian keindahan ajaran Islam pada golongan *non-muslim*. Dalam masa yang sama ia juga dapat menjadikan fiqh Islam sebagai warisan dasar dalam kehidupan manusia dan sebagai arus perdana sesuai dan relevan dengan kemajuan semasa (Atikullah Abdullah, 2010).

Berhubung dengan masalah yang berkaitan pembahagian daging korban kepada *non-muslim* terdapat beberapa pandangan dari Syafi'iyah tentang perkara tersebut. Ia sering menjadi pertikaian dan perselisihan terutama dalam masyarakat berbilang atau silang agama. Penetapan hukum yang bersifat mesra hubungan antara masyarakat berbilang kaum dan agama perlu diketengahkan bagi mengelakkan golongan *non-muslim* terguris dengan ajaran Islam dalam masa yang sama tidak menggadaikan prinsip dan dasar Islam. Menurut pandangan sebahagian Syafi'iyah dan juga pandangan Imam al-Syafie, daging korban tidak boleh diberi makan kepada golongan *non-muslim* (al-Syarbini, 1997). Mereka mengqiyaskan ibadah korban sama seperti amalan zakat di mana hanya orang Islam yang berhak menerimanya. Dalam masa yang sama mereka berpandangan bahawa pemberian dan pengagihan daging korban sesama muslim adalah bertujuan untuk mengeratkan sesama Islam.

Pandangan ini di peringkat awal dan sebelum berlakunya interaksi yang rapat antara kaum khususnya di Malaysia tidak menimbulkan apa-apa masalah. Tetapi sejak kebelakangan ini apabila berlakunya interaksi dan perhubungan yang erat antara kaum terutama di kawasan kejiranan dalam sesebuah taman atau perhubungan yang rapat antara rakan sekerja yang berlainan agama, maka ia menjadi amat janggal sekiranya tidak menjemput mereka pada majlis yang diadakan. Ini menyebabkan mereka rasa terpinggir dan perhubungan masyarakat silang budaya dan agama menjadi renggang. Cuma mutakhir ini, dalam kalangan Syafi'iyah berpandangan bahawa harus memberi dan membahagi daging korban kepada golongan *non-muslim* tetapi masih terikat dengan beberapa perkara. Penilaian dan penentuan hukum yang kontemporari dan bersifat semasa, sesuai dengan peredaran masa dan keadaan perlu diketengahkan bagi mengatasi kemelut dan pertikaian terutama dalam kalangan masyarakat umum perlu di ketengahkan bagi menyelesaikan perkara tersebut.

2.0 PANDANGAN FUQAHA MAZHAB SYAFIE YANG MENGHARUSKAN PEMBERIAN DAGING KORBAN KEPADA NON-MUSLIM.

Mengenai hukum pemberian daging korban kepada *non-muslim*, jelas bahawa ia merupakan perkara khilaf dalam kalangan ulama' mazhab. Menurut Mazhab Maliki, memberi makan daging korban kepada *non-muslim* hukumnya adalah makruh, manakala Mazhab Hambali menyatakan bahawa harus memberi hadiah daging korban kepada mereka dan keharusan ini hanyalah untuk korban sunat sahaja. Perbezaan pandangan dalam kalangan ulama' mazhab ini hanyalah pada korban sunat semata-mata dan bukan pada korban wajib. Ini kerana ulama' mazhab bersepakat bahawa haram hukumnya memberi daging korban wajib kepada *non-muslim*. Namun di dalam Mazhab Syafie, bagi korban sunat terdapat dua pandangan. Pandangan Imam Syafie sendiri menyatakan haram hukumnya memberi daging korban kepada *non-muslim*, manakala pandangan al-Nawawi ia mengharuskan pemberian daging tersebut kepada bukan Islam. Hukum keharusan tersebut tertakluk kepada perkara-perkara berikut:

2.1 Hanya Kepada Korban Sunat Sahaja

Ibadat korban merupakan ibadat yang amat digalakkan dalam Islam dan sekiranya dilakukan dengan hati yang ikhlas akan mendapat ganjaran yang besar di sisi Allah SWT. Ia terbahagi kepada dua jenis, iaitu korban sunat dan korban wajib. Korban sunat ialah menyembelih haiwan tertentu dengan niat taqarrub kepada Allah dan dilakukan pada hari raya aidiladha dan juga pada hari tasyrik. Manakala korban wajib merupakan korban nazar yang mana sekiranya seseorang itu bernazar untuk menyembelih korban, maka wajib baginya berkorban bagi menunaikan nazar tersebut. Berhubung dengan pembahagian daging korban kepada *non-muslim* terdapat pandangan ulama yang menyatakan bahawa keharusan tersebut hanya untuk korban sunat sahaja dan tidak termasuk korban wajib.

Menurut al-Buhūti (t.th) di dalam kitabnya *Kasyfu al-Qina' An Matan al-Iqna'*, harus memberi daging korban bagi orang kafir sekiranya korban itu adalah korban sunat. Berkata Imam Ahmad, kami berpandangan dengan hadis Abdullah (Dimakan daging korban satu pertiga, diberi satu pertiga kepada sesiapa yang dikehendaki dan disedekahkan kepada fakir miskin dengan satu pertiga bahagian lagi). Alqamah berkata (‘Abdullah Bin Mas'ud R.A mengutuskanu dengan seekor haiwan sembelihan jemaah haji (*hadyun*). Maka beliau memerintahkan kepadaku untuk memakan sepertiganya, menghadihkan sepertiganya kepada keluarga ‘Utbah Bin Mas'ud dan menyedekahkan sepertiga sisanya. Sekiranya sedekah (korban) itu wajib, maka beliau tidak akan memberinya kepada orang kafir daripada sedekah (korban) tersebut seperti zakat dan kafarah.

Pandangan ini disokong oleh Al-Nawawi (t.t) di dalam kitab yang berjudul *al-Majmuk Syarh al-Mubazzab li al-Syairazi* turut membincangkan tentang perkara tersebut. Beliau berpandangan bahawa keharusan pemberian daging korban kepada *non-muslim* hanyalah terhadap korban sunat, tidak termasuk korban wajib.

Menurut Muhammad al-Zuhaili (2011) di dalam kitabnya yang berjudul *al-Muktamad Fi al-Fiqhi al-Syafie*, sepakat ulama' berpendapat bahawa harus memberi makan dari kalangan *non-muslim* dari sembelihan korban sunat dan bukan pada korban wajib seperti nazar dan sebagainya.

Menurut Wan Salim Bin Wan Mohd Noor, Mufti Pulau Pinang (2017), beliau menyatakan bahawa dalam masalah *kehilafiyah* atau perkara *ijtihadīyah* umat Islam perlu berpegang dengan pandangan yang bersesuaian dengan realiti masyarakat setempat dan boleh memilih mana-mana

pandangan-pandangan tersebut. Tegasnya lagi, dalam mengaplikasikan ayat al-Quran sendiri pun, sekiranya tidak mencapai masalah atau kebaikan kepada manusia sudah tentu ada kesilapan dalam menafsirkan ayat tersebut atau ada kesalahan semasa kita mengaplikasikan pandangan tersebut. Fatwa sesebuah negara tidak boleh mengikat negara yang lain. Begitu juga dalam mazhab, pandangan penghurai mazhab tidak semestinya sama dengan pandangan pelopor mazhab sebagai contoh dalam soal pembahagian daging korban kepada bukan Islam, tidak semestinya pandangan Imam al-Syafie yang mengatakan haram itu tidak akan berubah selamanya. Beliau menyatakan daging korban tersebut boleh diberikan kepada *non-muslim* dengan syarat ia adalah korban sunat dan bukan dari korban nazar dan seumpamanya yang wajib.

Pandangan yang sama juga turut diakui oleh Zulkifli al-Bakri (2016) yang mengharuskan pembahagian daging korban kepada *non-muslim* sekiranya mereka itu dikenali dengan baik dan ramahnya dengan masyarakat setempat. Perkara ini perlu dilihat dari sudut masalah dan *siyasah syar'iyyah* dalam masa yang sama juga perlu melihat kepada masyarakat Islam setempat yang lebih memerlukan dengan mengutamakan mereka terlebih dahulu.

Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Melaka Bil.6 Tahun 2006 menyebut tentang keharusan mengagih dan memberi makan daging korban kepada golongan kafir. Keharusan ini hanyalah dikhususkan kepada korban sunat tidak pada korban wajib sebagaimana pandangan al-Nawawi di dalam kitab *al-Majmuk*.

2.2 Hanya Kepada Kafir Zimmi Sahaja

Pandangan para fuqaha yang mengharuskan pembahagian daging korban kepada golongan *non-muslim* adalah bagi golongan kafir *zimmi* sahaja dan tidak termasuk kafir *harbi*. Islam mengajar umatnya agar tidak melakukan kezaliman terhadap setiap makhluk walaupun kepada golongan kafir. Ini sebagaimana yang dinyatakan di dalam al-Quran, firman Allah SWT:

Allah tidak melarang kamu daripada berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kamu kerana agama (kamu) dan tidak mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu. Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanyalah melarang kamu daripada menjadikan teman rapat orang-orang yang memerangi kamu kerana agama (kamu) dan mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu, serta membantu (orang lain) untuk mengusir kamu dan (ingatlah), sesiapa yang menjadikan mereka teman rapat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim (al-Quran, al-Mumtahanah 60:8-9).

Ibnu Qudamah (t.t) di dalam kitabnya *al-Mughni al-Syarh al-Kabir*, bahawa harus hukumnya memberi makan kepada orang kafir daging dari sembelihan korban. Beliau juga turut menjelaskan bahawa memberi apa-apa makanan (daging korban) kepada golongan kafir *zimmi* adalah harus kerana ia adalah sedekah sunat. Keharusan ini adalah disebabkan oleh kerana golongan tersebut tunduk dan patuh pada pemerintah Islam.

Pendapat ini turut dipersetujui oleh Syeikh Ibn 'Uthaimin (2016) bekas Mufti Arab Saudi yang menyatakan bahawa "Dibolehkan untuk memberi kepada orang kafir daging korban atas nama sedekah selagi mana mereka tidak memerangi dan membunuh orang Islam. Sekiranya mereka berbuat demikian, maka tidak wajib memberi daging korban. Pandangan yang dikemukakan oleh Syeikh Ibn 'Uthaimin ini mencakupi kafir *zimmi*, kafir *mustakmin* dan juga kafir *mufahid* dan tidak termasuk golongan kafir *harbi* yang wajib diperangi.

Hujah tersebut disokong oleh Ben Baz (2016) yang menyatakan pandangan sama apabila diajukan soalan mengenai keharusan memberi daging korban kepada *non-muslim*. Beliau

menyatakan bahawa tidak mengapa untuk memberi daging korban kepada golongan *non-muslim* yang tidak memerangi Islam seperti kafir *mustakemin* atau kafir *Mu'abid*.

2.3 Hanya Kepada Golongan *Non-muslim* Yang Fakir Miskin Sahaja

Allah SWT sentiasa memerintah umat Islam supaya sentiasa terdorong untuk melakukan kebaikan tanpa mengira keturunan, agama, darjat dan pangkat. Mereka diseru untuk melakukan kebaikan, berkasih sayang, prihatin terhadap golongan yang kurang bernasib baik serta sentiasa mengambil berat tentang hal keadaan mereka. Ini bertepatan dengan firman Allah SWT:

Dan (ingatlah), ketika Kami mengambil janji dari Bani Israel (iaitu): Janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuat baiklah kepada ibu bapa, kaum kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, serta ucapkanlah kata-kata yang baik kepada manusia (al-Quran, al-Baqarah 2:83).

Dalam soal melaksanakan ibadat juga mereka diseru untuk ingat kepada golongan fakir miskin bukan sahaja dari kalangan orang Islam sahaja tetapi juga kepada golongan *non-muslim*. Dalam soal ibadat korban, pengagihan dan pembahagian daging korban bukan sahaja berlegar kepada orang Islam malah mereka digalakkan untuk memberi daging tersebut kepada golongan *non-muslim* khususnya dari kalangan fakir miskin. Beberapa pandangan ulama' berhubung dengan pemberian daging korban kepada *non-muslim* dari kalangan fakir miskin.

Antaranya seperti mana yang dikemukakan oleh Muhammad Zuhaili (2011) di dalam kitabnya yang berjudul *al-Muktamad Fi al-Fiqhi al-Syafie*, sepakat ulama' berpendapat bahawa harus memberi makan kepada fakir miskin dalam kalangan orang Islam dari daging korban. Manakala bagi fakir miskin *non-muslim* juga diharuskan memberi daging korban (korban sunat) kepada mereka. Beliau berpandangan bahawa skop kebaikan bukan hanya bagi masyarakat Islam semata-mata, malah ia mencakupi kepada seluruh masyarakat dan juga makhluk.

Manakala menurut 'Abdullah al-Faqih (t.t) memberi komentar berkenaan pemberian daging korban kepada bukan Islam khususnya bagi golongan yang tidak berkemampuan dan fakir miskin. Beliau juga turut merujuk kepada hadis Asma' binti 'Abū Bakar yang dia bertanya tentang ibunya yang kafir "Ibuku datang kepadaku dan dia adalah seorang musyrik pada masa Rasulullah SAW. Lantas aku meminta fatwa dari Rasulullah. Bolehkah aku menyambung silaturahmi dengan ibuku? Nabi menjawab: "Ya, boleh. Sambunglah silaturahmi dengan ibumu". Manakala hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ra (Perbuatan baik terhadap setiap makhluk hidup ada pahalanya (Bukhari 2363).

Menurut Shawky 'Allam (2011) tidak mengapa memberi daging korban kepada *non-muslim* dengan sebab kemiskinan. Pemberian daging korban kepada golongan *non-muslim* dari kalangan fakir miskin dan yang tidak berkemampuan adalah bertujuan untuk melunakkan hati mereka dan mendekatkan mereka kepada Islam.

Soleh al-Munjid (2012) menyatakan bahawa di dalam Fatawa al-Lajnah al-Daimah ada menyebut "Harus bagi orang Islam memberi makan daging korban kepada golongan kafir *mu'abid* dan juga tawanan serta kepada mereka yang miskin atau yang mempunyai pertalian serta yang mempunyai hak kejiranan atau untuk melembutkan hati mereka...". Ini berdasarkan kepada keumuman ayat al-Quran dari firman Allah SWT di dalam surah al-Mumtahanah ayat 8-9 dan juga hadis Asma' Binti 'Abū Bakar.

2.4 Mengutamakan Orang Islam Terlebih Dahulu

Dalam soal melakukan kebaikan, umat Islam diseru untuk mengutamakan saudara sesama Islam terlebih dahulu berbanding golongan *non-muslim* ia merangkumi dalam soal pemilihan wali, pemimpin, penolong dan sahabat dengan mengeneipkan saudaranya yang beriman. Sebagaimana firman Allah SWT:

Janganlah orang-orang yang beriman mengambil orang-orang kafir menjadi teman rapat dengan meninggalkan orang-orang yang beriman (al-Quran, Ali Imran 3:28).

Begitu juga dalam hal pembahagian daging korban yang dituntut dalam Mazhab Syafie dan juga mazhab-mazhab yang lain. Dalam Mazhab Syafie terdapat beberapa pandangan mengenai pembahagian daging korban. Menurut qaul qadim dalam Mazhab Syafie, daging korban hendaklah dibahagikan kepada dua bahagian, iaitu satu bahagian untuk dimakan oleh pihak yang berkorban serta ahli keluarganya dan sebahagian yang lain untuk disedekahkan kepada fakir miskin. Manakala menurut *qaul jadid* dari Mazhab Syafie, daging korban tersebut hendaklah dibahagikan kepada tiga bahagian. Satu bahagian untuk pihak yang berkorban serta ahli keluarganya, sebahagian lain untuk fakir miskin dan sebahagian lagi untuk jiran dan sahabat handai termasuk juga orang yang kaya. Yang paling afdal adalah dengan menyedekah kesemua daging korban tersebut dengan sedikit diambil oleh pihak yang berkorban untuk mengambil keberkatan dari ibadah korban tersebut (al-Ghazzi, 1999).

Menurut Zulkiflie Bin Muhammad al-Bakri (2016) Mufti Wilayah Persekutuan di dalam Irsyad Fatwa Haji dan Korban Siri 4 berhubung dengan hukum memberi daging korban kepada *non-muslim* “Sekiranya di dalam komuniti masyarakat Islam di sesuatu tempat terdapat jiran-jiran mereka yang bukan Islam dan mereka itu dikenali dengan sifat baik serta ramahnya dengan masyarakat setempat, jika terdapat lebihan dari hasil korban maka dibolehkan untuk diberikan kepada mereka. Namun jika hasil korban itu hanya mencukupi untuk orang Islam, maka dahulukanlah umat Islam setempat yang lebih memerlukan”. Pandangan yang dikemukakan oleh Mufti Wilayah Persekutuan adalah dengan mengambil kira masalah dan juga siasah syariyyah bagi menjaga keharmonian masyarakat majmuk di dalam uruf masyarakat di Malaysia.

Begitu juga sebagaimana yang dikemukakan oleh JAKIM di dalam e-fatwa (t.t) berkenaan tentang keharusan untuk memberi daging korban sunat kepada *non-muslim* tetapi keutamaan pemberian tersebut hendaklah diberikan kepada orang Islam. Ini menunjukkan bahawa keperluan terhadap pembahagian daging korban adalah dengan mengutamakan orang Islam terutama bagi golongan yang tidak berkemampuan.

2.5 Mempunyai Hubungan Kekeluargaan, Kejiranan Dan Lain-Lain

Amalan sedekah yang dianjurkan dalam Islam adalah bertujuan bagi melengkapkan kitaran hidup manusia. Orang yang kaya membantu yang miskin serta yang kuat membantu golongan yang lemah. Ini merupakan tanggungjawab bagi setiap muslim yang diberikan oleh Allah SWT dengan kelebihan nikmat dan harta yang banyak. Islam mengajar kita supaya mengutamakan sesuatu mengikut susunan urutan dan keutamaannya. Begitu dalam soal memberi sedekah. Firman Allah SWT:

Memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya (al-Quran, al-Baqarah 2:177).

Rasulullah SAW juga menjelaskan agar melihat keperluan bersedekah kepada golongan yang ingin dibantu. Baginda SAW bersabda yang bermaksud: "Sedekah kepada orang miskin terhitung

pahala satu sedekah. Sedekah kepada kaum kerabat mendapatkan dua pahala (iaitu) pahala sedekah dan pahala menyambung silaturahim." (Hadis riwayat Tirmidzi No.658)

Menurut Syeikh ⁶Abdullah al-Faqih (2016) di dalam komentarnya berhubungan dengan pemberian daging korban kepada golongan *non-muslim*, beliau menyatakan bahawa tidak menjadi masalah untuk memberi daging korban kepada orang kafir yang mempunyai hubungan kekeluargaan dan juga hubungan kejiranan. Pandangan yang dikemukakan oleh beliau adalah berdasarkan kepada hadis yang diriwayatkan oleh Asmaa' Bt Abū Bakar Al-Siddiq R.A: "Anda kekalkan hubungan yang baik dengan ibu anda", telah maklum bahawa ibu Asmaa' adalah seorang kafir Quraish yang tidak beriman."Hadis ini menunjukkan kepada kita bahawa keutamaan memberi sedekah kepada seseorang yang mempunyai hubungan pertalian dan hubungan kejiranan lebih diutamakan walaupun mereka masih dalam keadaan kafir.

Al-Qardhawi (1999) juga turut menegaskan hal perkara yang sama berhubung dengan tidak menjadi suatu kesalahan dan dibolehkan bagi orang Islam memberi makan dari daging korban kepada *non-muslim* lebih-lebih lagi jika mereka mempunyai hubungan persaudaraan.

Manakala Shawky ⁶Allam (2011) di dalam fatwa yang diterbitkan oleh *Dar al-Ifta' Misriyyah* menyatakan bahawa tidak mengapa memberi daging korban kepada *non-muslim* dengan sebab mempunyai hubungan kekeluargaan atau kejiranan kerana ini bertujuan untuk menjinakkan mereka dengan Islam.

3.0 PANDANGAN FUQAH MAZHAB SYAFIE YANG MENGATAKAN HARAM MEMBERI DAGING KORBAN KEPADA *NON-MUSLIM*.

Hujah Imam Syafie terhadap hukum pengharaman pemberian daging korban kepada *non-muslim* adalah kerana ibadah korban itu sendiri merupakan suatu ibadat yang dikhususkan kepada orang Islam semata-mata. Ini juga kerana bagi mereka yang melakukan ibadat berkenaan, mereka dianggap sebagai tetamu Allah SWT. Matlamat dari pelaksanaan ibadat berkenaan adalah untuk menzahirkan tanda takwa bagi orang yang melakukan ibadat tersebut di samping mendapat pahala sedekah di atas pemberian daging tersebut kepada golongan miskin. Di samping itu, ibadat korban yang dilakukan ini dapat melatih diri kita supaya sentiasa ikhlas dalam melakukan ibadat dan juga sentiasa bersedia untuk berkorban demi agama. Ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Allah SWT:

Daging dan darah binatang korban atau hadiah itu tidak sekali-kali akan sampai kepada Allah, tetapi yang sampai kepadaNya ialah amal yang ikhlas yang berdasarkan takwa dari kamu (al-Quran, al-Hajj 22:37).

Bagi pandangan yang menyatakan haram memberi daging korban kepada *non-muslim* ia tertakluk kepada perkara-perkara berikut:

3.1 KORBAN WAJIB DAN SUNAT TIDAK BOLEH

Para ulama berbeza pandangan mengenai hukum melakukan ibadah korban sama ada ia wajib atau pun sunat. Majoriti ulama termasuk syafie, maliki dan hambali mengatakan bahawa melakukan korban pada Hari Raya Aidiladha termasuk dalam hukum sunat muakkad (Ibrahim Baijūri 2010). Manakala Imam Abu Hanifah termasuk al-Auzai dan Abu Laits berpandangan bahawa melakukan korban pada Hari Raya Aidiladha adalah wajib bagi mereka yang berkemampuan dan juga wajib sekali seumur hidup (Wahbah al-Zūhaili, 1989).

Berhubung dengan hukum pengharaman pembahagian daging korban kepada *non-muslim*, fuqaha mazhab syafie berbeza pandangan kerana ada yang berpandangan diharamkan pemberian tersebut hanya dikhususkan untuk korban wajib semata-mata dan ada pula yang berpandangan bahawa pengharaman tersebut adalah bagi kedua-duanya sekali, iaitu korban wajib dan sunat. Menurut Ibnu Hajar al-Haitami (1983) di dalam kitabnya yang berjudul *Tuhfatu al-Muhtaj Fi Syarhi al-Manahij* Ibn Hajar menyatakan bahawa tidak harus bagi golongan kafir zimmi serta harbi diberi atau diagihkan daging korban sama ada wajib atau sunat kepada mereka. Begitu juga dengan mereka yang telah terkeluar dari Islam. Ini kerana korban itu merupakan suatu ibadah dan ianya hanya dikhususkan kepada orang Islam semata-mata.

Pandangan ini juga turut disokong oleh al-Ramli (2003) di dalam kitab yang berjudul *Nibayah al-Muhtaj Ila Syarh al-Manahij* beliau menyebut tentang haram hukum memberi daging korban kepada *non-muslim* secara mutlak. Pengharaman ini merangkumi korban sunat dan juga bagi korban wajib. Beliau menyatakan bahawa tujuan pemberian daging korban adalah bertujuan mewujudkan perasaan kasih sayang terhadap orang Islam kerana mereka adalah tetamu Allah. Mana mungkin perasaan ini wujud kepada orang kafir.

Manakala menurut Khatib al-Syarbini (1997) menyatakan bahawa tidak harus diberikan daging korban kepada bukan Islam. Pandangan ini dinukilkan di dalam kitabnya iaitu *Mughni al-Muhtaj Ila Makrifati Ma'ani Alfaz*. Menurut beliau, daging korban hanya boleh diberikan kepada orang Islam sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Buwaiti dan pengharaman tersebut merangkumi korban wajib dan juga sunat.

Menurut Abū Qasim al-Ghazzi di dalam *Hasyiah al-Syeikh Ibrahim al-Bajjuri* mengatakan bahawa tidak harus memberi daging korban selain dari kalangan orang Islam sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Buwaiti. Beliau menukilkan lagi bahawa tidak ada sedekah atau hadiah secara mutlak ke atas mereka walaupun dari korban sunat. Pandangan yang sama juga turut dikongsi oleh ‘Abdullah Bin Hasan al-Hasan al-Kahaji di dalam kitab *Zad al-Muhtaj Bi Syarhi al-Manahij*. Beliau turut bersependapat bahawa hukumnya haram sekiranya memberi daging korban kepada golongan selain dari orang Islam.

Pandangan sama turut disuarakan oleh Mohamad Shukri Bin Mohamad Mufti Kelantan (2016) yang menyatakan bahawa haram bagi umat Islam memberi daging korban kepada *non-muslim* sama ada korban wajib atau korban sunat. Walau bagaimanapun beliau menyatakan bahawa dalam keadaan tertentu (mengikut keadaan dan suasana) ia dibolehkan dengan alasan bagi menjinakkan hati mereka kepada Islam. Beliau berpandangan bahawa daging korban merupakan suatu ibadah yang diibaratkan seperti jamuan dari Allah SWT kepada ahlu ibadah. Suatu analogi yang diberikan oleh beliau adalah pemberian zakat kepada Orang Asal yang memeluk agama Islam yang berada di kawasan pendalaman. Bukan kesemua dari mereka menganut agama Islam. Pemberian zakat yang hanya kepada golongan Islam akan menyebabkan mereka yang bukan Islam akan menjauhkan diri mereka dengan Islam.

Kenyataan ini disokong oleh Zamri Bin Hashim (2016) yang merupakan Timbalan Mufti Perak. Beliau berpandangan sama bahawa daging korban hanya untuk orang Islam sama ia wajib ataupun sunat. Keperluan umat Islam terhadap daging korban masih tinggi. Beliau menyatakan bahawa dalam suasana dan keadaan sekarang, masih ramai umat Islam yang tidak dapat menikmati daging korban. Contohnya di kawasan kampung-kampung dan juga di kawasan pendalaman. Perkara ini tidak berlaku di kawasan-kawasan bandar yang mana setiap kali ibadah korban dilakukan, daging korban berlebih-lebihan sehinggakan seolah-olah semua orang miskin telah dapat menikmati daging tersebut. Beliau turut memberi pandangan bahawa sekiranya orang

yang berkorban berhajat untuk menjemput saudara mara yang bukan Islam atau jiran *non-muslim* atau rakan sekerja yang *non-muslim*, maka mereka boleh disediakan dengan meja khas dan hidangan daging yang berasingan supaya dapat turut sama meraikan golongan *non-muslim*.

Demikian menurut beberapa pandangan yang menyatakan bahawa daging korban haram diberikan kepada bukan Islam, sama ada korban sunat atau korban wajib. Umum dari pandangan para fuqaha bersepakat bahawa pengharaman tersebut adalah disebabkan korban itu merupakan suatu ibadat yang dilakukan bagi tujuan *taqarrub* kepada Allah SWT. Jadi tidak timbul soal sama ada korban itu wajib atau sunat kerana kedua-duanya dilakukan untuk Allah SWT.

3.2 HANYA KEPADA KORBAN WAJIB SAHAJA

Terdapat juga beberapa pandangan fuqaha Mazhab Syafie yang menyatakan bahawa pengharaman hukum pembahagian daging korban tersebut hanya kepada korban wajib semata-mata, manakala bagi korban sunat maka ia diperbolehkan. Ini sebagaimana yang dinukilkan oleh al-Buhūti (1983) di dalam kitabnya *Kasyfu al-Qina' An Matan al-Iqna'* yang memberi maksud bahawa haram memberi daging korban kepada bukan Islam sekiranya korban itu adalah korban wajib. Beliau menqiyaskan korban wajib sama seperti zakat dan kafarah yang mana kedua-duanya tidak boleh diberikan kepada *non-muslim*.

Begitu juga dengan pandangan yang dinyatakan oleh Al-Nawawi (t.t) di dalam kitab yang berjudul *al-Majmuk Syarh al-Mubazzab li al-Syairazi*. Walaupun beliau mengharuskan pemberian daging korban kepada *non-muslim* tetapi ia dibataskan hanya untuk korban sunat. Bagi korban wajib ia tetap tidak boleh diberikan kepada *non-muslim* walaupun ia merupakan kafir *zimmi* atau kafir *mustakmin*.

Pandangan ini turut dipertegas oleh Muhammad al-Zuhaili (2011) di dalam kitabnya yang berjudul *al-Muktamad Fi al-Fiqhi al-Syafie*. Beliau menyatakan bahawa keharusan memberi daging korban diutamakan kepada fakir miskin dalam kalangan orang Islam. Namun, tidak menjadi suatu kesalahan sekiranya memberi daging tersebut kepada golongan *non-muslim* selagi mana mereka patuh dan taat kepada pemerintah Islam. Keharusan tersebut hanyalah untuk daging korban sunat sahaja tidak kepada daging korban wajib. Menurut beliau lagi, daging korban wajib seperti nazar hanya untuk orang Islam sahaja dan ia tetap haram sekiranya diberikan kepada golongan *non-muslim*.

Malahan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia sendiri menyatakan bahawa harus memberi daging korban kepada *non-muslim* tetapi perlu mendahulukan orang Islam. Korban tersebut khusus untuk korban sunat semata-mata, bagi korban wajib JAKIM juga tidak bersetuju jika ia diberikan kepada *non-muslim*.

3.3 WAJIB DIGANTI

Menurut beberapa pandangan fuqaha, daging korban yang diberikan kepada *non-muslim* harus diganti. Pandangan ini sebagaimana yang dinukilkan di dalam *Hasyiah al-Shabramallisi* yang ditulis oleh 'Ali al-Shabramallisi. Beliau menyatakan bahawa sekiranya daging korban sunat atau wajib diberikan kepada mana-mana kafir maka ia harus digantikan dengan daging korban yang lain.

Begitu juga sebagaimana yang diterangkan oleh Muhammad Bin Ismail Daud Fatani (1984) di dalam kitab *Matla' al-Badrain Wa Majmak al-Bahrain* sekiranya ada bahagian dari korban diberi atau dijual kepada *non-muslim*, maka ia wajib diganti sekadar menyamai pemberian tersebut atau yang dijual tersebut. Perkara tersebut juga turut dinukilkan oleh Muhammad Arsyad Bin

Abdullah al-Banjari (t.t) di dalam kitab *sabil al-Muhtadin*. Mohamad Shukri Bin Mohamad (2016) turut memberi jawapan yang sama, iaitu wajib bagi mereka yang telah memberi daging korban kepada *non-muslim* untuk menggantikan daging yang lain sekadar menyamai nilai daging yang telah diberikan kepada golongan tersebut.

4.0 KESIMPULAN

Berdasarkan kepada perbincangan dan perbahasan di atas, penulis berpandangan bahawa pendapat yang rajih dan terpilih adalah pandangan yang mengatakan harus memberi daging korban kepada *non-muslim* dalam konteks masyarakat majmuk dan silang agama di Malaysia. Keharusan ini dilihat dari sudut masalah dan juga dari sudut maqasid dakwah kepada golongan tersebut. Ini kerana sekiranya golongan tersebut dikenali dengan sifat baik, ramah serta mereka berpotensi untuk Islam dalam masa yang sama hasil korban tersebut telah dinikmati oleh orang Islam, maka dibolehkan memberi daging korban tersebut kepada golongan *non-muslim*. Manakala bagi daging korban yang dimasak atau bertujuan untuk dijamu kepada hadirin, penulis berpandangan bahawa dibolehkan menjemput jiran atau rakan sekerja atau saudara mara yang berlainan agama untuk menikmati jamuan tersebut. Ini kerana uruf dalam masyarakat kita, apabila mengadakan kenduri mereka menyediakan menu yang terdiri dari pelbagai lauk-pauk dan bukan hanya bergantung kepada daging korban semata-mata. Dalam masa yang sama perlu dingatkan supaya kenduri yang dilakukan tersebut tidak meminggirkan orang-orang Islam yang miskin khususnya jiran yang terdekat.

Rujukan

- Abdul Karim Ali. (2007). *Tajdid Fiqh Mazhab Syafie Di Malaysia*. Kuala Lumpur: Akademik Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Abdul Karim, Zaidan. (1987). *Al-Wajiz Fi Usul Fiqh*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Abdul Wahhab Ibrahim Abū Sulaiman. (1999). *Manhajiyah al-Imam Muhammad Bin Idris al-Syafie*. Beirut: Dar Ibnu Hazm.
- Abū Zuhrah, Muhammad. (1996). *al-Syafie Hayatibi Wa Asribi, Araabu Wa Fiqhibi*. Qaherah: Dar Fikr al-^cArabi al-^cIlmiyyah.
- Al-Amidi, ^cAli bin Muhammad. (1998). *al-Abkam Fi Usul al-Abkam*. Beirut: Dar Kitab al-^cArabi.
- Al-Badawi, Yūsof Ahmad Muhammad. (1999). *Maqasid al-Syariab 'Inda Ibn Taimiyyah*. Jordan: Dar al-Nafais.
- Al-Barzanji, ^cAbdul Latif ^cAbdullah ^cAziz. (1993). *al-Ta'arud Wa al-Tarjih Baina al-Adillah al-Syariyyah*. Jil.2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Buhūti, Mansūr Bin Yūnus Bin Idris. (1983). *Kasyfu al-Qina' 'An Matan al-Iqna'*. Beirut: ^cAalam al-Kutub.
- Al-Diqr, ^cAbdul al-Ghani. (1985). *al-Imam al-Syafie Faqih al-Sunnah al-Akbar*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Ghazali, Muhammad. (1983). *al-Mustasfa Min 'Ilmi al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Ghazzi, Abu Qasim. (1999). *Hasyiah al-Syeikh Ibrahim al-Baijuri*. Beirut: Dar al-Kutub.
- Al-Jurjani, ^cAli Bin Muhammad al-Sayyid al-Syarif. (1988). *Kitab al-Takrifat*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

- Al-Juwayni, Abdul Malik. (1997). *al-Burhan Fi Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub
- Al-Nawawi, Abu Zakaria Mahyuddin Syaraf. (t.th). *al-Majmuk Syarb al-Muhazẓab li al-Syairazi*. Arab Saudi: Maktabah al-Irsyad.
- Al-Qaradawi, Yusuf. (1994). *al-Ijtihad al-Mu'asir Bayn al-Indibat Wa al-Infira*. Kaherah: Dar al-Tiba'ah Wa al-Nasyr al-Islamiyyah.
- Al-Qardhawi. (1999). *Al-Jāliāt al-Islāmiyyah Fī Bilād al-Gharab*.
<http://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2004/6/3/-الغرب-في-بلاد-الإسلامية-في-الجاليات-الإسلامية-في-بلاد-الغرب-2> di akses pada 3 Ogos 2016.
- Al-Qawasimi, Akram Yusof Umar. (2003). *al-Madkhal Ila Mazhab al-Imam al-Syafie*. Jordan: Dar al-Nafais.
- Al-Ramli, Syamsuddin Muhammad Bin Abu 'Abbas Ahmad Bin Hamzah Bin Syihabuddin. (2003). *Nibayah al-Muhtaj Ila Syarb al-Manahij*. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyyah.
- Al-Subki, 'Aliy Bin 'Abd al-Kafi. (1982). *al-Ibhaj Fi Sharh al-Minhaj*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- al-Syarbini, Syamsuddin Muhammad B. Al-Khatib. (1997). *Mughni al-Muhtaj Ila Makrifati Maani Alfaz*. Beirut: Dar al-Makrifah.
- Al-Syatibi, Abu Ishak Ibrahim B. Musa. (2009). *Tabzib al-Muwafaqat*. Saudi: Dar Ibn al-Jauzi.
- Al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad Bin Bahar Bin 'Abdullah. (2000). *al-Babr al-Muht Fi Usul al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Zarqa', Ahmad B. Muhammad. (1983). *Madkhal al-Fiqh al-Am*. Damsyik: Dar Qalam.
- Al-Zuhaili, Muhammad. (2011). *al-Muktamad Fi al-Fiqh al-Syafie*. Damsyik: Dar Qalam.
- al-Zūhaylī, Wahbah. (1989). *al-Fiqh al-Islāmi Wā Adillatub*. Ed. 3. Jil. 3. Damsyik: Dar al-Fikr.
- Atikullah Abdullah. (2010). *Konsep Dan Ciri-Ciri Fiqh Lestari: Ke Arab Mengarusperdanakan Fiqh Dalam Kehidupan Masyarakat*. Jurnal Syariah, Jil. 18, Bil. 3. Kuala Lumpur: APIUM.
- 'Abdullah al-Faqih. (t.t). *I'ta al-Kāfirī Min al-Udhbiyyah*. Diakses di:
<http://www.alifta.com/Fatawa/FatawaSubjects.aspx?languagename=ar&View=Page&HajjEntryID=0&HajjEntryName=&RamadanEntryID=0&RamadanEntryName=&NodeID=1979&PageID=4214&SectionID=3&SubjectPageTitlesID=25646&MarkIndex=1&0#%d8%a5%d8%b9%d8%b7%d8%a7%d8%a1%d8%a7%d9%84%d9%83%d8%a7%d9%81%d8%b1%d9%85%d9%86%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%b6%d8%ad%d9%8a%d8%a9> [3 Ogos 2016].
- 'Ali Ahmad, al-Nadawi. (1986). *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Damsyik: Dar al-Qalam.
- 'Ali al-Shabramallisi, Abu al-Dhia Nuruddin 'Ali. (t.t). *Hasyiah al-Shabramallisi*. Dlm: *Nibayah al-Muhtaj Ila Syarb al-Manahij*. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyyah.
- 'Ali Jumū'ah, Muhammad. (2004). *al-Madkhal ila Dirasah al-Madhabib al-Fiqhiyyah*. al-Qahirah: Dar al-Salam.
- Fakhruddin al-Razi, Abū 'Abdullah Muhammad Bin 'Umar Bin al-Husain. (1999). *al-Mabsūl Fi 'Ilmi al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- <http://www.al-ahkam.net/home/content/e-fatwagovmy-boleh-agih-korban-kepada-non-muslim> [27 November 2016].
- <http://www.dar-alifta.org/ar/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=13021> [1 Oktober 2016].
- http://www.islamweb.net/php/php_arabic/ [27 November 2016].
- <https://islamqa.info/ar/180503> [1 Oktober 2016].
- Ibn Qudamah, Syamsuddin Abū al-Faraj 'Abdul Rahman Bin 'Abu 'Umar Muhammad Bin Ahmad. (t.th). *Al-Mughni Syarab al-Kabir*. 'Arab Saudi: Dar al-Kitab al-'Arabi.

- Ibnu 'Abd. Al-Salam, Abu Muhammad 'Izzuddin Bin 'Abd. 'Aziz. (1997). *Al-Qawā'id al-Sughra*. Saudi: Dar Furqan.
- Ibnu Hajar al-Haitami, Ahmad Bin Muhammad Bin 'Ali. (1983). *Tubfatu al-Mubtaj Fi Syarbi al-Manabij Ibn Hajar*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ibrahim Baijuri. (2010). *Hasyiah al-Syeikh Ibrahim Al-Bayjuri*. Jil.4. Kaherah, Mesir: Maktabah al-Syurq al-Dawliyyah.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. (t.t). Hukum Daging Korban Berkaitan Dengan Orang Bukan Islam. <http://www.al-ahkam.net/home/content/e-fatwagovmy-boleh-agih-korban-kepada-non-muslim> [3Ogos 2016].
- Jabatan Mufti Negeri Melaka. (2015). Persoalan Dan Pelaksanaan Ibadah Korban. *Melaka Hari Ini*. 18 September 2015: 10-11. <http://mhi.com.my/paper/2015/September/180915/180915.pdf> [3 Ogos 2016].
- Jainal Sakiban al-Jauhari. (2009). *Persoalan Mazhab: Kenapa Perlu Mengikut Mazhab*. Johor Bharu: Majlis Agama Islam Negeri Johor.
- Jalaluddin Rakhmat. (2007). *Dabulukan Akhlak di Atas Fiqh*. Bandung: PT. Mizan.
- Mohamad Shukri Bin Mohamad. (2016). *Penentuan Hukum Terhadap Pembagian Daging Korban Menurut Mazhab Syafie*. Temubual. 20 Disember 2016.
- Muhammad Abu Zuhrah. (t.t). *Tarikh al-Madhabib al-Islamiyyah*. Kaherah: Dar al-Fikr.
- Muhammad Bin Ismail Daud Fatani. (1984). *Matla' al-Badrain Wa Majmak al-Bahrain*. Pattani: Matbaah Bin Halabi.
- Muhammad Ismail Abdullah & Abdul Karim Ali. (2014). *Teori Dan Amalan Tarjih Imam al-Syafie*. Kuala Lumpur: Akademik Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Munib B. Mahmud Syakir. (1998). *al-'Amal Bi al-Ihtiyati Fi al-Fiqh al-Islami*. Riyadh: Dar al-Nafais.
- Raisyūni, Ahmad. (2010). *Madkhal Ilā Maqasid al-Syariab*. Kaherah: Dar al-Kalimah.
- Saadani Man, Abdul Karim Ali, Luqman Abdullah, Rushdi Ramli & Inarah Ahmad Farid. (2009). Kesesuaian Pemikiran Dan Amalan Mazhab Selain Syafi'I Dalam Masyarakat Islam Di Malaysia: Suatu Analisis Awal. *Jurnal Fiqh No.6 (6)*: 21-40.
- Shawky 'Allam. 2011. *Hal Yajuz I'ta Ghair Muslim Min al-Udhiyyah?*. <http://www.dar-alifita.org/ar/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=13021> [1 Ogos 2016].
- Soleh al-Munjid. 2012. *Hal Yajuz I'ta Labmu al-Udhiyyah Lil Jirani Min Ghair al-Muslim*. <https://islamqa.info/ar/180503> [1 Ogos 2016].
- Wan Salim Bin Wan Mohd Noor. (2017). *Penentuan Hukum Terhadap Pembagian Daging Korban Menurut Mazhab Syafie*. Temubual. 19 Januari 2017.
- Zamri Bin Hashim. (2016). *Penentuan Hukum Terhadap Pembagian Daging Korban Menurut Mazhab Syafie*. Temubual. 19 Disember 2016.
- Zulkifli al-Bakri. (2016). *Irsyad al-Fatwa Khas Haji & Korban Siri 4: Hukum Memberi Makan Daging Korban Kepada Non Muslim*. <http://muftiwp.gov.my/ms/artikel/irsyad-fatwa/edisi-haji-korban/1071-irsyad-al-fatwa-khas-haji-korban-siri-4-hukum-memberi-makan-daging-korban-kepada-non-muslim> [3 Oktober 2016].

Impak Negatif Teknologi Moden Dalam Kehidupan Dan Perkembangan Kanak-Kanak Hingga Usia Remaja

(Negative Impact of Modern Technology to the Children's Life and their Development)

Naquiah Nahar

*Universiti Teknologi Malaysia
Corresponding Address: naquiah2@live.utm.my*

Article history

Received: 2017-04-23

Received in revised form: 2017-09-14

Accepted: 2017-10-02

Abstrak

Ledakan teknologi moden telah memberi impak yang amat besar terhadap kehidupan kanak-kanak masa kini hingga usia remaja. Jika 20 tahun lalu, alam kanak-kanak dipenuhi dengan aktiviti bermain di luar rumah, berbasikal dan sebagainya, namun kanak-kanak pada abad ke 21 pula terdedah kepada penggunaan pelbagai peralatan teknologi seperti televisyen, internet, komputer, telefon pintar serta permainan video. Secara purata, kanak-kanak menghabiskan masa selama lapan jam sehari menggunakan peralatan teknologi tersebut, menyebabkan perkembangannya dipengaruhi oleh sumber teknologi yang terdapat dalam kehidupannya. Kajian ini mengupas isu bagaimana ledakan teknologi membawa kesan negatif dalam kehidupan kanak-kanak hingga remaja yang merupakan aset penting kepada masa depan negara. Justeru, objektif kajian ini ialah untuk mengenal pasti kesan negatif penggunaan teknologi moden terhadap perkembangan fizikal, interaksi, dan perkembangan sosial serta perkembangan akademik mereka. Kajian ini berbentuk kajian kepustakaan, kajian komparatif, dan analisis historikal. Jurnal ilmiah, laporan kajian serta tesis yang berkaitan merupakan sumber utama kajian ini. Dapatan menunjukkan bahawa penggunaan teknologi moden yang tidak terkawal telah memberi kesan negatif kepada perkembangan fizikal dan otot, kemahiran interpersonal, serta kemerosotan prestasi akademik. Kajian ini juga mencadangkan beberapa garis panduan kepada ibu bapa untuk mencari penyelesaian terbaik bagi menangani penggunaan teknologi yang tidak terkawal dalam kalangan anak-anak mereka.

Kata kunci: Teknologi moden, Impak negatif, Perkembangan kanak-kanak, Remaja

Abstract

The rise of modern technology has a tremendous impact on the lives of children these days until they reach adolescence. If 20 years ago, children spent their time playing outdoor activities, cycling and so on, 21st century children however, are exposed to the use of various technological devices such as televisions, internet, computers, smart phones, and video games. Children spend about eight hours, on average, consuming these technological devices. As a result, their development is influenced by the technological resources present in their lives. This study examines the issue of how the technology impacts the lives of children negatively until they reach adolescence, as they are important assets to the country's future. Thus, the objective of this study is to identify the negative effects of the use of modern technology to the physical development, interaction and social development as well as their academic progress. This study is a literature study, comparative study, and historical analysis. Scientific journals, research reports, and related thesis are the main sources of this study. The findings indicate that the use of modern technology beyond control has negative impacts on the physical and muscular development, interpersonal skills and academic performance. In addition, this study also suggests some guidelines for parents to find the best solution in dealing with the uncontrolled use of technology among their children.

Keywords: Modern technology, Negative impact, The development of children, Adolescents

1.0 PENGENALAN

Dunia masa kini menyaksikan perubahan dan perkembangan sumber teknologi moden. Pelbagai bentuk inovasi dan ciptaan berteknologi tinggi dihasilkan sehingga memberi impak kepada kepesatan pembangunan teknologi canggih yang membawa dunia ke alaf baru. Kepesatan perkembangan teknologi moden ini telah memberi kesan yang amat besar dan mengubah landskap kehidupan manusia sejagat tanpa mengira peringkat usia. Malah, perkembangan teknologi yang cukup pesat dewasa ini juga menyebabkan sarjana turut memecahkan agihan masyarakat berdasarkan kepada penguasaan teknologi (Che Su & Nan Zakiah, 2014).

Istilah ‘teknologi’ lumrahnya amat sinonim dan berkait rapat dengan rekaan dan *gadget* serta pelbagai peranti yang menggunakan prinsip sains dan proses terkini. Harm-Jan dan Erik (2006) merumuskan bahawa ‘teknologi tinggi’ tidak mempunyai definisi khusus kerana setiap penyelidik mempunyai takrifan yang berbeza dan tidak konsisten antara satu sama lain. Walau bagaimanapun, Collin English Dictionary (2012) telah mendefinisikan ‘*high technology*’ atau ‘teknologi tinggi’ sebagai “*highly sophisticated, often electronic, techniques used in manufacturing and other processes*”, iaitu teknologi yang berasaskan kajian saintifik termaju seperti penggunaan peralatan elektronik yang canggih. Peralatan berteknologi tinggi serta akses internet kini boleh didapati dengan mudah di mana jua kita berada. Inovasi dalam pelbagai sumber teknologi ini dihasilkan sehingga membolehkan komunikasi dan interaksi manusia masa kini lebih pantas serta berupaya melampaui batasan masa dan tempat (Portal Rasmi Arkib Negara Malaysia, 2015). Kajian oleh Kesatuan Telekomunikasi Antarabangsa pada 2013 juga menunjukkan bahawa Malaysia mencatatkan jumlah ‘warga digital’ keempat tertinggi di dunia, dan hampir 75% daripada belia di Malaysia merupakan ‘warga digital’.

2.0 PENYATAAN MASALAH

Teknologi moden serba canggih yang berkembang pesat beberapa tahun kebelakangan ini telah membawa kepada penggunaan pelbagai peralatan elektronik dan peranti secara meluas oleh setiap generasi. Lumrahnya, penerapan nilai-nilai moral dan kemanusiaan dari satu generasi ke generasi berikutnya berlaku melalui hasil didikan daripada ibu bapa, orang dewasa dan guru di sekolah. Namun begitu, kajian Rezki *et. al* (2009) mendapati bahawa kehidupan masa kini telah dipengaruhi oleh teknologi moden dan masyarakat terbudaya dengan media yang mana kebanyakan ideologi budaya dan penerapan nilai diturunkan dari satu generasi ke generasi yang lain melalui media seperti televisyen dan internet. Justeru, kanak-kanak dan remaja juga adalah golongan yang tidak terkecuali daripada merasai tempas ledakan perkembangan teknologi yang telah memberi impak yang amat besar terhadap kehidupan mereka.

Menurut Rowan (2010), secara purata kanak-kanak menghabiskan masa selama lapan jam sehari untuk teknologi hiburan dengan 65% daripadanya mempunyai televisyen di dalam bilik tidur mereka sendiri, dan 50% daripada televisyen di kediaman penduduk. Ditambah pula dengan penggunaan telefon pintar, melayari internet dan media sosial telah menyebabkan berlakunya penuluran pengaruh teknologi dalam kehidupan dan persekitaran sosial sesebuah keluarga. Laporan dalam laman web SC (Symantec Corporation) bertarikh 7 Julai 2010 bertajuk “Laporan Keluarga Norton Online 2010” mendedahkan bahawa kanak-kanak di Malaysia menghabiskan masa melayari internet secara purata selama 19 jam seminggu, sedangkan ibu bapa menyangka anak-anak mereka melayari internet selama 11 jam. Di samping itu, kajian mendapati bahawa sembilan daripada sepuluh kanak-kanak di Malaysia telah terdedah kepada pengalaman negatif semasa melayari internet.

Justeru, fenomena ini secara tidak langsung telah menyebabkan perkembangan kanak-kanak hingga usia remaja telah dipengaruhi oleh pendedahannya kepada sumber teknologi yang terdapat di dalam kehidupan dan persekitarannya. Kepesatan teknologi dalam abad ke-21 ini menyebabkan kanak-kanak terpaksa membesar dalam persekitaran yang mempunyai lambakan kemudahan akses kepada maklumat tanpa sempadan (Miftachul *et al.*, 2017). Kanak-kanak masa kini bergantung kepada teknologi dalam hampir keseluruhan aktiviti termasuk aktiviti bermain mereka, sehinggakan aktiviti permainan berbentuk tradisional di luar rumah seperti batu seremban, galah panjang, konda kondi dan sebagainya telah lenyap diambil alih oleh pelbagai peralatan berteknologi moden.

Cara hidup manusia telah banyak mengalami perubahan, seiring dengan pembangunan teknologi internet (Ahmad Fauzi, Norhasni & Andi, 2014). Kanak-kanak dan remaja masa kini juga mengalami perubahan gaya hidup yang ketara ekoran daripada pengaruh teknologi moden dalam kehidupan mereka. Dalam kepesatan era globalisasi dan teknologi tinggi tanpa sempadan ini, perkembangan kanak-kanak hingga usia remaja amat mudah dipengaruhi oleh agen sosialisasi seperti media. Pengaruh teknologi terhadap perkembangan kanak-kanak turut diperkukuhkan lagi dengan dapatan kajian Zakaria, Ahmad Munawan dan Noranizah (2012) bahawa teknologi moden khususnya media sangat berpengaruh terhadap pendidikan, tingkah laku dan keperibadian kanak-kanak.

Walau bagaimanapun, tidak dapat dinafikan bahawa penggunaan pelbagai peralatan moden seperti internet dapat menyediakan persekitaran sosial yang pantas, mudah, dan bebas kepada sesiapa sahaja termasuklah golongan kanak-kanak dan remaja. Namun, aplikasi internet tanpa kawalan telah mengundang kepada ketagihan dalam kalangan penggunaanya yang sebahagiannya adalah dalam kalangan pelajar sekolah. Kajian Choo *et al.* (2011) yang melibatkan pelbagai peringkat umur juga mendapati bahawa generasi dalam lingkungan umur 18-25 tahun, iaitu golongan remaja lebih berisiko untuk menghadapi masalah ketagihan internet, terutama pelajar universiti dan kolej. Dapatan ini disokong oleh kajian Mohd Aziz Shah, Irna, Wan Rosni *et al.* (2013) yang turut menyatakan bahawa tambah memburukkan keadaan apabila perkhidmatan internet tanpa wayar (wireless) disediakan secara percuma oleh pelbagai pihak dan mudah didapati. Berdasarkan kajian, antara tempat yang mudah mendapat kemudahan internet ialah kafe, restoran, lapangan terbang, hotel, dan pusat membeli belah (Johari & Raja Shahrina, 2012).

Memandangkan internet merupakan sumber teknologi moden paling berpengaruh masa kini berupa rangkaian komputer terbesar di dunia yang membenarkan maklumat secara global dapat dicapai, isu laman web pornografi juga tidak terlepas daripada menjadi tatapan golongan kanak-kanak dan remaja. Menurut Nor Azah (2010), elemen multimedia yang dipersembahkan di laman web pornografi bukan sahaja boleh ditonton oleh golongan kanak-kanak dan remaja tetapi ia juga boleh dimuat turun dengan mudah dan disebarkan dengan pantas melalui emel. Kajian beliau turut menyatakan terdapat lebih kurang 80,000 laman web yang berkait rapat dengan porno telah dihasilkan antara tahun 1999 ke tahun 2000 disebabkan kebanyakan laman web sedemikian boleh diakses dengan percuma.

3.0 OBJEKTIF KAJIAN, SKOP DAN BATASAN KAJIAN

Kajian ini bertujuan untuk mengupas isu bagaimana ledakan teknologi memberi impak yang negatif dalam kehidupan kanak-kanak dan remaja yang merupakan aset penting kepada masa depan negara. Berdasarkan perbincangan latar belakang kajian, maka kajian ini dijalankan untuk mencapai objektif berikut:

1. Mengenal pasti kesan negatif penggunaan teknologi moden terhadap perkembangan fizikal kanak-kanak hingga usia remaja.
2. Mengenal pasti kesan negatif penggunaan teknologi moden terhadap interaksi dan perkembangan sosial kanak-kanak hingga usia remaja.
3. Mengenal pasti kesan penggunaan teknologi moden terhadap perkembangan akademik kanak-kanak hingga usia remaja.

Fokus kajian ini adalah tentang penggunaan peralatan teknologi moden atau teknologi baharu yang berasaskan teknologi digital seperti komputer, televisyen, telefon pintar, internet, dan *gadget*. Kajian ini tidak membincangkan tentang peralatan teknologi moden selain daripada teknologi digital. Batasan perbincangan juga hanya berfokus kepada impak negatif teknologi moden kepada perkembangan kanak-kanak dan remaja. Kelebihan dan kesan positif penggunaan teknologi moden tidak disentuh dalam kajian ini.

4.0 IMPAK NEGATIF TEKNOLOGI MODEN TERHADAP PERKEMBANGAN KANAK-KANAK HINGGA USIA REMAJA

Skop perbincangan berkaitan impak negatif teknologi moden terhadap perkembangan kanak-kanak hingga usia remaja melibatkan tiga aspek utama. Pertama, perkembangan fizikal; kedua, interaksi dan perkembangan sosial; dan ketiga, perkembangan akademik.

4.1 Impak Negatif Teknologi Moden Terhadap Perkembangan Fizikal

Apabila masalah kegemukan atau ‘obesiti epidemik’ dalam kalangan kanak-kanak dan remaja dibincangkan oleh pakar kesihatan di seluruh dunia, adalah amat sukar bagi mereka untuk memisahkan faktor penggunaan *gadget* dan media (khususnya penontonan TV) yang keterlaluan sebagai salah satu daripada penyumbang masalah tersebut. Hidayatul Akmal (2014) dalam penulisannya telah menyatakan bahawa kebanjiran *gadget* telah ‘melenyapkan’ terus aktiviti fizikal kanak-kanak di luar rumah seperti bersukan, selain membataskan komunikasi antara mereka. Menurut Feng (2011), kanak-kanak yang dibenarkan menggunakan *gadget* dalam bilik tidur mempunyai 30% lebih bukti yang mereka mengalami masalah obesiti. Masalah obesiti ini terjadi disebabkan kurangnya aktiviti fizikal dan kardio yang dilakukan oleh mereka semasa menggunakan *gadget* atau media elektronik yang lain. Kanak-kanak dan remaja juga lebih cenderung untuk menjadi tidak produktif atau digelar sebagai ‘*couch potato*’ yang bermaksud selesa duduk dan baring berjam-jam lamanya menggunakan *gadget*, menonton TV dan sebagainya.

Memandangkan aktiviti bermain dengan *gadget* atau menggunakan media elektronik yang dilakukan dalam jangka waktu yang lama, kanak-kanak dan remaja tidak dapat membakar kalori di dalam tubuh mereka seperti kanak-kanak generasi Y atau generasi ‘*The Echo of the Baby Boom*’ (lahir antara 1977-1997) yang banyak menghabiskan masa bermain di taman permainan. Kadar metabolisme mereka juga menurun sewaktu menonton TV, di samping berlakunya peningkatan pengambilan makanan berkalori seperti makanan ringan, minuman berkarbonat dan sebagainya semasa menonton TV atau menggunakan *gadget*. Malah, peningkatan pengambilan makanan berkalori tinggi yang mengundang obesiti juga dikaitkan dengan pengaruh iklan dan pemasaran produk makanan yang ditonton oleh mereka daripada media elektronik. Selain daripada masalah obesiti, kalori yang terkumpul di dalam tubuh boleh menyumbang kepada punca masalah kesihatan yang lain seperti risiko serangan jantung, hipertensi, masalah tekanan darah yang tidak stabil serta diabetes.

Penggunaan peralatan teknologi moden turut memberi impak yang negatif kepada perkembangan saraf motor kanak-kanak. Aktiviti menyentuh skrin tablet, telefon bimbit atau *gadget* yang terlalu kerap menyebabkan kemahiran motor halus, iaitu pergerakan jari mereka kurang berkembang. Menurut Siti Aisyah (2014), satu kajian kesihatan kanak-kanak dari Amerika Syarikat menyatakan bahawa penggunaan *gadget* seperti iPad dan tablet dalam kalangan kanak-kanak yang berumur dua tahun ke atas adalah tidak sesuai kerana boleh melemahkan otot jari dan tangan mereka yang diperlukan untuk menulis. Di samping itu, kanak-kanak yang telah didedahkan dengan penggunaan teknologi moden hanya dapat bermain buih, menyentuh rumput, dan menguli tanah liat hanya di skrin *gadget* tanpa dapat merasa dan menghidu bau bahan yang sebenar. Keadaan ini menyebabkan '*motor skills*' dan '*sensory skills*' kanak-kanak terbantut dan tidak dapat berkembang, sedangkan pergerakan dan pengalaman sebenar amat penting untuk membantu pertumbuhan mereka di samping membina otot yang kuat serta mengenal pasti kebolehan diri sendiri. Ini seterusnya akan memberi kesan kepada perkembangan fizikal mereka apabila meningkat usia remaja.

Penggunaan peralatan teknologi moden seperti bermain *gadget*, melayari internet, media sosial, menonton TV dan sebagainya juga berpotensi untuk mengganggu waktu tidur kanak-kanak dan remaja. Kanak-kanak memerlukan sekurang-kurangnya 12 jam waktu tidur setiap hari untuk memastikan mereka dapat membesar dengan sihat manakala remaja pula memerlukan sekurang-kurangnya 8 jam sehari. Kegilaan atau ketagihan melayari internet dan bermain *gadget* misalnya akan menyebabkan kanak-kanak dan remaja terlalu asyik tanpa mempedulikan waktu tidur mereka. Karow (2014) dalam kajiannya juga mendapati 75% kanak-kanak dari usia 9-10 tahun tidak cukup tidur disebabkan aktiviti penggunaan media. Faktor kekurangan waktu tidur yang cukup boleh mengganggu proses tumbesaran kanak-kanak serta menjejaskan perkembangan fizikal mereka apabila meningkat remaja.

Selain itu, aplikasi *gadget* teknologi juga dilaporkan mengancam kesihatan mata apabila diguna terlalu lama pada jarak dekat. Menurut Noraziah dan Fazliatun (2014), kajian di Asia Timur, Singapura dan Taiwan mendapati kanak-kanak yang mengalami masalah rabun meningkat sehingga 85%. Kanak-kanak dan remaja berdepan dengan risiko mengalami rabun silau atau '*astigmatism*' yang berpunca daripada berubahnya titik fokus mata kesan daripada postur yang salah. Tambah memburukkan keadaan apabila tabiat bermain *gadget* lazimnya dalam keadaan berbaring, mengiring atau meniarap dalam tempoh masa yang lama juga merupakan faktor utama penyumbang masalah rabun silau. Isu kanak-kanak rabun juga telah meningkat daripada 25% kepada 41.6% di Amerika Syarikat (Noraziah & Fazliaton, 2014). Malah, WHO menganggarkan seorang kanak-kanak dilaporkan buta pada setiap 5 saat dan lebih 7 juta orang mengalami kebutaan setiap tahun. Walaupun fakta ini agak menakutkan, ia jelas memberi peringatan kepada kita semua agar tidak menggunakan *gadget* teknologi secara berlebihan atau melampau demi memastikan aset paling berharga bagi seorang manusia, iaitu mata terpelihara dengan baik.

4.2 Impak Negatif Teknologi Moden Terhadap Interaksi Dan Perkembangan Sosial

Interaksi sosial memainkan peranan yang penting dalam sesebuah organisasi. Kepentingan interaksi adalah sebagai penyalur dan perkongsian maklumat antara sesama manusia yang menjadi wadah kepada proses sosialisasi serta pendidikan yang dilalui oleh seseorang kanak-kanak dan remaja sehinggalah membawa kepada peringkat dewasa. Berdasarkan pernyataan Fauziah Hanim (2013), antara keburukan teknologi maklumat terhadap kanak-kanak dan remaja

ialah menghalang kecergasan interpersonal, iaitu hubungan sesama manusia dan menyebabkan kurangnya komunikasi dengan orang di sekeliling. Keasyikan kepada melayari internet, menonton televisyen, menggunakan *gadget* dan pelbagai sumber teknologi moden yang lain menyebabkan kanak-kanak dan remaja kurang berinteraksi dengan orang lain dan bersikap 'introvert'.

Menurut Yong (2011) pula, keasyikan melayari internet di Malaysia yang menyebabkan sindrom ketagihan wajar dikaji secara terperinci dalam bidang psikologi patologi, iaitu kajian berkaitan dengan kesihatan mental. Hal ini demikian kerana beliau mendapati wujudnya dari masa ke masa peningkatan penggunaan internet secara berlebihan yang mengundang gejala kemurungan dan mengakibatkan masalah dalam perhubungan sosial. Impak daripada peningkatan melayari internet secara melampau, kesejahteraan subjektif golongan remaja turut terjejas kerana ramai remaja yang kelihatan aktif dalam dunia siber tetapi dalam dunia realiti remaja tersebut adalah pendiam.

Kajian tentang masalah sindrom ketagihan internet ini disokong oleh kajian Johari dan Raja Shahrina (2012) yang mendapati tahap penggunaan internet remaja semakin tinggi dari masa ke masa berbanding kajian-kajian yang telah dijalankan sebelumnya. Dapatan kajian mereka mencatatkan peningkatan daripada hanya dua pelajar daripada 149 sampel yang dikesan menghadapi ketagihan internet pada tahun 2010 meningkat kepada 20 orang pada tahun 2012. Small dan Vorgan (2008) pula menyatakan bahawa anak-anak yang menghabiskan terlalu banyak waktu dengan teknologi akan mengurangi interaksi dan mengganggu keterampilan komunikasi. Ini adalah kerana kanak-kanak dan remaja menghabiskan masa menggunakan peralatan teknologi moden hanya secara bersendirian tanpa penglibatan individu lain bersama mereka. Natiujahnya, komunikasi dan aktiviti interaksi sosial mereka dengan orang sekeliling menjadi sangat terbatas, sedangkan kemahiran komunikasi pada usia kanak-kanak sangat penting bagi membangunkan kemahiran sosial mereka seperti memerhati, mendengar, dan berbual dengan orang lain.

Masalah perkembangan sosial kanak-kanak dan remaja tidak hanya terbatas kepada interaksi mereka dengan rakan sebaya, malah pengaruh teknologi moden juga turut memberi impak yang negatif terhadap komunikasi dan hubungan sosial mereka dengan ibu bapa. Jika dahulu secara tradisinya interaksi ibu bapa-anak berlaku secara bersemuka, tetapi kini pelbagai saluran komunikasi teknologi moden telah mengambil alih corak interaksi dalam kalangan ahli keluarga. Kanak-kanak dan remaja masa kini telah kurang berkomunikasi dengan ibu bapa dan orang yang lebih dewasa kerana keasyikan mereka melayari internet, bermain gajet dan sebagainya. Mereka juga lebih selesa berinteraksi dengan ibu bapa melalui medium teknologi moden. Kepesatan teknologi moden dalam bidang komunikasi telah melebarkan jurang interaksi antara kanak-kanak dan remaja dengan ibu bapa menyebabkan tiada rangsangan perbualan antara orang dewasa dan kanak-kanak. Hal ini amat bertentangan dengan nilai-nilai kekeluargaan dalam masyarakat kerana interaktiviti teknologi sama sekali tidak boleh menggantikan interaksi sesama manusia.

Penyataan ini juga bertepatan dengan kajian Mariani (2011) yang mendapati bahawa tumpuan terlalu lama terhadap internet juga hanya akan menyebabkan anak-anak lebih suka menyendiri. Kanak-kanak yang telah dibiasakan bermain seorang diri dengan sumber teknologi moden dan kurang terdedah kepada interaksi sosial dalam masyarakat ini pula berpotensi untuk menghadapi masalah pertuturan atau 'oral motor'. Keadaan ini berlaku kerana lazimnya bahasa atau percakapan akan tercetus apabila ada ruang untuk berinteraksi antara seorang dengan yang lain dalam konteks sosial. Di samping itu, ia juga mempunyai kaitan yang amat rapat dengan keupayaan kanak-kanak berfikir dan menguasai perbendaharaan kata. Justeru, kanak-kanak yang terdedah dengan penggunaan peralatan teknologi moden akan mempengaruhi kemahiran 'oral

motor' mereka menyebabkan berlakunya masalah lambat bertutur dan seterusnya akan memberi kesan kepada interaksi sosial apabila mereka meningkat remaja.

Perkembangan sosial kanak-kanak juga merupakan suatu proses perkembangan yang membolehkan kanak-kanak berinteraksi dengan orang lain mengikut cara yang boleh diterima oleh sesuatu masyarakat atau budaya. Perkara utama bagi perkembangan sosial seseorang individu itu bermula daripada pembentukan asasnya semasa kanak-kanak bagi menentukan corak aspek sosialisasi terbentuk dengan baik sewaktu meniti usia remaja sehingga dewasa. Namun, pengaruh teknologi moden dalam kehidupan individu seawal usia kanak-kanak telah menyumbang kepada kepincangan pembentukan sosio emosi kanak-kanak. Mariani (2011) juga menegaskan bahawa internet sebagai contoh mendorong kanak-kanak bersifat individualistik dan tidak mahu mengalah. Kanak-kanak dan remaja yang telah disogokkan dengan aplikasi teknologi moden sedari kecil lebih cenderung kepada sifat mementingkan diri sendiri dan hanya memikirkan bagaimana mereka dapat menang sahaja. Sekiranya keperibadian yang sebegini diadaptasi dalam kehidupan seharian contohnya di taska atau sekolah, maka kanak-kanak tersebut tidak akan mahu berkongsi barang permainan atau peralatan sekolah dengan rakan sekelas mereka. Mereka juga akan sukar untuk menerima realiti kekalahan atau kegagalan sekiranya menyertai sesuatu pertandingan dan akan cuba mendominasi pertandingan tersebut tanpa rasa ingin kalah.

Di samping itu, penggunaan sumber teknologi moden seperti media khususnya internet dan televisyen merupakan agen sosial yang amat berpengaruh dalam kehidupan kanak-kanak dan remaja. Televisyen juga dikatakan berjaya berperanan sebagai fungsi sosialisasi media kerana ia membolehkan kanak-kanak dan remaja menyesuaikan diri dalam masyarakat setelah mempelajari tingkah laku yang sesuai. Namun begitu, peranan media sebagai agen sosialisasi boleh dilihat dari aspek kesan langsung dan tidak langsung hasil daripada pemaparan nilai-nilai sosial secara pasif (Wan Anita & Azizah, 2013). Kajian Wan Anita & Azizah (2013) turut menyatakan bahawa ahli sains sosial telah banyak mengkaji hubungan antara pendedahan kepada program berunsur ganas dan tingkah laku agresif dalam kalangan kanak-kanak. Menurut Anderson (2002), teori Model General Aggression (GAM) menyatakan bahawa kanak-kanak dan remaja mempelajari "skrip" keganasan melalui pendedahan kepada media yang mempunyai unsur ganas. Pendedahan kepada mesej secara berulang dan interaksi yang berlaku dalam persekitaran mikro menyebabkan tingkah laku yang agresif dipelajari. Tingkah laku agresif ini pula seterusnya diadaptasi oleh kanak-kanak dan remaja ke dalam persekitaran hubungan sosial dalam kehidupan mereka.

Vasan (2010) dalam kajiannya turut mengakui bahawa media seperti internet, televisyen, majalah dan surat khabar memberi pengaruh terhadap perkembangan remaja. Babak ganas dan aksi yang tidak bermoral yang ditonton oleh kanak-kanak dan remaja melalui media menjadikan jiwa mereka menjadi rakus dan keras, seterusnya aksi ganas tersebut mereka adaptasikan dalam tingkah laku seharian yang menyebabkan berlakunya masalah dalam konteks hubungan sosial mereka dengan masyarakat sekeliling. Isu pengaruh media yang berunsur agresif ini turut disentuh oleh Azizi, Goh dan Halimah *et. al* (2014) yang menegaskan bahawa media massa menjadi antara punca kegiatan jenayah dalam kalangan kanak-kanak dan remaja. Dapatan kajian mereka menunjukkan min keseluruhan bagi item 'Kesan media berunsur negatif' ialah 2.80 dan sisihan piawai sebanyak 1.01. Ini menunjukkan bahawa kesan-kesan menonton media berunsur negatif adalah pada tahap sederhana. Namun, jika ia tidak dibendung daripada awal maka tidak mustahil ia akan menjadi barah dalam masyarakat khususnya bagi golongan kanak-kanak dan remaja.

Begitu juga dengan kajian Norhayati dan Suriati (2015) yang menyatakan bahawa di sebalik keseronokan kanak-kanak dan remaja melayari media sosial, wujud satu cabaran, iaitu berkaitan dengan sebaran atau minat remaja terhadap perkara yang bernilai negatif dalam masyarakat. Ini jelas menunjukkan bahawa penggunaan teknologi moden dalam bentuk media, *gadget* dan sebagainya mempunyai pengaruh yang amat besar dalam interaksi dan perkembangan sosial kanak-kanak serta remaja.

4.3 Impak Negatif Teknologi Moden Terhadap Perkembangan Akademik

Tahap keintelektualan golongan kanak-kanak dan remaja akan menentukan maju mundurnya sesebuah negara pada masa hadapan. Negara yang mewarisi golongan generasi muda berpendidikan rendah akan menghadapi masalah untuk membangunkan negara di mata dunia. Justeru, banyak kajian telah dijalankan dari masa ke masa untuk mengkaji sejauh mana faktor penggunaan teknologi moden seperti media sosial, *gadget*, televisyen dan sebagainya mempengaruhi kemerosotan pencapaian akademik pelajar masa kini.

Menurut Holden (2001), pelajar masa kini lebih gemar menghabiskan masa berjam-jam di hadapan komputer, semata-mata untuk mencari kepuasan diri dengan melayari internet. Menurut beliau lagi, sekiranya tidak dikawal dengan baik ia akan menjadi masalah besar kepada sistem pendidikan. Ini adalah disebabkan oleh obsesi kanak-kanak dan remaja khususnya terhadap internet dan media sosial telah mendorong mereka menghabiskan masa di kafe siber. Amat malang sekali apabila pelajar sekolah yang sepatutnya berada di sekolah untuk mengikuti pembelajaran sanggup ponteng sekolah semata-mata untuk aktiviti seperti 3G, *chatting*, permainan video dan pelbagai lagi aktiviti yang tidak bermanfaat. Apabila mereka tidak hadir ke sekolah, mereka akan tercicir daripada mengikuti pelajaran dan menyebabkan prestasi pencapaian akademik juga terjejas. Hal ini menunjukkan bahawa penggunaan teknologi moden seperti internet secara tidak sihat mampu memberi kesan sosial dan akademik kepada pengguna, terutamanya kepada pelajar sekolah yang terdiri daripada kanak-kanak dan remaja. Seiring dengan kajian Austin dan Totaro (2011) ke atas 10,170 orang pelajar berumur antara 13-17 tahun di Amerika Syarikat, mendapati bahawa penggunaan internet yang berlebihan akan meningkatkan gejala tidak hadir ke sekolah bagi pelajar sekolah menengah, seterusnya menyebabkan perkembangan akademik mereka juga terjejas.

Tahap kognitif dan perkembangan akademik kanak-kanak serta remaja juga amat dipengaruhi oleh perkembangan otak mereka. Menurut Christakis (2011), pada usia 0-2 tahun, saiz otak kanak-kanak akan membesar tiga kali ganda dan terus berkembang hingga berusia 21 tahun. Pada 5 tahun pertama dalam hidup kanak-kanak, otaknya berkembang dengan sangat pesat. Perkembangan awal otak ditentukan oleh jumlah rangsangannya terhadap alam sekitar. Walau bagaimanapun, pendedahan keterlaluan kepada teknologi moden seperti telefon bimbit, internet, televisyen atau iPad memberi implikasi yang negatif terhadap rangsangan otak seorang kanak-kanak. Menurut Small (2008) dan Pagini (2010), rangsangan kepada otak yang sedang berkembang telah dibuktikan berkait rapat dengan kekurangan fungsi dan perhatian dalam melakukan sesuatu, kognitif lembap, pembelajaran terjejas, peningkatan kepada perlakuan mengikut emosi dan kurang kebolehan untuk mengawal selia diri. Oleh itu, pendedahan kanak-kanak terhadap teknologi moden mengganggu perkembangan otak dan tumbesaran otaknya dan mengakibatkan perkembangan akademiknya turut terganggu.

Malah, hasil kajian Singman (2012) juga turut mendapati bahawa pendedahan yang keterlaluan kepada skrin peralatan *gadget* boleh menyebabkan gangguan kepada kesihatan mental

kerana kanak-kanak adalah lebih sensitif kepada pelbagai agen berbanding orang dewasa disebabkan otak dan sistem imuniti mereka sedang berkembang. Pengeluaran radiasi dari telefon bimbit dan kebanyakan *gadget* tanpa wayar mengakibatkan gangguan pada pertumbuhan otak kanak-kanak yang mempengaruhi keupayaan otak untuk menerima pembelajaran, di samping lebih berisiko untuk kategori 2B iaitu agen kanser berkemungkinan. Berdasarkan kajian ini, jelas menunjukkan bahawa pengeluaran radiasi dari penggunaan melampau telefon bimbit dan *gadget* akan mempengaruhi pencapaian kanak-kanak dari sudut perkembangan akademik mereka.

Walau bagaimanapun, kajian Dr Anthony Miller dari Sekolah Kesihatan Orang Ramai Toronto pada Disember 2013 telah mengesyorkan supaya dilakukan pertimbangan supaya pendedahan frekuensi radio patut diklasifikasikan semula sebagai 2A iaitu agen kanser yang berkemungkinan besar. Ini adalah kerana pengeluaran radiasi mengakibatkan risiko kepada perkembangan otak kanak-kanak berbanding orang dewasa yang akan menjejaskan keupayaan otak mereka untuk menerima pembelajaran. Tambahan pula, aktiviti menggunakan *gadget* yang keterlaluan dalam kalangan kanak-kanak dan remaja menyebabkan pergerakan mereka sangat terbatas. Kurangnya pergerakan anggota badan semasa menggunakan *gadget* berisiko menyebabkan perkembangan mereka terbantut, seterusnya memberi impak negatif terhadap pencapaian akademik dan literasi (Sundus, 2018).

Perkara ini disebabkan oleh aktiviti tangan mereka yang menggunakan skrin sesentuh tidak dapat membina otot yang diperlukan untuk menulis. Otot-otot tangan mereka menjadi lemah kerana tiada latihan dan rangsangan motor serta aktiviti menulis menggunakan pensel di atas kertas. Kanak-kanak yang terdedah dengan penggunaan *gadget* secara keterlaluan ini hanya setakat melakukan aktiviti menyentuh dan meleretkan jari mereka di atas skrin, menyebabkan tiada rangsangan untuk melatih otot mereka menggenggam pensel sebagai permulaan persediaan untuk menulis. Ini menyebabkan mereka lambat untuk membina kemahiran menulis, seterusnya menyebabkan mereka lambat menguasai kemahiran dalam pembelajaran mereka dan mengganggu perkembangan akademik mereka.

5.0 CADANGAN PENAMBAHBAIKAN

Peranan ibu bapa era globalisasi ini bertambah sukar rentetan daripada ledakan revolusi teknologi yang tidak pernah padam. Dalam keterpaksaan, ibu bapa harus akur dengan realiti bahawa anak-anak masa kini berkembang lebih pantas berbanding anak-anak pada era sebelumnya, tanpa menafikan bahawa perkembangan zaman kanak-kanak dan remaja merupakan fasa yang amat penting dalam kehidupan mereka. Justeru, ibu bapa harus berperanan lebih proaktif dalam menangani isu dalam era 'super-wayar' ini dengan sentiasa berada selangkah di hadapan menghadapi ledakan teknologi dalam kehidupan anak-anak.

Pengurusan dan penggunaan media di dalam rumah menuntut kebijaksanaan ibu bapa untuk menanganinya (Wan Anita & Azizah, 2013). Kita tidak mampu untuk menghalang ledakan teknologi, namun terdapat mekanisme tertentu yang boleh menjadi panduan kepada ibu bapa untuk menangani dan mengurus penggunaan teknologi dalam kalangan kanak-kanak dan remaja dengan bijak. Pada masa kini, terdapat laman web tertentu yang boleh diakses oleh ibu bapa untuk mendapatkan panduan cara mengurus penggunaan teknologi moden khususnya media di rumah.

Antara laman web yang disyorkan untuk ibu bapa mengaksesnya ialah <http://www.unicef.org/malaysia> yang merupakan gabungan kerjasama antara tiga organisasi utama,

iaitu Digi, Unicef dan Telenor Group. Laman web ini memperkenalkan ibu bapa tentang apakah itu internet, cara menggunakan internet dengan betul, sebab mengapa perlu berbincang tentang internet dengan anak-anak, senarai aplikasi dan laman web popular di internet yang perlu diketahui oleh ibu bapa, tip memulakan perbincangan dengan anak-anak, dan cara mendidik diri tentang keselamatan amalan internet.

Menyentuh tentang kepesatan era digital, jelas sekali yang berada di hadapan ialah golongan kanak-kanak dan remaja. Namun, sebagai ibu bapa, tanggungjawab secara mutlak adalah terletak di bahu mereka untuk memastikan anak-anak sentiasa berada di landasan yang betul dan menimba pengalaman dalam talian yang membina sepanjang langkah mereka menuju ke alam dewasa. Ibu bapa seharusnya memantau aktiviti atas talian anak-anak mereka dengan menghadkan tempoh masa untuk mereka berbual, bermain dan bersosial atas talian. Selain itu, penggunaan komputer, *gadget* atau telefon bimbit anak-anak juga harus dihadkan dan dipantau bagi memastikan penggunaan tersebut hanya untuk aktiviti pembelajaran atau aktiviti yang berfaedah sahaja. Ibu bapa berhak untuk mengetahui butir-butir dan perincian semua akaun dalam talian anak-anak mereka. Sikap tegas terhadap anak-anak juga adalah perlu dengan meminta mereka menunjukkan laman web yang sering mereka lawati bagi memastikan anak-anak tidak terlibat dengan elemen-elemen multimedia yang mendedahkan mereka kepada laman web yang tidak sihat yang mengundang permasalahan dalam konteks perkembangan sosial mereka.

Ibu bapa juga harus bijak bermain psikologi dengan anak-anak dengan saling berbual dan bertanyakan soalan tentang teknologi. Adalah amat digalakkan bagi ibu bapa berkomunikasi secara terbuka dengan anak-anak dengan mengekalkan nada yang positif dan meyakinkan agar dapat meraih kepercayaan mereka untuk terus berbual tidak kira tentang perkara baik atau buruk. Jika anak-anak bercerita tentang laman web yang tidak sepatutnya mereka lawati, ibu bapa disarankan agar tidak keterlaluan dalam menghukum atau memarahi demi membentuk keyakinan dan kepercayaan dalam jiwa anak-anak agar terus berbincang mengenainya pada masa akan datang. Adalah memadai dengan menasihati dan memberikan peringatan di samping membuat pemeriksaan ke atas akaun talian anak-anak dari masa ke masa. Dengan cara ini akan membantu perkembangan sosial bagi mengelakkan mereka daripada menyendiri dan kurang berkomunikasi dengan orang di sekeliling khususnya ibu bapa.

Bagi menjamin perkembangan anak-anak dan remaja seimbang dari segi jasmani, intelek, emosi, dan sosial, ibu bapa harus memastikan juga keseimbangan antara penggunaan teknologi moden dengan aktiviti-aktiviti lain yang berbentuk riadah dan aktiviti di luar rumah. Aktiviti berbentuk riadah dan aktiviti luar rumah dapat membina otot-otot mereka agar menjamin perkembangan fizikal mereka berkembang dengan baik serta membekalkan mereka dengan pengalaman kehidupan yang sebenar. Di samping itu, aktiviti riadah, mempunyai hobi tertentu dan bermain di luar rumah dapat mengurangkan risiko obesiti dalam kalangan kanak-kanak dan remaja. Dedahkan anak-anak dengan aktiviti yang memerlukan pergerakan yang banyak agar masalah obesiti dapat diatasi seterusnya menghindarkan mereka daripada risiko penyakit kronik seperti serangan jantung, hipertensi dan diabetes pada usia muda.

Di samping itu, elakkan daripada membiarkan anak-anak terlalu leka menggunakan peralatan teknologi moden sama ada *gadget*, internet, telefon bimbit, televisyen dan sebagainya melebihi daripada masa yang sepatutnya untuk mengelakkan ketagihan. Ibu bapa disarankan agar menyusun jadual menonton televisyen serta memastikan *gadget* anak-anak berada dalam simpanan ibu bapa, bukannya membiarkan anak-anak menyimpan sendiri *gadget* mereka. Beri *gadget* pada waktu yang sesuai dan ambil semula selepas jangka waktu tertentu setelah mereka

menggunakannya. Menghadkan penggunaan teknologi moden dapat memastikan anak-anak dapat menumpukan lebih perhatian kepada pembelajaran, seterusnya membantu meningkatkan pencapaian akademik mereka.

Lokasi televisyen juga tidak harus dipandang ringan kerana ia menyumbang kepada faktor penggunaan media yang tidak terkawal. Televisyen di sesebuah rumah haruslah diletakkan di ruangan keluarga di mana seluruh ahli keluarga dapat menonton bersama pada waktu yang sama agar ibu bapa mudah mengawal kesesuaian program yang ditonton oleh anak-anak mereka. Meletakkan televisyen di dalam bilik anak-anak adalah tindakan yang kurang bijak kerana ia menyukarkan pengawasan dan menyumbang risiko anak-anak kurang tidur yang menjadi punca kemerosotan pencapaian akademik mereka.

6.0 PENUTUP

Kepesatan teknologi akan terus berkembang seiring dengan peredaran waktu. Teknologi adalah perkara yang tidak mampu kita halang atau kekang perkembangannya. Menidakkan teknologi moden dalam kehidupan kanak-kanak dan remaja bererti ‘membunuh’ perkembangannya dalam era digital serta globalisasi. Justeru, sokongan dan kerjasama daripada semua pihak amat diperlukan bagi memastikan perkembangan mereka dalam persekitaran yang sihat dan selamat. Selain ibu bapa, peranan dan tanggungjawab ini juga tidak terkecuali kepada pihak kerajaan selaku pembina dasar, pihak sekolah, komuniti sesebuah tempat, masyarakat sekeliling dan pihak yang terlibat secara langsung mencipta dan merancang teknologi. Semua pihak harus menggalas tanggungjawab untuk memastikan kanak-kanak dan remaja memperoleh manfaat daripada kebanjiran sumber teknologi yang ada di segenap persekitaran kehidupan mereka. Oleh yang demikian, semua pihak diharapkan dapat memainkan peranan masing-masing dan memberikan sumbangan dalam konteks perkembangan kanak-kanak serta remaja yang merupakan aset penting dan bakal mewarisi masa depan negara.

Rujukan

- Ahmad Fauzi Mohd Ayub, Norhasni Zainal Abidin & Andi Suwirta. (2014). Hubungan Antara penggunaan internet bermasalah umum dan kesunyian dalam kalangan pelajar sekolah menengah. *Jurnal Kajian Pendidikan*, 4(2), 189-200.
- Anderson, C.A. & Dill, K.E. (2000). Video games and aggressive thoughts, feelings and behavior in the laboratory and in life. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol.78, No.4, 772-790.
- Austin, W.A. & Totaro, M.W. (2011). ‘Gender differences in the effects of internet usage on high school absenteeism’. *Journal of Socio-Economics*, 40, 192-198.
- Azizi Yahaya, Gooh, M.L., Halimah Ma’alip *et. al.* (2014). Pengaruh media berunsur agresif dan kesannya terhadap tingkah laku pelajar di sekolah menengah. *National Action Research Conference 2014*, Official Conference Proceeding, Melaka, 25-26 Jun 2014.
- Che Su Mustaffa & Nan Zakiah Megat Ibrahim. (2014). Persepsi dan penggunaan media sosial dari perspektif ibu bapa: Satu Analisis Kualitatif. *Malaysian Journal of Communication*, Jilid 30 (Special Issue) 2014, 43-74.
- Child Development. (2008). Dalam *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Retrieved from <http://encyclopedia.com>.
- Christakis, D.A. (2011). The effects of fast-paced cartoons. *Journal of Pediatrics*. 128(4), 1-3.

- Collins English Dictionary. (2012). Digital Edition © William Collins Sons & Co. Ltd.
- Digital Technology. (2003). Dalam *Dictionary of American History*. Retrieved from <http://www.encyclopedia.com>.
- Fauziah Hanim Jalal. (2013). *Kesan ICT terhadap kesejahteraan kanak-kanak*. Ceramah Keibubapaan, 29 November 2013. Universiti Pendidikan Sultan Idris, Tanjung Malim.
- Feng, D. (2011). Effects of TV in the bedroom on young Hispanic children. *American Journal of Health Promotion*. 2011 May-Jun. 25(5), 310-8.
- Harm-Jan Steenhuis & Erik J. de Bruijn. (2006). High technology revisited: Definition and position. *International Conference on Management of Innovation and Technology*. 1080-1084.
- Hidayatul Akmal Ahmad. (2014). Makanan penentu perkembangan fizikal dan mental. *Harian Metro*. Retrieved from <http://www1.hmetro.com.my/node/14349>.
- Holden, C. (2001). "Behavioral addictions: Do they exist?". *Science Journal*, 294(5544), 980-982.
- International Federation of Library Associations and Institutions. (2008). Garis Panduan Perkhidmatan Perpustakaan untuk Remaja. *Laporan Profesional IFLA*, No 107.
- Johari Hassan & Raja Shahrina. (2012). Ketagihan penggunaan internet di kalangan remaja sekolah tingkatan 4 di bandaraya Johor Bahru. *Journal of Technical, Vocational & Engineering Education*, Vol. 6, 23-43.
- Karow, E. (2014). Childhood Cognitive Development & Media Use. Retrieved from <http://www.oakhall.org/>.
- Mariani Md Nor. (2011). "60,000 pelajar kita ketagih FB". *Berita Harian*. Retrieved from http://www.bharian.com.my/bharian/articles/60_000pelajarkitaketagihFB/Article.
- Miftachul Huda, Kamarul Azmi Jasmi, Aminudin Hehsan, Ismail Mustari *et al.* (2017). Empowering Children with Adaptive Technology Skills: Careful Engagement in the Digital Information Age. *International Electronic Journal of Elementary Education*, 9(3), 693-708.
- Mohd Aziz Shah Mohamed Arip, Irna Ab Latif, Wan Rosni Wan Mamat *et al.* (2013). Strategi menangani ketagihan penggunaan facebook dalam kalangan pelajar sekolah menengah: Satu kajian kes. *Jurnal Personalia Pelajar*, 16 (2013), 93-103.
- Nor Azah Abdul Aziz. (2010). Internet, laman web porno dan kaedah psikospiritual Islam dalam menangani keruntuhan akhlak remaja pelayar laman web pornografi. *Jurnal Usuludin*, Bil 29(2010), 147-169.
- Noraziah Ali & Fazliatun Sahdan. (2014). *Implikasi penggunaan melampaui gajet teknologi dan media sosial ke atas kesihatan*. Buletin Persatuan Wanita UKM. Bil 69.
- Norhayati Mat Ghani & Suriati Ghazali. (2015). Tindak balas pengguna you tube terhadap kes buli dalam kalangan remaja di Malaysia. *Jurnal Sains Humanika*. 6:1 (2015), 9-17.
- Portal Rasmi Arkib Negara Malaysia. Kementerian Pelancongan dan Kebudayaan Malaysia. (2015). *Perkembangan Telekomunikasi Negara*.
- Rezki Perdani Sawai, Salhah Abdullah, Dini Farhana Baharudin *et. al.* (2009). Penerapan nilai-nilai Islam melalui penggunaan media dalam pendidikan. *Kertas Kerja Seminar Kebangsaan Media dan Pemikiran Islam (MIST 2009)*. 21-22 Julai. Hotel Equatorial, Bangi.
- Rowan, C. (2010). *The Impact of Technology on Child Sensory and Motor Development*. OTLine. British Columbia Society of Occupational Therapists.
- Singman, A. (2012). The impact of screen media on children: a eurovision for parliament. *Improving the Quality of Childhood in Europe*. 2,88-121. Retrieved from: <https://www.steinereducation.edu>.

- Siti Aisyah Yusoff. (2014). Gadget ibarat pengasuh kedua. *Utusan Online*. Retrieved from http://ww1.utusan.com.my/utusan/Keluarga/20140102/ke_01/Gajetibaratpengasuhkedua#ixzz41AckyRlb © Utusan Melayu (M) Bhd.
- Small, G. & Vorgan, G. (2008). *Surviving the technological alteration of the modern mind*. New York: HarperCollins, 25.
- Sundus, M. (2018). The Impact of Using Gadgets on Children. *Journal of Depression and Anxiety*. 7(1), 1-3.
- Symantec Corporation. (2010). Norton online family report 2010: Reveals 87 percent of Malaysian kids have had a negative online experience. *Norton Online Family Report*. Retrieved from http://www.symantec.com/en/my/about/news/release/article.jsp?prid=20100707_01.
- Vasan. (2010). Films and TV: Viewing Patterns and Influence on Behaviors of College Students. Dalam *Health and Innovation Fellowship Programme Working Paper*, No.13, Population Council, New Delhi.
- Wan Anita Wan Abas & Azizah Hamzah. (2013). Media dalam kehidupan dan perkembangan kanak-kanak. *Jurnal Pengajian Media Malaysia*, Vol. 15, Bil. 2, 2013, 27-39.
- Yong, S.Q. (2011). *A study of internet addiction among students of Sekolah Menengah Jenis Kebangsaan Pei Yuan, Kampar*. (Tesis Sarjana Tidak Diterbitkan). Universiti Tuanku Abdul Rahman, Kampar.
- Zakaria Stapa, Ahmad Munawan Ismail & Noranizah Yusuf. (2012). Faktor persekitaran sosial dan hubungannya dengan pembentukan jati diri. *Jurnal Hadhari Special Edition (2012)*, 155-172. Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

Pengalaman Toleransi Beragama Belia Pelbagai Etnik

(Religious Tolerance Experience Among Multiethnic Youth)

Khadijah Muda^{a,*}, Khairul Anwar Mastor^a, Fazilah Idris^b.

^a Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia

^b Pusat Citra Universiti, Universiti Kebangsaan Malaysia

*Corresponding author: kay_yutaka@yahoo.com

Article history

Received: 2017-04-13

Received in revised form: 2017-07-12

Accepted: 2017-07-12

Abstrak

Artikel ini membentangkan tentang pengalaman belia terhadap toleransi beragama di Malaysia. Sampel kajian terdiri daripada 500 orang responden yang berusia antara 15 hingga 24 tahun. Pemilihan sampel dilakukan secara rawak berstrata iaitu tiga kaum utama dipilih dari lima buah negeri. Soal selidik toleransi sosio agama Ahmad Tarmizi (2010) digunakan sebagai instrumen kajian. Data dianalisis menggunakan perisian SPSS 22.0 secara deskriptif. Hasil kajian menunjukkan bahawa pengalaman toleransi agama responden adalah pada tahap yang sederhana iaitu kerap dilayan baik oleh mereka yang berbeza agama dan kadang-kadang menerima jemputan untuk majlis kahwin, rumah terbuka dan diberitahu jika ada kematian oleh kenalan yang berbeza agama. Ini menunjukkan bahawa pengalaman responden terhadap toleransi agama adalah pada tahap yang baik dan kebanyakan daripada mereka hidup dalam masyarakat yang bertoleransi.

Kata kunci: Pengalaman; Belia; Malaysia dan Toleransi agama

Abstract

This article presents youth experience towards religious tolerance in Malaysia. The sample consists of 500 respondents aged between 15 and 24 years old. The selection is done by a stratified-random sampling of three main races selected from five different states. The questionnaire of socio-religious tolerance by Ahmad Tarmizi (2010) is used as research instrument. The data are analysed descriptively using SPSS 22.0. The findings show that the experience of respondents' religious tolerance is at a medium level, which is they often well-served by different religious people and sometimes receiving invitations for weddings, open houses and being told if there is death by different religious contacts. This indicates that the respondents' experience of religious tolerance is at a good level and most of them live in a tolerant society.

Keywords: Experience; Youth; Malaysia and Religious tolerance

1.0 PENGENALAN

Toleransi merupakan satu tindakan yang dilakukan tanpa paksaan dan dipamerkan melalui sikap, pendapat, tingkah laku dan kepercayaan (Adeney 1926; Ferrar 1976). Toleransi beragama adalah nilai saling menghormati antara penganut-penganut agama lain dan sikap yang membenarkan dan menerima perbezaan agama untuk diamalkan dalam masyarakat majmuk tanpa diskriminasi dan prasangka (Roni Ismail, 2012; Ahmad Tarmizi et al, 2013). Menurut definisi ini, penyelidik merumuskan bahawa toleransi beragama ialah nilai dan sikap menghormati kepercayaan dan amalan agama-agama lain yang tidak bercanggah dengan norma-norma masyarakat. Walau bagaimanapun, ini tidak bermakna bahawa setiap orang perlu untuk mengakui kebenaran doktrin dan falsafah yang terkandung dalam ajaran agama-agama lain (Khadijah & Mohd Herzali, 2008).

Toleransi beragama adalah satu topik yang universal yang sering diperkatakan, namun masih banyak yang perlu dibincangkan bagi mewujudkan dunia yang harmoni (Ahmad Tarmizi & Sarjit S. Gill, 2012; Mohd Roslan, 2011). Ulasan lanjut mengenai kajian akademik mendapati bahawa banyak penyelidikan mengenai hubungan toleransi agama dalam masyarakat telah dilakukan. Walau bagaimana pun, kajian mengenai pengalaman terhadap toleransi beragama secara kuantitatif masih kurang diterbitkan. Justeru, penyelidik ingin memfokuskan perbincangan artikel ini kepada pengalaman toleransi beragama belia pelbagai etnik di Malaysia.

2.0 TOLERANSI BERAGAMA DI MALAYSIA

Toleransi beragama adalah asas kepada keharmonian negara dan ketiadaan toleransi beragama berupaya menjadi faktor penyebab perpecahan di kalangan masyarakat yang pelbagai. Pelbagai isu yang melibatkan agama telah mencetuskan kemarahan rakyat Malaysia. Antara isu-isu adalah penggunaan kalimah Allah oleh penganut Kristian (Mohd Roslan, 2011), isu pasangan remaja, Alvin dan Vivian yang menghina agama Islam (Karmini, 2013), isu kepala babi di sebuah masjid di Kuala Lumpur dan isu perarakan kepala lembu di Selangor (Rahimin Affandi et.al, 2011).

Konflik antara penganut agama yang berbeza boleh dikurangkan dengan meningkatkan tahap toleransi antara agama. Walau bagaimanapun, faktor-faktor yang menyebabkan kurangnya toleransi antara agama perlu dikenal pasti terlebih dahulu. Mohd Roslan (2011) mencadangkan bahawa setiap penganut agama tidak boleh menyentuh isu-isu yang sensitif. Mana-mana isu yang melibatkan sensitiviti agama yang timbul perlu diselesaikan secara rasional dan diplomasi. Kurangnya sikap toleransi beragama juga berpunca daripada kurangnya sikap menghormati hak orang Islam oleh penganut agama lain sebagaimana yang ditetapkan dalam Perkara 11 Perlembagaan Persekutuan Malaysia (Khadijah & Mohd Herzali, 2008). Akhir sekali, tahap kefahaman masyarakat terhadap agama lain juga merupakan antara faktor yang membawa kepada kurangnya toleransi antara agama (Nur Farhana & Khadijah, 2013).

Dalam usaha untuk mengatasi masalah toleransi antara agama, Khadijah dan Mohd Herzali (2008) dan Rahimin Affandi et.al (2011) telah mencadangkan dialog antara agama sebagai medium untuk mewujudkan persefahaman antara penganut pelbagai agama. Dialog itu bukan semata-mata dilakukan di peringkat institusi pendidikan tinggi atau di kalangan pendakwah sahaja, tetapi ia perlu lebih menyeluruh kepada orang ramai daripada semua peringkat umur dan latar belakang.

Dalam mewujudkan masyarakat bertoleransi tinggi, terdapat beberapa cabaran yang telah dikaji oleh Nur Farhana dan Khadijah (2013). Cabaran pertama adalah hak antara orang Islam dan bukan Islam masih tidak jelas kerana terdapat konflik dan pertindihan antara undang-undang syariah dan sivil. Cabaran kedua adalah kurangnya penghargaan orang bukan Islam kepada Islam seperti yang ditetapkan oleh perlembagaan Malaysia. Manakala cabaran ketiga pula adalah faktor dalaman agama seperti yang digambarkan oleh Jaffary (2003) iaitu toleransi beragama tidak dapat dijalankan di Malaysia kerana prasangka Melayu terhadap penganut agama-agama selain Islam. Akhir sekali, cabaran yang paling berbahaya adalah kemunculan para pendakwah pluralis yang mengambil peluang untuk memperkenalkan pemikiran pluralisme agama sebagai satu pendekatan untuk toleransi agama. Malah, pluralisme agama menggalakkan kesaksamaan agama yang mengancam keharmonian agama dalam masyarakat. Sebagai contoh isu penggunaan kalimah Allah oleh penganut bukan Islam yang mampu mengelirukan umat Islam di Malaysia.

3.0 PENGALAMAN TOLERANSI BERAGAMA

Malaysia telah mencatatkan beberapa peristiwa yang menunjukkan pengalamannya dalam mendepani toleransi antara sosio agama sebagaimana yang telah ditulis oleh Ahmad Tarmizi Talib dan Sarjit S. Gill (2012). Antara bukti yang menunjukkan masyarakat Malaysia bersikap toleransi adalah kewujudan amalan rumah terbuka bagi perayaan-perayaan utama yang diamalkan oleh kaum-kaum utama (Wan Azizah Wan Ismail 2001) dan kewujudan dua puluh kuil di Kelantan walaupun Buddha merupakan komuniti minoriti (Mohamed Yusoff Ismail 2006). Bagi senario yang menunjukkan sikap tidak bertoleransi dalam masyarakat Malaysia adalah sebagaimana ucapan Perdana Menteri Malaysia, Abdullah Ahmad Badawi pada 7 Disember 2006 yang menyatakan bahawa hubungan kaum di Malaysia adalah ‘rapuh’. Hubungan kaum secara tidak langsung berkait rapat dengan hubungan antara agama. Selain itu, kes Azlina Jailani atau Lina Joy yang menggemparkan bukan sahaja seluruh Malaysia malah dunia pada tahun 2006 mengenai pertukaran agamanya dari Islam kepada Kristian dan ingin menukar nama dan membuang perkataan ‘Islam’ pada kad pengenalan dirinya. Luahan rasa dan pendapat keluarga, ahli politik, pemimpin dan masyarakat sekeliling mengenai kes ini turut dibukukan oleh Tan dan Lee (2008). Kes yang hampir sama turut berulang lagi pada November 2006 yang mengundang ketegangan antara agama di Malaysia iaitu Rayyapan seorang yang berbangsa India yang telah memeluk agama Islam pada tahun 1990 dan telah berkahwin dengan seorang wanita Islam. Pada 29 November 2006, beliau meninggal dunia dan mayatnya dituntut oleh bekas isterinya, Mary yang beragama Kristian dan ingin menguburkan bekas suaminya dengan amalan pengebumian Kristian. Walau bagaimanapun, Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) mendakwa mengikut rekod mereka Rayyapan adalah penganut agama Islam dan harus dikebumikan dengan amalan pengebumian Islam.

Ahmad Tarmizi Talib (2010; 2013) turut mengkaji pengalaman responden terhadap toleransi agama menggunakan pendekatan kuantitatif. Hasil penyelidikan beliau mendapati bahawa tahap pengalaman responden adalah sederhana. Hasil kajian adalah konsisten pada tahun 2010 dan 2013 walaupun responden yang terlibat pada tahun 2010 hanyalah negeri Selangor dan Kuala Lumpur. Manakala pada tahun 2013, negeri yang terlibat adalah Pulau Pinang, Kelantan, Terengganu, Kedah dan Selangor. Jika dilihat daripada lima negeri yang terlibat pada tahun 2013 ini, Pulau Pinang majoritinya pada tahap yang rendah dan negeri-negeri lain berada pada tahap yang sederhana. Jika

dilihat dari latar belakang agama, kesemua penganut agama Islam, Kristian, Hindu dan Buddha mempunyai pengalaman toleransi agama pada tahap yang sederhana.

Penyelidik dapat menyimpulkan bahawa pengalaman merupakan antara konstruk yang penting dalam mengkaji tingkahlaku manusia. Ini kerana, tingkahlaku seseorang kebiasaannya berdasarkan kepada pengalaman yang telah dilalui. Sebagai contoh mudah seorang pekerja muslim yang tidak dibenarkan menutup aurat pada waktu bekerja akan menyebabkan pekerja berkenaan lebih berhati-hati untuk memohon pekerjaan di bawah majikan yang berlainan agama. Pengalaman merupakan sesuatu peristiwa, keadaan dan pengetahuan yang pernah dilalui oleh diri sendiri atau orang sekeliling yang boleh mempengaruhi tindak tanduk seseorang. Pengalaman toleransi agama yang akan dikaji dalam kajian ini adalah pengalaman toleransi agama belia bersama kenalan atau jiran yang berbeza agama. Toleransi agama yang menjadi fokus adalah dari segi layanan baik dan jemputan jika ada majlis kenduri dan memaklumkan jika berlakunya sebarang kematian oleh jiran atau kenalan yang berbeza agama.

4.0 METODOLOGI

Kajian ini bertujuan untuk mengkaji pengalaman toleransi beragama dalam kalangan anak muda Melayu, Cina dan India di Malaysia. Sampel kajian terdiri daripada 500 orang belia pelbagai kaum di Selangor, Perak, Johor, Melaka dan Negeri Sembilan yang berusia antara 15 hingga 24 tahun. Golongan belia dipilih kerana mereka merupakan pelapis yang akan meneraju negara ini di masa akan datang. Berdasarkan taburan penduduk dan ciri-ciri asas demografi (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2010), peratusan orang Melayu, Cina dan India di Selangor masing-masing 55.8%, 28.6% dan 13.5%. Oleh itu, persampelan berstrata dipilih untuk kajian ini dengan nisbah 5: 3: 2 bagi belia Melayu, Cina dan India. Persampelan ini lebih sesuai digunakan kerana ia lebih mewakili responden dan menjimatkan masa (Newman & MvNeil, 1998). Instrumen yang digunakan dalam kajian ini telah dibangunkan oleh Ahmad Tarmizi (2010), iaitu soal selidik toleransi sosio-agama. Data bagi kajian ini dianalisis menggunakan perisian SPSS 22.0 secara deskriptif.

5.0 KEPUTUSAN DAN PERBINCANGAN

Hasil kajian ini akan menentukan demografi dan tahap pengalaman toleransi beragama dalam kalangan responden.

Latar belakang responden dalam kajian ini adalah majoritinya beragama Islam dan berumur antara 18 hingga 21 tahun. Jantina bagi lelaki dan perempuan adalah sama. Kebanyakan responden mempunyai tahap pendidikan di peringkat universiti, diikuti peringkat sekolah menengah. Kebanyakan responden juga berada dalam kawasan kediaman yang mempunyai kejiwaan yang bercampur dengan etnik-etnik lain. Sebagai contoh etnik Melayu mempunyai jiran yang berbangsa Cina dan India. Item-item toleransi sosio-agama yang dibangunkan oleh Ahmad Tarmizi (2010) ini sesuai digunakan dalam kajian ini kerana responden kajian terdiri daripada belia-belia yang berada dalam kawasan yang padat dengan etnik-etnik lain sama ada di tempat belajar atau di tempat tinggal.

Jadual 1: Demografi responden

Faktor demografi		Kekerapan	Peratus (%)
Agama	Islam	253	50.6
	Buddha	97	19.4
	Hindu	94	18.8
	Kristian	45	9.0
	Sikh	1	0.2
	Tao/Konfusius	6	1.2
	Lain-lain	4	0.8
Etnik	Melayu	250	50.0
	Cina	150	30.0
	India	100	20.0
Umur	15-17	120	24.0
	18-21	277	55.4
	22-24	103	20.6
Jantina	Lelaki	250	50.0
	Perempuan	250	50.0
Pendidikan Tertinggi	Universiti	201	40.2
	Kolej/Maktab	115	23.0
	Sekolah Menengah	178	35.6
	Lain-lain (pondok dan STPM)	6	1.2
Jenis Kaum di Tempat Kediaman	Kaum sendiri sahaja	100	20.0
	Campuran	375	75.0
	Dominasi Kaum Lain	25	5.0

Jadual 2: Item bagi pengalaman toleransi beragama

Item	F (%)					Min	Tahap
	Tidak pernah	Jarang	Kadang-kadang	Kerap	Sangat kerap		
1) Anda dilayan dengan baik oleh kenalan yang berbeza agama.	14 (2.8)	38 (7.6)	116 (23.2)	181 (36.2)	151 (30.2)	3.834	Tinggi
2) Anda dilayan dengan baik oleh jiran yang berbeza agama	20 (4.0)	37 (7.4)	118 (23.6)	195 (39.0)	130 (26.0)	3.756	Tinggi
3) Anda menerima undangan untuk menghadiri majlis rumah terbuka perayaan keagamaan yang dianjurkan oleh kenalan yang berbeza agama.	57 (11.4)	70 (14.0)	140 (28.0)	130 (26.0)	103 (20.6)	3.304	Sederhana
4) Anda menerima undangan untuk menghadiri majlis perkahwinan yang dianjurkan oleh kenalan yang berbeza agama.	68 (13.6)	88 (17.6)	132 (26.4)	129 (25.8)	83 (16.6)	3.142	Sederhana
5) Anda dimaklumkan mengenai kematian kenalan yang berbeza agama.	101 (20.2)	91 (18.2)	119 (23.8)	108 (21.6)	81 (16.2)	2.954	Sederhana

Menurut Schmitt (1999), pengalaman merupakan peristiwa-peristiwa peribadi yang berlaku sebagai tindakbalas kepada beberapa simulasi dan melibatkan seluruh kehidupan. Pengalaman

terhadap toleransi agama merupakan peristiwa yang pernah dilalui responden yang melibatkan toleransi antara penganut agama lain.

Tahap pengalaman responden terhadap toleransi beragama secara keseluruhannya iaitu purata min bagi kelima-lima item berada pada tahap sederhana. Hasil daripada keputusan analisis kajian yang terdiri daripada lima item dalam menilai pengalaman terhadap toleransi agama belia menunjukkan bahawa belia bergaul dengan baik dengan kenalan dan jiran tetangga yang berbeza agama. Belia-belia dalam kajian ini juga biasa iaitu lebih 70 peratus daripada kesemua responden pernah menerima jemputan majlis perkahwinan dan majlis perayaan penganut agama lain. Begitu juga dengan kematian kenalan yang berbeza agama. Belia kajian ini turut dimaklumkan jika berlakunya kematian kenalan yang berbeza agama. Ini menunjukkan wujudnya pergaulan dan interaksi yang baik antara belia dengan penganut lain yang berbeza agama. Walau bagaimanapun, jemputan perkahwinan dan majlis rumah terbuka serta kematian bukanlah sesuatu yang sering terjadi. Maka, responden tidak akan dijemput atau diberitahu secara kerap.

Amalan toleransi beragama perlu dikekalkan dan dipertingkatkan lagi agar nilai dan amalan ini tidak hilang ditelan zaman. Nilai dan amalan toleransi agama penting bagi mengekalkan keharmonian negara yang mempunyai pelbagai kaum dan agama seperti di negara ini. Jika toleransi agama tidak dapat dikekalkan lagi, maka negara bakal menyaksikan perpecahan dan pergaduhan dalam masyarakat di mana masing-masing tidak boleh bertolak ansur dengan penganut agama lain walaupun dalam perkara yang remeh. Hal ini akan mendatangkan kerugian kepada negara dan menjadi punca kepada keruntuhan dari pelbagai sudut seperti keruntuhan ekonomi, politik, sosial dan sebagainya.

Bagi menambahbaik nilai dan amalan toleransi agama yang ada, masyarakat perlu didedahkan dengan interaksi antara pelbagai agama dan kaum bermula dari alam persekolahan. Sekolah vernakular wajar dikurangkan agar tidak timbul semangat perkauman yang tinggi dan masyarakat saling berinteraksi. Satu bahasa wajar digagaskan agar semangat kenegaraan dapat mengatasi semangat perkauman.

6.0 RUMUSAN

Pengalaman toleransi beragama yang baik dengan penganut agama lain merupakan elemen penting dalam mewujudkan masyarakat yang bersikap toleransi dalam masyarakat pelbagai agama seperti di Malaysia. Pengalaman merupakan peristiwa yang berada dalam ingatan setiap orang yang akan memandu kepada tingkahlaku mereka kepada situasi yang akan dilalui pada masa akan datang. Pengalaman berbeza bagi setiap orang dan merupakan sesuatu yang berharga yang tidak dapat diulangi lagi. Dalam konteks toleransi beragama ini, pengalaman bertoleransi dengan penganut agama lain yang telah dilalui akan memberi kesan kepada diri belia untuk bertingklaku dengan penganut agama lain. Setiap belia perlu dipupuk agar menghormati penganut agama lain supaya setiap orang dapat menjalankan cara hidup agama masing-masing dalam suasana yang harmoni.

Penghargaan

Artikel ini merupakan hasil penyelidikan di bawah Geran *Fundamental Research Grant Scheme* (FRGS). Tajuk penyelidikan: Pembentukan model toleransi agama dan kesan terhadap hubungan etnik dalam konteks 1Malaysia. Kod projek: FRGS/1/2012/STWN09/UKM/02/01(SS)

Rujukan

- Ahmad Tarmizi Talib. (2010). *Socio-Religious Tolerance: Malaysia as a Case Study*. PhD, Lampeter: University of Wales Lampeter.
- Ahmad Tarmizi Talib. (2013). Kajian Toleransi Sosio-Agama di Semenanjung Malaysia. *Jurnal Perpaduan IKLIN*. 138-170.
- Ahmad Tarmizi Talib & Sarjit S. Gill. (2012). Socio-religious Tolerance: Exploring the Malaysian Experience. *Global Journal of Human Social Science*, 12(8), 49 – 54.
- Ahmad Tarmizi Talib, Sarjit S. Gill, Zaid Ahmad, B. Jayum A. Jawan & Nur Ayuni Mohd Isa. (2013). Toleransi Sosio-Agama di Sabah dan Sarawak. *Malaysia Journal of Youth Studies*. 9, 83-90.
- Adeney, W. F. (1926). *Toleration*. In J. Hastings (Ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*. (Vol.12). Edinburgh: T & T Clark.
- Ferrar, J. W. (1976). The Dimensions of Tolerance. *The Pacific Sociological Review*, 19(1), 63 -81.
- Jabatan Perangkaan Malaysia (2011). *Taburan Penduduk dan Ciri-ciri Asas Demografi 2010*. Malaysia: Jabatan Perangkaan Malaysia.
- Jaffary Awang. (2003). Toleransi agama dan perpaduan kaum, pandangan intelek: satu observasi ringkas. dlm. *Agama dan perpaduan kaum di Malaysia*. Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Karmini, A. N. (2013). Framing Moral Panic: A Comparative Analysis of the Alvin & Vivien Sex Blog Coverage by The Star and MalaysiaKini. Artikel ini dibentangkan di persidangan Asian Media Information and Communication, 2013.
- Khadijah Mohd Khambali @ Hambali & Mohd Herzali Mohd Haled. (2008). Toleransi Beragama Dan Amalannya di malaysia: Rujukan kepada Artikel 11 Perlembagaan Persekutuan Malaysia. *Jurnal Usuluddin*, 27, 81–92
- Mohd Roslan Mohd Nor. (2011). Religious Tolerance in Malaysia: An Overview. *Middle East Journal of Scientific Research*, 9(1), 23–27.
- Mohamed Yusoff Ismail. (2006). Buddhism in a Muslim state: Theravada practices and religious life in Kelantan. *Jurnal E-Bangi*, 1(1), 1–20. doi:10.1111/j.1478-1913.2010.01323.x.
- Newman, I. & McNeil, K. (1998). *Conducting Survey Research in the Social Sciences*. Maryland: University Press of America.
- Nur Farhana Abdul Rahman & Khadijah Mohd Khambali@Hambali. (2013). Religious Tolerance in Malaysia: Problems and Challenges. *International Journal of Islamic Thought*, 3, 81-91.
- Rahimin Affandi Abd. Rahim, Mohd Anuar Ramli, Paizah Ismail & Nor hayati Mohd Dahlal. (2011). Dialog antara agama: realiti dan prospek di Malaysia. *Kajian Malaysia*, 29(2), 91–110.
- Roni Ismail. (2012). Konsep toleransi dalam psikologi agama (tinjauan kematangan beragama). 8(1), 1-12.
- Schmitt, B. H. (1999). *Experiential Marketing: How To Get Customer to Sense, Feel, Think, Act, Relate to Your Company and Brands*. New York: The Free Press.

- Tan, N., & Lee, J. (Eds.). (2008). *Religion Under Siege? Lina Joy, the Islamic State and Freedom of Faith. Religion Under Siege? Lina Joy, the Islamic State and Freedom of Faith.* Kuala Lumpur: Kinibooks. Retrieved from www.Malaysiakini.com
- Wan Azizah Wan Ismail. (2001). Building Effective Ethical-moral Co-operation in a Pluralist Universe. In Camilleri Joseph A (Ed.), *Religion and Culture in Asia Pacific: Violence or Healing?* Melbourne: Pax Christi Australia.