

The Position of
ISLAMIC LAW
in The Indonesian and Malaysian Legal System

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

Pasal 1:

1. Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang undangan.

Pasal 9:

2. Pencipta atau Pengarang Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam pasal 8 memiliki hak ekonomi untuk melakukan a. Penerbitan Ciptaan; b. Pengandaan Ciptaan dalam segala bentuknya; c. Penerjemahan Ciptaan; d. Pengadaptasian, pengaransemen, atau pentransformasian Ciptaan; e. Pendistribusian Ciptaan atau salinan; f. Pertunjukan Ciptaan; g. Pengumuman Ciptaan; h. Komunikasi Ciptaan; dan i. Penyewaan Ciptaan.

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

1. Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

**Dr. Hilman Syahrial Haq, S.H., LL.M., Dr. Usman Munir, S.H., M.H.,
Anies Prima Dewi, S.H., M.H., Hamdi, S.H.I., LL.M.,
Dr. Aesthetica Fiorini Mantika, S.H., M.H., Ady Supryadi, S.H., M.H.,
Dr. Hussein 'Azeemi Abdullah Thaidi, Dr. Nik Salida Suhaila Nik Saleh,
Dr. Setiawan Gunardi, Dr. Nisar Mohammad Ahmad,
Dr. Muhammad Aunurrochim Mas'ad, Dr. Mariam Saidona Tagoranao,
Dr. Mohd Mahyeddin Mohd Salleh, Dr. Abdullaah Jalil,
Dr. Mualimin Mochammad Sahid, Dr. Siti Syahirah Saffinee,
Dr. Mariam Saidona Tagoranao,
Dr. Mahmoud Mohamed Ali Mahmoud Edris,
Dr. Zainal Abidin Hajib, Suraiya Binti Osman**

The Position of ISLAMIC LAW

in The Indonesian and Malaysian Legal System



**Penerbit Lakeisha
2024**

THE POSITION OF ISLAMIC LAW IN THE INDONESIAN AND MALAYSIAN LEGAL SYSTEM

Writer:

**Dr. Hilman Syahrial Haq, S.H., LL.M.,
Dr. Usman Munir, S.H., M.H., Anies Prima Dewi, S.H., M.H.,
Hamdi, S.H.I., LL.M., Dr. Aesthetica Fiorini Mantika, S.H., M.H.,
Ady Supryadi, S.H., M.H.,
Dr. Hussein 'Azeemi Abdullah Thaidi,
Dr. Nik Salida Suhaila Nik Saleh, Dr. Setiawan Gunardi,
Dr. Nisar Mohammad Ahmad,
Dr. Muhammad Aunurrochim Mas'ad,
Dr. Mariam Saidona Tagoranao,
Dr. Mohd Mahyeddin Mohd Salleh, Dr. Abdullaah Jalil,
Dr. Mualimin Mochammad Sahid, Dr. Siti Syahirah Saffinee,
Dr. Mariam Saidona Tagoranao,
Dr. Mahmoud Mohamed Ali Mahmoud Edris,
Dr. Zainal Abidin Hajib, Suraiya Binti Osman**

Editing : Andriyanto, S.S., M.Pd.

Layout : Yusuf Deni Kristanto, S.Pd.

Cover Design : Tim Lakeisha

Print I March 2024

15,5 cm × 23 cm, 389 Pages

ISBN: 978-623-119-160-1

Published by Penerbit Lakeisha

(IKAPI Member No. 181/JTE/2019)

Editorial

Srikaton, RT 003, RW 001, Pucangmikiran, Tulung, Klaten, Central Java

Mobile phone. 08989880852, Email: penerbit_lakeisha@yahoo.com

Website: www.penerbitlakeisha.com

Copyright protected by law.

Reproduction of this work in any form or by any means without written permission from the publisher is prohibited.



PREFACE



Alhamdulillah, praise our gratitude to Allah SWT, because of his love this book can be done very well. Greeting and prayers praise to our prophet Muhammad SAW, along with family and friend. Hopefully with many prayers we get his blessing in the Yaumul Hisab later, Amin.

Islamic law as one of social regulation have actualization and also internalisation into some social regulation in the society, This reality bring the Islamic law into two dimension, which are maintenance dimension and development dimension. The maintenance dimension is directed to keep the continue of the Islamic sharia, however the development dimension is aimed to the use of Islamic sharia as the additional value in the society.

The effort to make the islamic law as the idea source for the establishment country law which include the life problem except the worship, not show all result yet. Whereas the position of the islamic law as the law material for the establishment country law can be create in almost all law material, moreover when it emphasized on the value and ethics from the meaning contained in the islamic law, toward the law material or the law enforcer.

The book is the collection of the hand writing from the teachers, in the environment of law faculty Muhammadiyah Mataram Faculty (FH UMMAT) and sharia faculty and the Undang – Undang University Sains Islam Malaysia (FSUUSIM) try to narrate and to describe the interaction Islamic law and the country law in every law

department, which arranged based on the idea result and the research and it has presented in the event of international mini seminar FH UMMAT along FSU USIM at the end of 2023 in Mataram, with theme “The position of Islamic Law in The Indonesia and Malaysia Legal System”.

We realized that the presence of this book is not loose from the commitment of FH UMMAT and FSU USIM in develop law knowledge in this era and in the future. Therefore we are very thank full to the chairman and the all the civity academic FSU USIM which has been allowed as the partner FH UMMAT to increase the quality of the implementation of education , research and dedication to the society. Lastly, we hope the same activity can be continue in the future, Amin.

Law Faculty
Muhammadiyah Mataram
University
Dean

Assoc. Prof. Dr. Hilman
Syahrial Haq, SH., LL.M



TABLE OF CONTENTS



PREFACE.....	v
TABLE OF CONTENTS.....	vii
THE INTERACTION OF ISLAMIC LAW IN THE CUSTOM INHERITANCE IN LOMBOK SASAK TRIBAL SOCIETY	
Hilman Syahrial Haq.....	1
RIMPU IN THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC LAW FOR BIMANESE WOMEN	
Anies Prima Dewi 1, Edi Yanto 2, M. Taufik Rachman 3.....	8
MAQASHID SYARIAH REVIEW OF THE EFFECTIVENESS OF DRIVING SAFETY IN LAW NUMBER 22 OF 2009 CONCERNING ROAD TRAFFIC AND TRANSPORTATION	
Hamdi, SHI., LL. M Fitriani Amalia, SH., MH.	13
PRINCIPLES OF THE MAJA LABO DAHU PHILOSOPHY (SHAME AND FEAR) OF THE BIMA SOCIETY IN ISLAMIC LAW PERSPECTIVE	
Presented Aesthetica Fiorini Mantika ¹	27
THE URGENCY OF THE POSITION OF ISLAMIC LAW IN THE FORMATION OF NATIONAL LAW (LOOKING AT THE HISTORY OF THE DEVELOPMENT OF ISLAMIC LEGAL PRINCIPLES OVER TIME PRE-INDEPENDENCE TO POST-INDEPENDENCE)	
Ady Supryadi ¹ , Bahri Yamin ²	37

FROM RIGHTS TO WOMEN’S RIGHTS: THE EXPERIENCE OF MALAYSIA AND INDONESIA	
Nik Salida Suhaila Nik Saleh	47
FROM CHALLENGE TO OPPORTUNITY: A ROADMAP FOR EFFECTIVE ISLAMIC SOCIAL FINANCE	
Hussein ‘Azeemi Abdullah Thaidi ¹ , Muhamad Firdaus Ab Rahman ² & Ahmad Zaki Salleh ³	68
KEPENTINGAN LOGO DAN KANDUNGAN PRODUK HALAL DALAM INDUSTRI HALAL: SATU PENGALAMAN DI MALAYSIA	
Setiyawan Gunardi ¹ , Mohd Mahyeddin Mohd Salleh ² , Siti Syahirah Saffinee ² , Muneer Ali Abdul Rab ² , Baidar Mohammed Mohammed Hassan ² , Mahmoud Mohamed Ali Mahmoud Edris ²	99
HAK ASASI MANUSIA DARI PERSPEKTIF ISLAM DAN UNDANG-UNDANG DI MALAYSIA DAN INDONESIA: SUATU ANALISIS PERBANDINGAN	
Dr. Nisar Mohammad Ahmad Dr. Mualimin Mochammad Sahid.....	112
DIGITAL TRANSFORMATION, BENEFITS AND CHALLENGES WITHIN THE FRAMEWORK OF INDUSTRIAL REVOLUTION 4.0: MAQASID SYARIAH APPROACH	
Muhammad Aunurrochim Mas’ad (aunn25@usim.edu.my) ...	134
THE ISLAMIC LAW OF SUCCESSION: IT’S POSITION UNDER THE MALAYSIAN LEGAL SYSTEM	
Dr. Mariam Saidona Tagoranao ¹ & Dr. Alizaman D. Gamon ²	145

**KEDUDUKAN FATWA DALAM PERUNDANGAN HALAL
DI MALAYSIA DAN INDONESIA: ANALISIS TERHADAP
BEBERAPA FATWA TERPILIH BERKAITAN PRODUK
MAKANAN DAN MINUMAN**

¹Mohd Mahyeddin Mohd Salleh*, ²Zulfaqar Mamat &

³Setiyawan Gunardi..... 163

IFSA 2013 AND SHARIAH CONTRACTS: AN ANALYSIS

Abdullaah Jalil, Suraiya Osman²..... 196

**DALIL URUF SEBAGAI RUJUKAN HUKUM ISU SEMASA
DAN PERUNDANGAN ISLAM: KAJIAN ANALISA DI
MALAYSIA**

* Mualimin Mochammad Sahid¹, Nisar Mohammad

Ahmad¹, Zainal Abidin Hajib², Mahmoud Mohamed Ali

Mahmoud Edris¹..... 205

**KELESTARIAN PELANCONGAN HALAL MELALUI
UNDANG-UNDANG ISLAM DAN GASTRONOMI
TEMPATAN DI MALAYSIA DAN INDONESIA**

¹* Siti Syahirah Saffinee, ²Mohammad Aizat Jamaludin,

³Baban Sarbana, ⁴Setiawan Gunardi, ⁵Suraiya Osman..... 227

الأمة والمواطنة المفاهيم والأسس المعيارية دراسة دستورية في وثيقة المدينة

**THE NATION AND CITIZENSHIP CONCEPTS AND
STANDARD FOUNDATIONS -A CONSTITUTIONAL
STUDY IN THE MEDINA CHARTER**

iBaidar Mohammed Mohammed Hasan, iIMuneer Ali

Abdulrab, iiNorfadhilah Mohd Ali, iii Setiyawan bin

Gunardi, Mahmu iiiMohamed Ali Mahmoud Edris 246

**TRANSACTIONS OF ONLINE COMMERCIAL SHOPPING
PLATFORMS AND THE PHENOMENON OF CUSTOMER
DECEPTION: A STUDY FROM A SHARIAH PERSPECTIVE**

i*Mahmoud Mohamed Ali Mahmoud Edris¹, Baidar

Mohammed Mohammed Hasan², Muneer Ali Abdul Rab³,

Wan Abdul Fattah bin Wan Ismail⁴, Mualimin

Mochammad Shahid⁵, Setiyawan Gunardi⁶ 287

دراسة لغوية فقهية تحليلية: الفكر اللغوي والأصولي عند الشاطبي
318 ، معلمين محمد شهيد²، عصام الدين أحمد^{1*} زين العابدين حاجب¹

**THE ADEQUACY OF FATWA IN GOVERNING MATTERS
RELATING TO THE USE OF ISLAMIC ATTRIBUTES**

Suraiya Binti Osman¹, Yasmin Hanani Mohd Safian², Siti
Syahirah Saffinee² 378

THE INTERACTION OF ISLAMIC LAW IN THE CUSTOM INHERITANCE IN LOMBOK SASAK TRIBAL SOCIETY

Hilman Syahrial Haq

Faculty Of Law Muhammadiyah University of Mataram, Indonesia

hilmansyahrialhaq@gmail.com



INTRODUCTION

The custom society in their life has the basic rights to get the dignified life (Umar Said, 2009). The rules about the existence and the custom society rights in Indonesia can be found in the UUD or the basic constitution of Republic Indonesia at 1945, the constitutions, and the rules of other constitution (Hilman Syahrial Haq, 2020). The basic rights are the right of carry out the inheritance based on the tribe norms which applied generationally (The ancestors heritage) to minimalize the family conflict (Ahmad Azhar Basyir; 2005), in addition to grow the society awariness of the importance of the respect toward the land owner and to save the kids rights.

The customary inheritance is inheritance law which believe and run by the society in certain tribe in Indonesia, which is the rules of the law many have not written yet, but very obedient by the society in certain tribe in some area (Hilman Syahrial Haq, 2020). This law in

the practice very influence by the relation of kinship and the structure of the society (SigitSapto Nugroho, 2016), Such as practiced by the Sasak tribal society who is the original residnet and the majority of the ethnic community in Lombok island.

The Sasak tribal society has been influence by the Islamic teachings tends to use the relation of kinship system *patrilineal* which is take the descedents line of man/father (DjamatSamosir, 2013), therefor which assume as the only heir is son, while the daughter has no rights inherit their parent's wealth especially toward the inherit such as the house, the farm land, the garden, and the livestock and only has rights to get the "dowe pesangu" (the stock) from their parents which she will bring after she married, but it is not more than as a gift only.

According to the reality above, it is very importance to conduct the reaserach of the interaction Islamic law in the process of the traditional inheritance in the Sasak tribe society because the islamic law and the tradition law, required full loyalty to the same object especially the society who is put their life into two both system of law, moreover if it is ralate to the function of law as the social engineering and social control, so both of them is want to create the obedient society to the applicable norms and values, beside try to make the social changing into a good way in the life of society works regularly and fairly.

DISCUSSION

The Sasak society such as at Sade village interpret the position of their son as the heir of the parent's throne therefore the wealth's of their parents such the house, the garden, the farm land, and the livestock will inherit to the son. As for the wealth stored in the house such as the jewelry and beads will give to the daughter (Kurdap, 2017). If there is no son, so the daughter will has the same chance to get the inheritence like the son. But, if some family has no descendents (putung), so the inheriance will give to the kinsman

which assume has rights by the head of the family who inheritance that wealth (commonly go to the brother of the father)(Kurdap, 2017).

In addition to Sade village, the Sasak tribe society which stay in Bayan village also consider that the son take the priority position in conducting inheritance the wealth. The society in this villave know the inheritance concept termed as nyeyon melembah which is the son will get two-thirds ($2/3$) from all the wealth, while the daughter will get one-thirds ($1/3$) from the wealth. This provision is aim to give more consideration toward the son which has an oobligation to provide their family's need, therefore the heritage that get by the daughter as the addition to the prosperity family (Raden Madikusuma, 2017). It is also happend to the society in Sembalun village in the foot of Rinjani mountain. The inheritance paractice in this village almost same with another area in Lombok Island, the wealth heritage commonly will give to the son, especially if the wealth heritage come from the family of the father (Sembahulun, 2017).

In such context, sometimes the woman also give the same posistion with the son (parental) which require if in some family has only a daughter, so the daughter will get all the wealth heritage from their parents. It is also in a family has some brothers and sisters, which the daughter is not married, so the daughter will also get the wealth heritage so that the daughter can continuedd her life after the parents pass away without bothering her brothers.

Philosophically, the tradition inheritance which take place the position of the son as the “anak prangge” (who is specialize) come from the Sasak tribe society, the man after do the subuh prayer or go back from santren (mosque) go for working at their garden, or their farm land, while the woman will busy with cooking then will give to her husband that working in the land. Therefore, the heritage of the farm land or the garden land tends to descendents to the son remain the woman obligation is to organize the household, but not in versa join to take part as husband the head of family (Safrudin, 2017).

It is also toward the wealth such a house descends to the son more than because of the amount of their responsibility to protect their little sibling's life in the future, such as if there is a woman sibling get divorce, so the woman get rights to come back home. Therefore, the heritage in the Sasak tribe society which known as heritage such as main house which symbolize as "*tolang daeng papuq baloq*" which mean ancestral rib, it means even the heritage is divided but essentially stay assuming not separated, which mean it is a unifying way among the heirs. This is in tune with Surah An Nisa paragraph 1 which said to follow what Allah SWT rules and ask each other and to keep the relation between the heirs.

The gender equality in the Sasak tribe society is interpret as the attitude to put woman on the special position as the representation earth existence, the relation of man and woman interpreted as clear division of task with the awareness of the fairness is not same. This shown for example in Bayan village society in the context a husband hasnot a role as tradition bearer take over wife's task in the tradition bearer. It is also in versa to the wife cannot take over the husband's certain task as a role of tradition in Bayan, therefore it is well known as "*inaq lokaq and amaq lokaq*"(Raden Sawinggih, 2016).

Practically a woman sometimes perceived weak, helpless, and sometime ignored in decision making. Their opinion and their suggestions are sometimes ignoring. That attitudes frequently found in the life society in many place, whereas without woman everything cannot happend in a good way and without woman there is no happiness in this world (Raden Sawinggih, 2016).

As a mother and a wife, a woman has amazing role in raising and educate the kids, organize all the family need, and obligate to the husband. If a wife is not involved in the strategic roles, then how a husband can make sure his kids are well take care and well educate by their mother, how the husband can know how hard the wife's struggle in organizing the family needs, and how the husband can obligate to the wife in the marriage life (Raden Sawinggih, 2016). Therefore, in the perspective of tradition inheritance, the principal of the balance

between the position (role) and obligation the parties will determine toward the kind of wealth which will be inherited so the value of inheritance which is accepted by the heirs equal to the responsibility or obligation attached in each person.

The roles of a son in the Sasak tribe society are very important because the parents assume a son as the successor or family name carrier, and in versa assume a daughter when married will follow her husband's family, and the kids she birth will bring the name of her husband. Therefore, the daughter who already married will release her original name. It is also considered as the ending of the task of the parents to the daughter because she already part of her husband.

Those concept is also get along with what Allah has been said in the surah An-Nisa pharagraph 34 which stated that "the man is the leader for the woman, therefore Allah has been exaggerate the man for the woman". Based on those pharagraph it shown tha the leadership of a man can be found because their exaggerate and their hard working (Bustami Saladin, 2011).

The interaction of Islamic law in the custom inheritance in the Sasak tribal society which has the correlation norms between both the law system, eventhough in some aspect there is a conflict (cooperation – conflict) such as the systmen kinship patrilineal which potential to close the gap of a woman as the heir, but the Islamic Law through the principles of the law always encompass all aspects the custom inheritance so that the custom of law let give a space for an exception for the conflict aim to make the shift of system of kinship to the parental (take a line of father/mother) as what Allah has been said in the surah An-Nisa pharagraph 7, which manage that "for man there is a right of the wealth from their parents and the kinship, and for woman there is a right parts (too) from the wealth of their father-mother and kinship, even it is less or a lot based on the specified section". The realityis get along with the theory receptio a contrario which has been said by Sayuti Salib that the law applicable is the religion law which means the custom law only valid if it is not in contrary to the religion law.

Moslem has an absolute and universal value for all the era, but Islam is not a stricht dogma in face the era and the changing. Islam always shown theirsself as a flexible, when they face the society they met which a lot of various of culture and custom. Therefore, the dominant factor which support the interaction Islamic law in the custom inheritance in the Sasak tribal society is that the flexible of the Islamic law as the source of the law.

CONCLUSION

The dominant of Islam toward the custom which can be shown in all aspects in the society, especially in the culture inheritance. The custom inheritance in the Sasak society put concerns to the kinship rellationship patrilineal which always give a space for the shift to the parental system kinship. This shift as the form of the interaction of Islamic law in the custom inheritance through attachment norm between both law system, where the Islamic Law take parts as the source of law for the local value which for the local values for a living in society.

BIBLIOGRAPHY

- Ahmad Azhar Basyir. (2005). *Hukum Waris Islam*. Yogyakarta: UII Press.
- Bustami Saladin. (2011). *Implementasi Linguistik tentang Gender dalam Al-Qur'an terhadap Hukum Islam*. Jurnal OKARA Vol. 1 No. 6 Jurnal OKARA.
- DjamatSamosir. (2013). *Hukum Adat Indonesia: EksistensidalamDinamikaPerkembangan Hukum*. Bandung: NuansaAulia.
- Hilman Syahrial Haq. (2020). *Pengantar Hukum Adat Indonesia*. Klaten: Lakeisha.
- Hilman Syahrial Haq. (2020). *Konflik Hukum Lokal dan Hukum Nasional*. Yogyakarta: Genta Publishing.
- Raden Sawinggih dkk. (2016). *Dari Bayan Untuk Indonesia Inklusif*. Mataram: Somasi NTB.

Sigit Sapto Nugroho. (2016). *Hukum Waris Adat Indonesia*. Klaten: Lakeisha.

Umar Said. (2009). *Pengantar Hukum Indonesia*. Malang: Setara Press.

Interview with H.L. Safrudin, an academics and Sasak traditional figures.

Interview with Kurdap, the leader of Sade village.

Interview with Raden Madikusuma, the leader of Bayan village.

Interview with Sembahulun, The Sembalun traditional figures.

RIMPU IN THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC LAW FOR BIMANESE WOMEN

**Anies Prima Dewi 1, Edi Yanto 2,
M. Taufik Rachman 3**

Muhammadiyah Mataram University, Mataram, Indonesia



Background

Basically, a community is formed based on similarities in something. The meaning of a community is a group of individuals who inhabit a specific location, where they usually share common interests that are interrelated because of their similarities in something (Riswari, 2019). Similar to culture, people who have the same habits and conditions will inhabit the same area and live together.

One form of culture is local wisdom. Local wisdom can be defined as a local cultural richness that contains life principles; a worldview that accommodates policies and life wisdom (Ministry of Education and Culture, 2016). From another perspective, according to Akhmar and Syarifudin (2007), local wisdom is the values or behaviors of the local community in interacting wisely with their living environment. Local wisdom represents the values prevailing in the community order. Local wisdom is a "Spiritual Asset" that teaches

people how to behave and act. Therefore, even though local wisdom is a product of past culture, it should continuously be taken as a guide for the life of the Indonesian nation.

Currently, these customs are slowly fading away. Now, more and more Bimanese girls and teenagers are unaware of their culture. This situation is certainly concerning because the inherited customs and culture are invaluable. It is regrettable if our culture is lost just like that because such customs are the identity and characteristics of a tribe. Indonesia is known for its rich customs and traditions in every region and tribe (Tajib, 1995).

The word "rimpu" comes from the Bima language, meaning a head covering using a sarong. Thus, it can be understood that rimpu is a traditional dress for Muslim women using the distinctive Bimanese sarong as a head covering and part of the body. Rimpu is actually an expression in dressing for Muslim women using two pieces of the distinctive Bimanese sarong. The way to wear it is by wrapping and covering the head and upper body, with only the face and even the eyes visible. Another sarong is worn and tied around the waist as a substitute for a skirt. In terms of function, rimpu serves as a modesty garment, but the rimpu culture only applies as a tradition for covering the aurat for Muslim women in the Bima region (Aksa, 2018).

Based on the above background, the researcher is interested in examining the title "**Rimpu in the Perspective of Islamic Law for Bimanese Women.**"

Problem Formulation

Based on the above description, the researcher formulates the problem as follows: How does rimpu function in the perspective of Islamic law for Bimanese women?

Research Methodology

The research method employed by the researcher is normative legal research. Normative legal research is an examination of the law from a doctrinal perspective related to "rimpu" in the context of

Islamic law for Bimanese women, where the law is often conceptualized as what is written in legislation (law in books) or considered as principles or norms that serve as human behavioral guidelines deemed appropriate (Amiruddin and H Zainal Asikin: 2006). According to Peter Mahmud Marzuki, normative legal research is a process to discover legal rules, legal principles, and legal doctrines to address legal issues. Based on the above definition, the type of research conducted in this thesis is normative legal research because the researcher utilizes literary materials as the primary data to analyze the case, and the author does not conduct field research.

Discussion

Rimpu is a local tradition in the Bima community to cover their aurat using "tembe," which in Indonesian means sarong. Rimpu itself is a culture passed down through generations among the Bima community. However, over time, this culture has started to fade away. For some reason, perhaps because the younger generation no longer cares about things considered outdated or due to other factors leading to this phenomenon. It remains a significant question mark for myself and the entire Bima community, especially the younger generation who still generally care about rimpu.

Why is Tembe Nggoli the symbol of Rimpu? This is because Tembe Nggoli has many advantages compared to other sarongs. Its uniqueness includes being warm, smooth, and soft, not easily wrinkled, and the color of the woven fabric is durable (does not easily fade). Currently, Tembe Nggoli has been produced in various patterns and motifs. Some are ordinary for daily use, while others are special, only worn on specific occasions.

Rimpu culture has been known since Islam entered the land of Bima brought by religious leaders from Makassar. Rimpu culture is the result of the culture or habits of Bimanese women; this culture has existed since the sultanate.

Local wisdom is local, meaning that local wisdom is not the same in different places and times and among different ethnic groups.

This difference is due to different natural challenges and living needs between regions and ethnic groups. However, there is local wisdom that is not only locally valid for specific cultures but can also be cross-cultural, forming nationally applicable local wisdom. Local wisdom is the result of past cultures that should be used as a life guide and preserved. Culture has a very broad meaning and involves a complex understanding, including knowledge, beliefs, morals, legal principles, art, customs, and habits (Taylor, 1987).

A region will be recognized by other regions or tribes because of its distinctive cultural wisdom compared to other regions or tribes. Culture plays a significant role in shaping their way of life. Among the various local cultures in Indonesia, such as in Aceh, Sumatra, Bali, and regions throughout Indonesia, each has its own unique characteristics. Similarly, the culture that is still preserved in the land of Bima, West Nusa Tenggara.

One of the many cultures preserved by the people of Bima in their ancestral land is the Rimpu culture. Rimpu is wearing a sarong by wrapping it around the head, with only the wearer's face visible. The commonly used sarong is the "sarung nggolo" or commonly known as Tembe Nggoli.

Tembe Nggoli is a typical woven fabric of Bima and Dompu, West Nusa Tenggara (NTB). Made from cotton yarn, the fabric has bright colors and distinctive handwoven sarong motifs. For the MBojo ethnic group, the Islamic kingdom's weaving stands in the land of Bima.

Rimpu culture aligns with the atmosphere of the lives of the Bimanese who are Islamic and obedient to Islamic regulations. However, with the development of time and globalization increasingly eroding this authentic Bima culture, the rimpu culture is fading. Like the new trend of wearing headscarves in a modern way, it has eroded the rimpu culture in the land of Bima itself.

In the midst of the diverse fashion models and dressing styles, the same applies to Muslim clothing. This situation raises various concerns for some people who consider the use of headscarves to be

inconsistent with religious law. Funky but Syar'i headscarves with a youthful style (Rahayu, 2016).

Conclusion

Based on the above description, the researcher concludes that the rimpu culture in the perspective of Islamic law for Bimanese women is a form of legitimacy, indicating that Bimanese women, especially Muslim women, are obligated to cover their aurat as recommended in the perspective of Islamic law.

BIBLIOGRAPHY

- Tajib, Abdullah. (1995). *Sejarah Bima Dana Mbojo*. Jakarta: PT. Harapan Masa PGRI.
- Rahayu, Lina Meilinawati. (2016). *Jilbab: Budaya POP dan identitas muslim di Indonesia*. ibda.
- Riswari, Aninditya Ardhana. (2019). *Komunitas surabaya wotagei: sebuah kajian budaya populer*. Jurnal Antropologi: Isu-isu sosial budaya.
- Amiruddin dan H Zainal Asikin. 2006. *Pengantar Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

MAQASHID SYARIAH REVIEW OF THE EFFECTIVENESS OF DRIVING SAFETY IN LAW NUMBER 22 OF 2009 CONCERNING ROAD TRAFFIC AND TRANSPORTATION

Hamdi, SHI., LL. M

Fitriani Amalia, SH., MH.

Faculty Of Law Muhammadiyah University of Mataram, Indonesia



INTRODUCTION

Islamic law in Indonesia applies normatively and formally juridically. Islamic law that applies normatively is the part of Islamic law that has social sanctions if its norms are violated, while Islamic law that applies formally juridically is the part of Islamic law that regulates human relations with other humans and objects in society, this part of Islamic law becomes law. positive based on or because it is designated by statutory regulations.

The Unitary State of the Republic of Indonesia is a country with the Pancasila ideology, which in the first principle stipulates that every Indonesian citizen must believe in the existence of Almighty God, implemented by choosing one of the religions determined by the government. Islam is the majority religion, namely 86.7% or 231

million out of a total of 278.8 million, which is the largest Muslim population in the world, thus Islamic law is very much felt in the daily lives of Indonesian people both normatively and formally juridically. (Moh. Daud Ali; 2004)

The position of Islamic law in Indonesia is as a source of positive law formation, which is enforced by the state and applies to all citizens. The law itself has a purpose as explained by Ibn Qayyim, namely to bring about the benefit of servants in this world and the hereafter. According to him, all laws contain justice, mercy, benefit and wisdom, while As-Syatibi emphasized that all obligations in Islamic law were created in order to realize the benefit of servants which is formulated with the concept of *hifzu al-din*, *hifzu al-aql*, *hifzu al-nafs*, *hifzu al-nashb* and *hifzu al-mal*.

One of the positive laws that applies in Indonesia is Law Number 22 of 2009 concerning Road Traffic and Transportation which aims as explained in article 3 paragraph (1) to create safe, secure, orderly and smooth traffic and road transportation services. , and integrated with other modes of transportation to encourage the national economy, advance general welfare, strengthen national unity and unity, and be able to uphold the dignity of the nation, (2) Realize traffic ethics and national culture, and (3) Realize law enforcement and legal certainty for Society. (Gaikindo:2023)

The Indonesian Transportation Society found that the number of traffic accidents in 2023 will reach 116 thousand cases. This number has increased by 6.8 percent compared to 2022. The type of vehicle that experiences the most incidents is still motorbikes. Unmitigated, 77 percent of the total incidents came from this segment. Most of the victims were road users in the productive age, namely 25 to 40 years, with a percentage reaching 40 percent. Based on this data, the number of traffic accidents is still high, there is a lack of understanding about the existence of traffic laws. (Gaikindo:2023)

Based on the background above, the rate of accidents occurring on the roads is still high, while Law Number 22 of 2009 concerning Road Traffic and Transportation regulates driving safety,

this is in line with the objectives of Islamic law, namely protecting the mind and protecting the soul. So the problem formulation in this article is "How is the effectiveness of driving safety in Law Number 22 of 2009 concerning Road Traffic and Transportation in terms of maqashid Syariah"

METHOD

The type of research used is normative juridical research, namely research that focuses on examining the application of rules or norms in positive law, using a statutory approach and a conceptual approach. To support normative juridical research, empirical juridical research is also carried out. Data obtained from field research is primary data, namely data obtained directly from respondents and sources and used to support secondary data. Primary Data (field data/empirical data), namely data collected from interviews with several informants, namely parties involved in providing information about Law Number 22 of 2009 concerning Road Traffic and Transportation

Secondary collection method, researchers use library research, namely by collecting primary legal materials (legislation), secondary legal materials (books and expert opinions) and tertiary legal materials (law dictionaries and legal encyclopedias. Meanwhile, researchers use primary data collection field data from interviews with informants by providing a list of questions. Then the data collection method used to determine sources is purposive sampling, that is, the determination is not carried out randomly, but with certain considerations which according to the researcher are very appropriate to the problem to be studied. and the goals to be achieved.

ANALYSIS AND DISCUSSION

1.1 Overview of Legal Effectiveness

Effectiveness means the effectiveness of the influence of success or efficacy or efficacy. Discussing the effectiveness of law certainly cannot be separated from analyzing the

characteristics of two related variables, namely the characteristics or dimensions of the target object used. (Barda Nawawi Arief:2013)

The theory of legal effectiveness according to Soerjono Soekanto is that whether a law is effective or not is determined by 5 (five) factors, namely: (Soerjono Soekanto :2008)

1. The legal factor itself (law).
2. Law enforcement factors, namely the parties who form and implement the law.
3. Facility or facility factors that support law enforcement.
4. Community factors, namely the environment in which the law applies or is applied.
5. Cultural factors, namely as a result of work, creativity and feelings that are based on human intention in social life.

Experts express their opinions regarding effectiveness theory, Bronislaw Malinoswki says: (Salim H.S and Erlis Septiana : 2013)

Effectiveness theory is related to social or legal control, law in society is divided into two, namely: (1) modern society, (2) primitive society, modern society is a society whose economic level is based on the global world, specialization in the industrial sector and the use of advanced technology, in In modern society, laws are made and enforced by authorized officials.

Another point of view on the effectiveness of law by Clarence J Dias says that: (Clarence Dias : 2011)

An effective legal system may be described as one in which there exists a high degree of congruence between legal rule and human conduct. Thus and effective legal system will be characterized by minimal differences between the formal legal system and the operative legal system is secured by:

1. The intelligibility of the legal system.
2. High level public knowledge of the content of the legal rules
3. Efficient and effective mobilization of legal rules:
 - a. A committed administration and.

- b. Citizen involvement and participation in the mobilization process
4. Dispute settlement mechanisms that are both easily accessible to the public and effective in their resolution of disputes and.
5. A widely shared perception by individuals of the effectiveness of the legal rules and institutions.

The theory given by Clarence J Dias was then explained by Marcus Priyo Guntarto as follows, there are 5 (five) conditions for whether a legal system is effective or not, including: (Marcus Priyo Gunarto : 2011)

1. Whether or not it is easy to interpret the contents of the rules.
2. Whether or not the general public is aware of the contents of the regulations in question.
3. Whether or not the mobilization of legal rules is efficient and effective is achieved with the help of administrative equipment that involves itself in such mobilization efforts, and community members who are involved and feel compelled to participate in the legal mobilization process.
4. There is a dispute resolution procedure that must not only be easy for every member of the community to contact and enter, but must also be effective in resolving disputes.
5. There is a fairly common opinion and recognition among members of the public who think that legal institutions are actually capable of being effective.

The Theory of Legal Effectiveness expressed by Anthoni Allot and then re-translated by Felik is as follows: (Salim HS and Erlis Septiana : 2013)

The law will be effective if the purpose of its existence and implementation is to prevent undesirable actions and eliminate irregularities. Effective law generally makes what is created can be realized. If there is a disagreement then there is the possibility of easy correction if there is a need to carry out or

apply the law in a new, different situation, the law will be able to resolve it.

In legal effectiveness, you must be able to see how far the implementation of legal rules can be understood, obeyed and comprehended. If a legal rule is understood and obeyed by the majority of society whose obedience is a priority, it will be said that the legal rule in question is effective. (Damang :2022)

1.2 Aspects that Influence Legal Effectiveness

According to Soerjono Soekanto, the measure of effectiveness in the first aspect regarding law or legislation is: (Soejono Soekanto : 2008)

1. Rules regarding certain areas of life are systematic.
2. The rules regarding certain parts of life are quite synchronized, hierarchically there is no conflict.
3. Qualitatively and quantitatively the rules governing certain areas of life are sufficient.
4. Making certain rules is in accordance with existing juridical requirements

The second aspect that determines whether formal legal performance is effective or not is law enforcement officials. In this case, it is desirable to have qualified apparatus so that the apparatus can carry out its duties well. Reliability in relation here includes professional skills and having a good mentality.

According to Soerjono Soekanto, things that influence the effectiveness of written law from the perspective of the authorities will depend on the following: (Soejono Soekanto : 2008)

1. To what extent are officers bound by existing regulations.
2. To what extent officers are permitted to provide discretion.
3. What kind of example should officers provide to the community

4. To what extent is the degree of synchronization of the assignments given to officers so as to provide firm limits on their authority.

The third aspect, facilities and infrastructure for implementing officials in carrying out their duties. The facilities and infrastructure in question are the infrastructure or facilities used as a tool to achieve legal effectiveness. These facilities are part of providing input for the active duties of officers on site. These parts are the presence or absence of facilities, sufficient or lack of facilities, good or bad existing facilities.

In the fourth aspect, there are several parts of effectiveness that depend on community conditions, namely:

1. Understand and understand the existing rules.
2. The reason why people do not comply with existing rules.
3. The reason why people obey existing rules.

Meanwhile, the fifth aspect is regarding culture as a habit in society, how to treat the existence of a rule. This can be seen whether or not there is a treatment of the rules that society has made into a habit, whether it is a good habit or something that is contrary to the rules.

1.3 Legal Awareness And Awareness

Awareness is a sincere situation that arises from conscience in recognizing and practicing something in accordance with the demands contained therein. Legal awareness is an action of feelings that grow from the deepest soul of humans as individuals or society to implement the things contained in the law. (Beni Ahmad Saebani : 2007)

Legal awareness is part of the object of study which is important for the effectiveness of a law. It is often said that the law must be flexible with society's legal awareness. This means that the law must follow the wishes of the community. Besides that, good law is law that is in accordance with human legal feelings. (Beni Ahmad Saebani : 2007)

According to Soerjono Soekanto put forward four legal awareness, namely: (Achmad Ali :1998)

1. Knowledge of the law

In this case, it is a person's knowledge regarding certain behavior regulated by written law, namely about what is prohibited and what is permitted.

2. Knowledge of the contents of the law

That a person has a number of things regarding the content of legal rules, namely regarding the content, objectives and benefits of these regulations.

3. Legal attitude

It is a tendency to accept or reject the law because of an appreciation that the law is beneficial or not beneficial for human life as an individual. In this case, there is already an act of appreciation for the rule of law.

4. Patterns of legal behavior

It is about whether or not a legal rule applies in society. If a legal rule applies, to what extent it applies and to what extent society will comply with it.

The legal awareness possessed by certain communities can easily be lost by behavior or things that allow someone to gain greater benefits, both material and immaterial, if they do not comply with the law. In this case, a person's interests will be accommodated more by disobeying the law even though it means harming or potentially harming the interests of many people.

Furthermore, regarding compliance with the law, to a greater extent it depends on whether the interests of citizens in certain fields can be accommodated by the legal provisions. Besides that, obedience depends very much on persuasive efforts to institute certain legal provisions in society. Efforts to increase the degree of compliance are usually carried out by allowing the public to understand the legal provisions they face. This will provide an opportunity to internalize the position that the worst

example is an act of violating legal rules.(Soerjono Soekanto dan Mustafa Abdullah : 1987)

If a legal rule is obeyed by the majority of the targets to whom it is obeyed, we can say that the legal rule in question is effective. However, even though it can be said that the rules that are followed are effective, we can still question the degree of their effectiveness further. A person obeys or disobeys a legal rule, depending on his interests. As argued by H.C. Kelman, namely: (Soerjono Soekanto :1982)

1. Compliance, namely when someone obeys a rule only because they are afraid of sanctions. Obedience is the fulfillment of an acceptance of light that is induced by the hope of reward and an effort to avoid possible punishment, not because of a strong desire to obey the law from within. The power of influence is based on “means of control” and as a consequence, the person being influenced adapts only under supervision.
2. Identification obedience, is when someone obeys a rule only because they are afraid that their good relationship with someone will be damaged. Identification is an acceptance of rules not because of their intrinsic value and approach is only because of a person's desire to maintain interactions in a relationship or group with that obedience. The source of power is the attractiveness of the relationships of people who enjoy the togetherness of the group and their conformity to the rules will depend on these primary relationships.
3. Internalization obedience, namely when a person obeys a rule because he really feels that the rule is in accordance with the intrinsic values he adheres to. Internalization is the acceptance by an individual of a rule or behavior because he finds its contents to be essentially rewarding. The content is the same and congruent with the values of any person, because his values change and adapt to those that cannot be ignored. There is an awareness from within that makes him obey the law well.

If the majority of people's compliance with a general rule is only due to compliance interests or simply fear of sanctions, then the degree of compliance is very low, because it requires continuous supervision. It is different if the obedience is of an Internalization nature, where the obedience is because the legal rules truly match the intrinsic values that one adheres to, then the degree of obedience is the highest. (Achmad Ali: 2009)

2.1 Maqashid Syariah Review of driving safety in Law Number 22 of 2009 concerning Road Traffic and Transportation

Law Number 22 of 2009 concerning Road Traffic and Transportation aims to (1) Create safe, secure, orderly, smooth and integrated Traffic and Road Transportation services with other modes of transportation to encourage the national economy, advance general welfare, strengthen national unity and unity, as well as being able to uphold the dignity of the nation, (2) Realizing traffic ethics and national culture, and (3) Realizing law enforcement and legal certainty for the community. (Undang-Undang Nomor 22 Tahun 2009)

The government makes the country's laws to maintain order, security and safety of its citizens. Violations of various articles in the law cause many losses both from a factual and sharia perspective

Law Number 22 of 2009 concerning Road Traffic and Transportation clearly regulates the obligations of drivers in traffic, both two-wheeled and four-wheeled drivers. Based on data from the Indonesian Transportation Society, it was found that the number of traffic accidents in 2023 will reach 116 thousand cases. This number has increased by 6.8 percent compared to 2022 (Gaikindo :2023). The type of vehicle that experiences the most incidents is still motorbikes. Unmitigated, 77 percent of the total incidents came from this segment. Maqashid sharia prioritizes beneficial aspects in law, including building legal awareness. The definition of sharia itself according

to Mahmoud Syaltut is the rules created by Allah. To be guided by humans in managing relationships with God, humans, both fellow Muslims and non-Muslims, nature and all life (Al-syatibi, Al-muwafaqat fi Ushul al-Ahkam). Meanwhile, according to Ali al-Sayis, sharia is the laws given by Allah SWT. for His servants, so that they believe and practice it for their benefit in this world and the hereafter ('Alal al-Fasi, Maqashid al-syari'at al-Islamiyat wa Makarimukaha).

The definition above emphasizes that the rules are made by the state in order to realize the values of justice, legal certainty and legal benefits, so every citizen must obey the rules made by the state and understood as part of Islamic law, namely fiqh, fiqh is an explanation of sharia or known as with Islamic law, more precisely fiqig is Islamic jurisprudence, resulting from the thoughts of Islamic legal experts through the process of legal discovery. The discovery of law in Islamic law is the right and responsibility of Islamic legal experts (ulama, judges, rule makers) to explore law from its general sources as das sollen, whether in the form of basic principles (values) as law. origin, applied legal regulations that already exist as branch law, as well as legal practice in society as living law, by exploring the legal principles (reasons) contained therein through appropriate legal discovery methods and then reformulating them through principles (rules). legal rules become new applied law which then through a process of concretization (individualization) is applied to concrete events as certain principles by paying attention to the similarities in legal terms (reasons) between the new legal provisions and concrete cases, in order to realize legal protection and justice. (<https://badilag.mahkamahagung.go.id> : 2014)

Maqashid sharia, namely protecting religion (al-din), protecting the soul (al-nafs), protecting the mind (al-aql), protecting offspring (al-nasl) and protecting property (al-mal) if related to the objectives of Law Number 22 2009 concerning Road Traffic and Transportation in line with the aim of the law to

create safe, secure and orderly traffic in the context of shared prosperity.

The most important thing to avoid traffic accidents is compliance with traffic rules including; (1) Complete the driving license as stated in articles 86 and 68 of Law Number 22 of 2009, (2) Use safety equipment such as seat belts, helmets as stated in article 106 paragraph (6) of Law Number 22 of 2009, (3) Respecting other road users is stated in article 106 paragraph (2), (4) The appropriateness of the vehicle, (4) Obeying traffic signs is stated in article 106 paragraph (4).

The obligation to comply with the rules above is an integral part of realizing maqashid sharia, namely the obligation to protect life (al-nafs), protect property (al-mal) and protect reason (al-aql) both for oneself and for other people or drivers or traffic users. another. Obey the traffic rules contained in Law no. 22 of 2009 is a form of citizen obedience to the government (ulil amri), because the rules in this law are actions and policies taken by leaders or rulers to regulate their people. This policy is in accordance with the aim of the public interest, namely benefit. (Afthon Yazid :2019)

CONCLUSION

Maqashid sharia, namely protecting religion (al-din), protecting the soul (al-nafs), protecting the mind (al-aql), protecting offspring (al-nasl) and protecting property (al-mal) if related to the objectives of Law Number 22 2009 concerning Road Traffic and Transportation is in line with the aim of the law to create safe, secure and orderly traffic in the context of shared prosperity.

Law number 22 of 2009 is part of citizens' obedience to the government (ulil amri), because the rules in this Law are actions and policies taken by leaders or rulers to regulate their people.

Bibliography

Books

- Al-syatibi, 1341 H, *Al-muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Achmad Ali, 1998, *Menjelajahi kajian Empiris Terhadap Hukum*, Jakarta : PT. Yarsif Watampone.
- Achmad Ali, 2009, *Menguak Teori Hukum(Legal Theory) dan teori peradilan*,: Kencana Pranada Media Grup, Jakarta
- Afthon Yazid, 2019, *Tinjauan Maqashid As-Syari'ah Terhadap Fikih Lalu Lintas Di Era Global ” TARJIH Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, Volume 16 Nomor 1.
- Barda Nawawi Arief, 2013, *Kapita Selekta Hukum Pidana*, Bandung : Citra Aditya.
- Beni Ahmad Saebani, 2007, *Sosiologi Hukum*, Bandung : Pustaka Setia.
- Moh. Daud Ali, 2004, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Perrsada.
- Salim,H.S dan Erlis Septiana Nurbani, 2013 , *Penerapan Teori Hukum Pada Tesis dan Disertasi*, Jakarta : Rajawali Press.
- Soerjono Soekanto, 2008, *Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Soerjono Soekanto dan Mustafa abdullah, 1987, *Sosiologi Hukum Dalam Masyarakat*, Rajawali, Jakarta.
- Soerjono Soekanto, 1982, *Kesadaran Hukum dan Kepatuhan Hukum*, Jakarta : Rajawali Pers.

Peraturan Perundang-undangan

- Undang-Undang Nomor Nomor 22 Tahun 2009 Tentang Lalu Lintas Dan Angkutan Jalan.

World Wide Web:

Damang, Efektifitas Hukum,
<http://www.negarahukum.com/hukum/efektivitas-hukum-2>
di akses pada tanggal 24 Februari 2022

Clerence J.Dias. Research on Legal Service And Poverty: its Relevance to the Design of Legal Service Program in Developing Countries, Wash. U.L. Q 147 (1975). P. 150 dikutip dalam jurnal Marcus Priyo Gunarto, 2011 , *Kriminalisasi dan Penalisasi Dalam Rangka Fungsionalisasi Perda dan Retribusi*, Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Diponegoro Semarang.

Marcus Priyo Gunarto, 2011 , *Kriminalisasi dan Penalisasi Dalam Rangka Fungsionalisasi Perda dan Retribusi*, Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Diponegoro Semarang.

PRINCIPLES OF THE MAJA LABO DAHU PHILOSOPHY (SHAME AND FEAR) OF THE BIMA SOCIETY IN ISLAMIC LAW PERSPECTIVE

Presented

Aesthetica Fiorini Mantika¹

Email : ticka.once@gmail.com

University Muhammadiyah Of Mataram, Indonesia



Introduction

Culture cannot be separated from historical stories. Because it is impossible for a culture to be born without historical motives that shape it, culture is polarized in social areas that form economic dimensions and configurations of legal philosophy. The synergy of these aspects of life is the dynamics of society's social life. Since the Kingdom era around the 16th century, the people of Bima (Dou Mbojo) have known about the existence of sesanti that colored social life. These life ethical teachings are maintained as a legacy of high value from our ancestors. For the Bima people, their ethics in living life can be seen through their teachings which are referred to in the term sesanti. Sesanti is an ethical teaching that

contains the main values that serve as guidelines for social life. These teachings are guidelines for a civilized way of life, namely a life based on values that are upheld and maintained by society. These teachings contain norms which are a spiritual shield and a means of self-control for every Bima person. The life of the Bima people is revealed in the Bima language [Nggahi Mbojo] which reads Maja Labo Dahu (shame and fear). (Endang Syaifuddin Anshary, 1982).

Maja Labo Dahu (shame and fear) is a philosophy of life that contains noble values that are used as guidelines by the Government and the entire community. The noble values originating from Maja Labo Dahu are 1). Tohompara nahu sura dou labo danana (putting the interests of others before oneself), 2). Edera Nahu sura dou Marimpa (it doesn't matter to me, what's important to many people), 3). Renta ba rera, kapoda ba ade karawi ba weki (what is spoken in the mouth must be realized in the form of works and 4). Nggahi Rawi Pahu (what is said will definitely come true and the results will be seen. (Salmin and Jasman, 2017).

Maja Labo Dahu as a view of life can be understood through the words Maja meaning Shame, labo meaning And, and Dahu meaning Fear. Looking at the word meaningfully, Maja (embarrassed) means that Bima people or society will be ashamed when they do something outside of the religious corridor, whether it is in the form of a crime, sin, etc., whether it is about good relations between people (hablum minannas) or towards God (hablum minallah). Dahu (fear), almost has the same interpretation process as the word Maja or shame. Both are afraid when they do something evil or bad.

According to the Bima people, morals are a determining factor for the development of all concrete cultural elements in the form of behavior. An example is when Bima women require or oblige themselves to wear the hijab (veil) when leaving the house for activities. They really maintain their self-esteem, and are even very afraid to show parts of their body or face (aurat) to men who are not muhrim.

The cultural concept of *maja labo dahu*, which is firmly embedded in the values of Islamic law, provides moral messages to the people of Bima in carrying out every activity they engage in. It is reflected in the depth of reflection on life which gives birth to extraordinary wisdom. The motto *maja labo dahu* is written at the entrance gate to Bima City. In fact, the motto *Maja Labo Dahu* has been regulated in the Regional Regulation of West Nusa Tenggara Province Number 1 of 2014 in Article 5 (five) paragraph 1 which reads "The Regional Motto of Bima City is *Maja Labo Dahu*. Then in Article 5 (five) paragraph 2 it reads "The meaning of *maja labo dahu* is that people who are believers and devout will be ashamed of God for humans and themselves and will be afraid of Allah and also humans if they do not obey the commands and prohibitions of religion and good manners. ((NTB), 2018).

Based on the problems described above, the author focuses his study on efforts to explore the philosophical principles of *Maja Labo Dahu* (shame and fear) in the perspective of Islamic law?

Method

This research uses the normative legal research method (normative research). Normative legal research is a model of approaching legal research as an object of research, in this case law is not only seen as a mere prescriptive and applied discipline, but also sees law in legal reality.

Discussion

Principles of the *Maja Labo Dahu* Philosophy (Shame and Fear) of the Bima Society in the Perspective of Islamic Law

1. Moral and Cultural Principles in *Maja Labo Dahu*

In the life of the Bima people, the value content of *maja labo dahu* is implied which is then described in the concept of noble values consisting of: first, *renta ba rera*, *kapoda ba ade*, *karawi ba weki* (spoken with the mouth, confirmed with the heart and practiced with the limbs); second, *Nggahi rawi pahu* (Speech

must be carried out); third, Toho ra ndai sura dou labo dana (Put yourself aside, sacrifice for or prioritize the interests of the nation and state); fourth, Toho mpa ra ndai sura dou marimpa (Sacrifice or put aside personal interests and prioritize the interests of the people); fifth, mafaka ro dampa ade mori samakai dei uma ro salaja, dei kompo ro mporo, dei rasa ro dana (discussion of other aspects of household, village or country life); sixth, mune'esi salama morimu, sandaka pu nggahi ro eli, ruku ro rawimu, lampa ro laomu (watch your words, behavior and way of socializing for the safety of life); seventh, Maja (Shame); eighth, Dahu (Fear). Details of the noble values of maja labo dahu can be explained as follows:

- a. Renta 'ba rera, kapoda 'ba ade, karawi 'ba weki. This definition contains the meaning of believing or believing. That the words conveyed and spoken by the mouth reflect the inner voice of the heart which must be put into practice with action (deeds). The main thing to emphasize here is determination and strong belief in fulfilling promises. As a Muslim, the pillars of faith are ikrarun billisan, wa tasdikum bilqalbi, wa amalun bil arkan (confessing with the tongue or words, justifying or confessing with the heart or determination and doing or practicing with one's members or oneself).
- b. Nggahi rawi pahu means that what was promised, in the sense of what was programmed, must be realized. This means that words must be translated into concrete actions. This philosophy means that actions must match words, in the sense that what is said must come true. Actions follow what is said. The focus is on honest actions that do not deviate from words. There must be harmony between what is taught and what is done. What is promised must be kept, not only talked about, but also done.
- c. Taho ra ndai sura dou labo dana or Tahompa ra nahu surapu dou labo dana, meaning, all development results achieved through the people's struggle must be enjoyed fairly, in accordance with the size of the responsibility, which means all development results achieved through the struggle of the

whole people must enjoyed fairly in accordance with responsibility. This means putting yourself aside, prioritizing the interests of the nation and state. A person's main life is the interests of other people and their homeland. A leader who prioritizes the interests of the people and his country in his leadership. Everyone must have the same attitude when applying these values in everyday life.

- d. *Taho mpa ra randai sura dou ma rinpa or Tahompa ra nahu sura dou ma rinpa.* This noble value is associated with groups that are more valuable in wealth and power, so they always think about the interests of others and have a lot of attention. What this means is putting aside personal interests and prioritizing the interests of the people.
- e. *Mafaka ro dampa ade mori samakai dei uma ro salaja, dei kampo ro mporo, dei rasa ro dana.* Lessons in thinking about living together in a household, village, country. This rule means that before we do something, we must discuss and think first with other people.
- f. *Mune'e si salama morimu, sandaka pu nggahi ro eli, ruku ro rawimu, lampa ro laomu* means you have to watch your words and behavior if you want to survive the journey of life. The point is, if you want to survive in life, pay attention to your words, behavior and the way you walk. Safety in life depends largely on language and behavior. It cannot be denied that the conflicts and violence that arise are caused by language and behavior.
- g. The value of *Maja labo dahu* is reflected in the culture of shame that is embedded in the soul of every human being, making a person able to control themselves not to do something that is not good (forbidden), which is considered inappropriate and not in accordance with the ethics of moral and civilized human life. The shame that radiates from within a person's soul will control his desires so that he does not violate religious norms, customary norms, moral norms and legal norms.
- h. The term *dahu* (fear) is defined as being reluctant to do something that is not legally clear whether it is in accordance with religious norms or not. There is also an interpretation that *dahu* essentially means a deficiency that originates from

one's ignorance and personal weakness. He is said to be stupid because he does not understand the consequences of his work. If he doesn't understand, of course there will be fear which will result in hesitation to do something. Fear of not committing immoral acts or going against God's commands. According to Imam Al-Ghazali, fear or *khauif* is a feeling of fear that prevents the limbs from committing immoral acts and is bound by obedience. Fearing Allah because of shame is part of faith (*al haya' minal iman*). The values, norms, rules of life in the family, in the household, in the Bima custom are the implementation of *Maja Labo Dahu*. A believer is a person who fears God with all his members. Therefore, people who fear God do not do things that are contrary to applicable values and standards. So evil desires, lust can be overcome by fear of the consequences that can be achieved through fear. *Dahu* is a fear that is worth worship, namely a fear that is directed only towards Allah, where this fear makes it not dare to do immorality and violate Allah's rules and try not to do things that will bring His wrath. If this kind of fear is directed at other than humans, it is considered idolatry.

2. Philosophical Values of *Majo Labo Dahu*

Maja labo dahu (shame and fear) is a word that has a significant meaning in the lives of the Bima people. Philosophically, the meaning of the word refers to the problems of all human activities. *Maja* (Shame) is not limited to certain aspects of life, but concerns issues of human dignity, self-respect and dignity, which must be cultivated, implemented and maintained in everyday life. Everyone has an obligation to protect, foster a sense of shame, so as not to become dirty in the eyes of others, usually the *Mbojo* (Bima) tribe is one of the Indonesian ethnic groups which is famous for its obedience.

The Bima people are a cultured society and have a great culture inherited from the Naka era, *Makamba ra Makimbi*, *Ncuhi* (tribal chiefs) to the Sultanate era, and up to the present era. Peter Cary noted that the Bima Sultanate was a Sultanate that was

famous in eastern Indonesia for following Islamic teachings. Therefore, their methods must not conflict with the norms and values of the Islamic religion. Islamic religious values strongly support democracy and human rights. Because common law inherits Islamic law, it is not surprising that the application of common law also follows the principles of Islamic law.

The most prominent Bima culture as a shield of life is the "maja labo dahu" culture. A symbol that is cultivated so that it becomes a stronghold and a person's actions in life, which provides clues to determine good or bad actions. This is how 'Maja labo dahu' became a cultural value system of the Bima people during the reign of Sultan Muhammad Salahuddin 1917-1951 and the Mbojo tribe in general.

In carrying out the government system, the Bima Sultanate has implemented Islamic patterns or maja labo dahu values in government. Regarding the development of Islam in the archipelago, there were two sultanates that developed Islam, namely Hibullah Ternate and Sultan Hasanuddin Makassar as two sultans who embraced Islam earlier than the Bima Sultanate. Even though the Bima government under Abdul Khair adhered to the sultanate system, it was still formally affiliated with the kingdom system. Despite using the rank of sultan from Abdul Khair onwards, the Bima kingdom still used the royal system. The Bima government system began to change in 1947, and in 1950 Bima fully adopted the sultanate system of government.

The terminology maja labo dahu consists of two nouns, namely maja and dahu. Maja means shame and dahu-fear, while labo is a combination meaning "and". So Maja labo Dahu is an expression which means whoever violates the commands of Allah and His Messenger must be ashamed and afraid of Allah, so that he will embarrass other people, as well as himself. And if he violates the maja labo dahu philosophy, it means he is violating his religious orders and customs. This is what causes the Bima people

to always obey and seriously carry out their religious and customary orders (Komariah, 2018)

3. Traditional Values in Maja Labo Dahu

Maja Labo Dahu is an Islamic tradition which means whoever disobeys the commands of Allah and His Messenger, he must be ashamed and afraid of Allah, ashamed of other people and also of himself. Violating maja labo dahu means violating religious orders and customs. This makes the people of Bima have a pious character and carry out their religious teachings and customs with enthusiasm and protect themselves from despicable and immoral actions.

Taqwa is protection against disgraceful actions that arise from shame. In order for the people of Bima to follow and uphold the teachings of Islam, the previous sultan and ulama created an idea which became a philosophy of life and was named Maja Labo Dahu, which was presented at the Doha Sara (the Council of Legal Experts of the past sultanate) and then spread throughout Dana Mbojo (Land of Bima). All parents must and must always give messages to their family members to behave and act for the sake of Maja Labo Dahu. shame and fear, the end of your life). Watisi wara maja labo Dahu re cumpura Morina (If there is no So someone who does not have Maja Labo Dahu, his life is in vain, it is better to just die.

Conclusion

The principle of the maja labo dahu philosophy in the perspective of Islamic law is that it contains spiritual values (propetics) in the cultural life of the Bima people, consisting of 1). moral values; 2). philosophical values; and 3). traditional values. Moral values in the form of: a). renta ba lera, kapoda ba ade, karawi ba weki namely determination and strong belief to do something that is said); b). nggahi rawi pahu, namely actions that are in accordance with words (honest); c). mafaka ro dampa ade mori samakai dei uma ro salaja, dei kompo ro mporo, dei rasa ro

dana, namely that all joint actions must be decided through discussion, deliberation and mutual agreement; d). mune'esi salama morimu, sandaka pu nggahi ro eli, ruku ro rawimu, lampa ro laomu, that is, safety in life really depends on words and behavior, whenever, wherever, however, and with whomever; e). tohompara nahu sura dou labo danana, namely prioritizing the interests of the community and the homeland; f). edera nahu sura dou marimpa, namely prioritizing the interests of many people above one's own interests; g). runga ra sake ma lao dei hudu dana which is a curse for breaking promises or liars; h). maja (shame), namely feeling ashamed of committing a crime, doing a detrimental act, and/or not doing something good to society; i). dahu (fear) is the fear of Allah Ta'ala. Meanwhile, the philosophical value of maja labo dahu is that the Bima people (dou mbojo) are people who adhere to the teachings of their religion (Islam), so that the implementation of customary law must be in line with the norms and values of Islamic legal principles. Maja labo dahu becomes an umbrella (law), guidelines and normative value standards to control social attitudes and behavior, which are passed down orally from generation to generation (Indokapo di fu'u ro tandi'i na ba mori ro woko ederu maja labo dahu")

Bibliography

- AAG.Peters in Ronny Hanitijo Soemitro. 1985. "Study of Law in Society". Bandung Alumni.
- Abdullah, M. Amin. 2006. "Islamic Studies in Higher Education". Yoyakarta, Student Library.
- Anwar Hasnun. 2004. "Principles of Life of the Bima People, Structure and Content of Pantun Bima". Mahani Persada, Mataram.
- Anwar Hasnun. 2020. "Getting to know the Bima people and their culture". Bildung, Yogyakarta.
- Anwar Hasnun. 2017. "Strengthening Character Education Based on Maja Labo Dahu and Nggusu Waru". Yogyakarta: LKiS.

- Any Ismayawati. 2011. "The Influence of Legal Culture on Legal Development in Indonesia (Criticism of the Weak Legal Culture in Indonesia)". *Journal of Legal Institutions*, Volume. 6, No. I January.
- Arihan et al. 2018. "Communal Conflict Resolution using the Maja La'bo Dahu Cultural Approach Between Residents of Ngali and Renda Villages, Belo District, Bima Regency, West Nusa Tenggara (NTB) Province". *The 7th University Research Colloquium 2018 STIKES PKU Muhammadiyah Surakarta*.

**THE URGENCY OF THE POSITION OF ISLAMIC LAW
IN THE FORMATION OF NATIONAL LAW
(LOOKING AT THE HISTORY OF THE DEVELOPMENT
OF ISLAMIC LEGAL PRINCIPLES OVER TIME
PRE-INDEPENDENCE TO POST-INDEPENDENCE)**

Ady Supryadi¹, Bahri Yamin²

Email: adysupryadi8@gmail.com, bahriyamin1990@gmail.com
1,2 Lecturer at the Faculty of Law, Muhammadiyah University of
Mataram, Mataram, Indonesia



INTRODUCTION

Islamic law in concept has long been present in the Islamic community in Indonesia, along with the growth and development of Islam itself, it can be traced from the beginning of Islam's arrival in Indonesia. Islam entered Indonesia starting in the 7th century AD. Even though Islam entered Indonesia in the 7th century, its spread only occurred around the 12th century. At first Islam was introduced through Arab Muslim traders. After that, through da'wah activities carried out by the ulama. Long before the arrival of the colonialists to Indonesia, Islam had entered Indonesia. When the Dutch colonialists arrived in Indonesia, they witnessed the fact that the Dutch East Indies already had applicable laws, namely the religions adhered to by the residents of the Dutch Indies, such as Islam, Hinduism, Buddhism and Christianity, in addition to the

customary laws of the Indonesian nation (adatretch). Islamic law applied to the majority of the population of the Dutch East Indies which was related to the emergence of Islamic kingdoms after the collapse of the Majapahit kingdom around 1518 AD. According to C Snouck Hurgronj himself, in the 16th century in the Dutch East Indies Islamic kingdoms had emerged, such as in Mataram , Banten and Cirebon which gradually converted their residents to Islam. (Suni 1996: 131)

DISCUSSION

1) Pre-Indonesian Islamic Law

Talking about the development of Islam is an inseparable part of Indonesian culture, because Islam is widely adhered to by the majority of the Indonesian population. The close significance between Islam and Indonesia as a territorial area has caused more than three centuries of colonialism by the Dutch and Japanese to fail in de-Islamization efforts so that the Islamic creed was uprooted from Muslims.

Indonesian Muslims have lived in various situations and conditions since Islam entered Indonesia. Because Islam is a religion that opens the human mind and regulates relationships between humans and each other. Islamic teachings can fill the emptiness of the heart and can give people hope to live in harmony and peace with bright hopes and can guide people to a happy life in this world and the hereafter. Islam is a religion that provides a personality attitude and teaches norms of life, so that every follower of the Islamic religion has a high level of awareness and a strong personality that is difficult to change. VOC (Verenigde Oost Indische Company) and Dutch imperialism in divide at Impera politics, were physically able to control the archipelago, but psychologically the Dutch colonial government was completely unable to subdue people's personalities who already had a way of thinking and a way of life. Islam and its spirit continue to grow in the hearts of Muslims and Islamic education continues to run in

Islamic boarding schools which exist in almost all regions in Indonesia. (Duriana, 2015).

The entry of Islamic Law into Indonesia along with the entry of Islam into Indonesia. According to the conclusion of the seminar on the entry of Islam in Indonesia in Medan in 1963, Islam entered Indonesia in the 1st Hijriah century or the 7th/8th Miladiyah century. New western law was introduced by the VOC at the beginning of the 17th century Miladiyah. Before Islamic Law entered Indonesia, the Indonesian people adhered to customary law which had various systems, which were very diverse in nature. As can be expected, the influence of Hinduism and Buddhism is very strong on people's customary law. Ibnu Battuta, an Arab traveler from Morocco who in 1345 AD stopped in the Pasai Ocean, and had the opportunity to meet Sultan Al-Malik Al-Zahir, reported that the Sultan was very skilled in the Syafi'i School of jurisprudence. According to Hamka, this is where the Syafi'i School of Fiqh then spread evenly throughout the archipelago. Islamic law is official law. (<https://journal.uui.ac.id/Unisia/article/view/5599/5023>, accessed 18 September 2023)

When the VOC became a trader and government body, Dutch law began to be introduced to the Indonesian people. The judiciary was formed with the intention of applying also to the Indonesian people. But the VOC's efforts were unsuccessful. Finally, the VOC allowed the institutions that lived in society to run as before. In the Jakarta statute of 1642, it was even stated that Islamic inheritance law was still treated in inheritance law for the Indonesian people.

2) Post-Independence Islamic Law

Islamic law after Indonesian independence can be seen from several times or periods which are classified as follows.

a. Islamic Law during the Independence Period (1945)

Japan provided new experiences to Indonesian Islamic leaders, but in the end, as Japan's strategic steps became increasingly weak, they won the war which resulted in paving the way for Indonesian independence. Japan changed the direction of its policy by looking at and providing support to Indonesian nationalist figures. In this case, it seems that Japan trusts nationalist groups more to lead Indonesia's future. In response to this, several state bodies and committees were formed consisting of BPUPKI and others.

The long debate about the basis of BPUPKI then ended with the birth of the Jakarta charter. In the sentence of the Jakarta Charter which reads "A State Based on God with the obligation to implement Islamic law for its adherents". According to Muhammad Yamin, this sentence makes independent Indonesia neither a secular country nor an Islamic country." (Ramli Rutabarat, 2005)

b. Islamic Law from the Revolutionary Period until the Issuance of the 1950 Presidential Decree

For approximately five years after the proclamation of independence, Indonesia entered the era of revolution (1945-1950). Followed by the defeat of Japan by the allied troops. From many battles, the Dutch succeeded in occupying and controlling several regions of Indonesia, then the Dutch established small states which aimed to surround the Republic of Indonesia. Various negotiations and agreements were then carried out until finally not long after Linggarjati, the Constitution of United Indonesia was born (RIS 27 December 1949). (Ibid, pp. 89-90)

With the enactment of the RIS constitution in 1950, only three countries remained, the Republic of Indonesia, East Sumatra and East Indonesia. Muhammad Natsir, one of the Muslim leaders, proposed what became known as the "Natsir Integral Motion" as an effort to merge the three states. Finally, on May 19 1950, everyone agreed to re-form the Unitary State

of the Republic of Indonesia based on the 1945 Proclamation. Thus, the Constitution of the United States of Indonesia was declared invalid, replaced by the Provisional Constitution (UUDS 1950). However, if it is related to Islamic Law, this change does not have a significant impact, because the unclear position is still found in both the Preamble and the body of the 1950 Provisional Constitution, except in article 34 which has the same formulation as article 29 of the 1945 Constitution that "State based on the belief in the Almighty God" and the State's guarantee of the freedom of every citizen to practice their respective religions. In article 43 which shows the State's involvement in religious affairs. The advantage of the 1950 Provisional Constitution is that it opens up opportunities to formulate Islamic Law in the form of regulations and laws. - Indonesia-from-colonial-to-post-independence by-nursal-213, accessed 118 September 2023)

c. Islamic Law in the RIS Constitution

The independence of the Republic of Indonesia, which was achieved through a revolution in 1945, turned out to be facing challenges both abroad and domestically. The Dutch as former colonialists of Indonesia were naturally unwilling to accept Indonesian independence. Therefore, by riding aboard the Dutch allied troops entered Indonesian territory at the end of August 1945. They came back to enforce their colonial power and tried to abolish the Indonesian State. The presence of Dutch troops and their civil government (NICA Netherlands Indies Civil Administration) met fierce resistance from the fighters through fighting and diplomacy.

Through various battles, the Dutch managed to regain control of parts of Indonesia. The areas under his control were built by small states with the aim of encircling Indonesia, which since the beginning of 1946 had moved its center of government to Yogyakarta. The countries founded by the Netherlands gathered in one federal deliberative forum called the BFO. In

negotiations between the Indonesian delegation and the Dutch delegation in 1947, a Linggarjati agreement was reached. (December 2018)

The main points of the agreement include that both parties have the same intention to resolve the dispute and end the conflict by jointly finding a way out of the difficulties. The agreed way out was that both the Netherlands and the Republic of Indonesia would jointly form the United Republic of Indonesia (RIS). The United Republic of Indonesia and the Kingdom of the Netherlands will become one union called the Dutch Indonesian Union with the Dutch queen as its chairman. Linggarjati's agreement received many challenges from within the country, but finally the KNIP plenary session in Malang gave ratification or endorsement to the agreement entered into by prime minister Sultan Sjahrir.

It was in the context of the formation of the RIS that a draft of a new constitution was drafted by three parties, namely the Republic of Indonesia, BFO, and the Kingdom of the Netherlands. Soepomo was one of the important figures in the process of drafting the 1945 Constitution. He was appointed as head of the Republic of Indonesia team in negotiations to draft the new constitution. So the United Indonesia Constitution was born which came into effect throughout the RIS territory on December 27 1949.

d. Islamic Law in the Old Order and New Order Periods

The old order was the era of nationalists and communists. Meanwhile, Muslims in this era need to bend a little in fighting for their ideals. One of the parties representing the aspirations of Muslims at that time, Masyumi, had to be disbanded on 15 August 1960 by Soekarno on the grounds that its figures were involved in the PPRI rebellion in West Sumatra. (Ibid pp. 242-243)

Even though Islamic law is one of the general realities that has existed in Indonesia and on that basis the MPRS Decree opens up opportunities to position Islamic law as it should be. However, the unclear boundaries of attention make this even more blurry. The role of Islamic law in this era is again not getting its proper place. Following the failure of the PKI coup in 1965 and the coming to power of the New Order, many Indonesian Islamic leaders had high hopes in their political efforts to put Islamic law as it should be in Indonesia's political and legal order (Saefulloh, Razali, & Famularsih, 2020).

The existence of Islamic law as a source of national law in this order is not very clear. However, Muslim leaders continue to try to emphasize this as false, as was done by K.H Mohammad Dahlan as Minister of Religion of Nahdatul Ulama who submitted a draft law on Muslim Marriage with strong support from other Islamic political parties. This effort failed, but was then continued by submitting a draft formal law regulating judicial institutions in Indonesia in 1970. This achieved positive results with the birth of Law No. 14 of 1970 concerning Judicial Power which made the Religious Courts one of the existing judicial bodies. under the Supreme Court.

During the New Order period, a law was born that regulated marriage nationally, which was generally adopted from Islamic law, namely Law No. 1 of 1974 concerning Marriage. This was then continued with the implementation of the Law with the issuance of Government Regulation No. 9 of 1975 which legally applies to all Indonesian citizens.

During this period, several regulations emerged that regulated waqf and other regulations relating to property rights, implementation of Waqf Land certification. During this time, the confirmation of the application of Islamic law became clearer in Law No. 7 of 1989 concerning Religious Courts.

This period was also the most significant when the Presidential Intrusion No. 1 of 1991 concerning the Compilation

of Islamic Law was born, which was signed by President Soeharto, the contents of which consisted of:

- 1) Book I Marriage Law
- 2) Book II Inheritance Law
- 3) Book III Waqf Law

e. Islamic Law in the Reformation Era

When President Soeharto fell, democracy and freedom blared throughout Indonesia. In this era, Islamic law began to take its place, the People's Consultative Assembly Decree no. III/MPR/2000 concerning Law Sumer and the Sequence of Legislative Regulations increasingly creates opportunities for the birth of laws and regulations that have Islamic Law nuances. Especially in article 2 paragraph 7 which confirms that regional regulations based on special conditions in Indonesia will be accommodated, and will also be able to override general laws. This era proves that the opportunity for Islamic Law in realizing laws and regulations has produced sweet results after several legislative regulations were born, including:

- 1) Law no. 38 of 1999 concerning Zakat Management which was amended into Law no. 23 of 2011 concerning Management of Zakat, infaq and alms.
- 2) Law no. 10 of 1998 concerning Banking which is an amendment to Law no. 7 of 1992 concerning Banking whose operations are based on Sharia Banking.
- 3) Law No. 41 of 2004 concerning Endowments
- 4) Law No. 21 of 2008 concerning Sharia Banking and other laws with nuances of Islamic law

CONCLUSION

The existence of Islamic Law in the Indonesian Constitution can be viewed from several periods consisting of Islamic Law in the pre-independence period and Islamic Law in the post-independence period. In the period after independence, Islamic Law experienced several periods of development, consisting of the period of Indonesian

independence (1945), Islamic Law during the reform period until the issuance of the 1950 Presidential Decree, Islamic Law in the RIS Constitution, Islamic Law during the Old Order and New Order, and Islamic Law Reformation Era.

In this reform era, we can say that Islamic Law has entered a golden period, this is because in this reform era, Islamic Law received a very good response by the Indonesian government. This is proven by the large number of legislative regulations issued with Islamic nuances such as Law no. 38 of 1999 concerning Zakat Management which was amended into Law no. 23 of 2011 concerning Management of Zakat, infaq and alms, Law no. 10 of 1998 concerning Banking which is an amendment to Law no. 7 of 1992 concerning Banking whose operations are based on Sharia Banking, Law No. 41 of 2004 concerning Endowments, Law No. 21 of 2008 concerning Sharia Banking and other laws that have nuances of Islamic law.

Bibliography

- Abdi Widjaja. 2018. "History of the Position of Islamic Law in Indonesian Constitutions". *Al-Daulah Journal*, Vol. 7, No.2 December.
- Duriana. 2015. "Islam in Indonesia Before Independence, *Journal of Dialectics*". Vol 9, No 2, January– December.
<https://journal.uin.ac.id/Unisia/article/view/5599/5023>, accessed 16 September 2023.
- Ramli Rutabarat. 2005. "the position of Islamic Law in Indonesian Constitutions and its Role in the Development of National Law". Jakarta: Center for Constitutional Law Studies, University of Indonesia.
- Saefulloh, A., Razali, R., & Famularsih, S. 2020. "religion, education, and sports: internalization of islamic education values in mahatma sports".
- Academika: Journal of Islamic Thought*.
<https://doi.org/10.32332/akademika.v24i2.1922>.

[https://badilag.mahkamahagung.go.id/article/publikasi/article/penerapan-
an- Hukum Islam-di-indonesia-sejak-zaman-penjajahan-
anggaran-pasca-kemerdekaan-oleh-nursal-213.](https://badilag.mahkamahagung.go.id/article/publikasi/article/penerapan-Hukum-Islam-di-indonesia-sejak-zaman-penjajahan-anggaran-pasca-kemerdekaan-oleh-nursal-213)

Zainul Toyib and Arhjayati Rahim. 2020. "The Position of Islamic Law in the Constitution/State Administration System". *As-Syam Journal: Islamic Law*, Vol 1, No.2 August.

FROM RIGHTS TO WOMEN'S RIGHTS: THE EXPERIENCE OF MALAYSIA AND INDONESIA

Nik Salida Suhaila Nik Saleh

Faculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800,

Nilai, Negeri Sembilan

Email: salida@usim.edu.my

Mobile phone number: 019-2502068

Office number: 06-7988525/8523/8522

Fax number: 06-7988531/8530



INTRODUCTION

Human rights are a topic of rising discussion and controversy in both the political and global intellectual realms. According to Rosenbaum (1980), the concept that human rights have attained widespread awareness may be founded on clear and inferred promises as an impartial and uniform framework for resolving conflicts between individuals of different religious and cultural backgrounds. In both philosophical and political contexts, there have been debates on the precise interpretations of some topics.

It's critical to consider the definition of the word '*rights*' to comprehend the philosophical concept of human rights. A tremendous amount of research is being done to define the term '*rights*,' including

studies on both individual and communal rights. Most human rights researchers define *'rights'* in terms of four distinct perspectives: claim, immunity, freedom, and power. According to their definition, a concentration on *'rights'* means that the legal standing of everyone is not considered as a matter of common interest. These concrete meaning of *'rights'* might be revealed from Hohfeld's idea of *'rights'* that may be used in a rigid sense of the right-holder's claim to something with a correlative duty. The phrase can also be used to denote protection from having one's legal status altered. According to this interpretation, the word *'right'* might occasionally refer to a right to do something, a privilege, and finally, the authority to establish a legal relationship. (Shesta, 1984), departing from the social approach, defined rights as a range of legal interactions.

To protect human rights of women, Malaysia acceded to the United Nations (UN) Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (Women's Convention) on 5 July 1995 with reservations of Article 2 (f), Article 5 (a), Article 7 (b), Article 9 and Article 16. The Women's Convention was adopted at New York on December 18, 1979 and entered into force on 3 September 1981 (GA Res. 34/180, 34 UN GAOR Supp. (No. 710.46) at 193, UN Doc. A/34/46 (1979)). The Women's Convention is the primary international legal instrument that focuses on women's rights. State Parties who have submitted reservations to a treaty have said that they do not consider some of its provisions to be legally enforceable. The Vienna Convention on the Law of Treaties of 1969 provides that reservations have the following meanings: *'reservation' means a unilateral statement, however phrased or named, made by a State, when signing, ratifying, accepting, approving or acceding to a treaty, whereby it purports to exclude or modify the legal effect of certain provisions of the treaty in their application to that State'* (Article 2 (1) (d)). Reservations are acceptable if they do not conflict with the treaty's goals and purposes. Other State Parties may contest incompatible reservations.

At the conference on ‘Human Rights in Malaysia: The Last 10 Years,’ which was held in conjunction with the Malaysian Human Rights Day on September 9, 2009, suggestions were made to the Malaysian government regarding reservations, better law enforcement, the enactment of legislation to protect the rights of Muslim women, and amendments to pertinent laws governing inequality. Even though the Government withdrew a few reservations on 6 February 1998 (Article 2 (f), Article 9 (1), Article 16 (b), (d), (c) and (h)) and on 19 July 2010 (Article 5 (a), Article 7 (b) and Article 16 (2)), it did not consider it necessary to withdraw a reservation of Article 9 (2) and Article 16 (1) (a), (c), (f) and (g).

The Women's Convention has presented challenges to all UN member states, including Indonesia. The government has always placed a high premium on respecting and advancing the rights of women. The fact that women's issues have been incorporated into the nation's development programmes reflects this. The Government of Indonesia ratified the Women's Convention on 13 September 1984, and has submitted periodic reports to the Committee setting out its progress in implementing the treaty. Indonesia merely made a procedural reservation on Article 29 (1), stating that any disagreements involving the interpretation or application of the Convention should only be brought before the International Court of Justice (ICJ) or arbitrated with the consent of all parties. No substantive reservations were made by Indonesia where it agreed to the treaty principles affirming equality between men and women (Anak Agung, 2022). This is also because Indonesian law does not strictly follow Islamic law. Rather, it is grounded on common goals based on unity in diversity.

THE MEANING OF ‘RIGHTS’

At least fifty years have passed since the beginning of the intellectual discussion on the definition of ‘rights.’ Perelman (1952, 1963 and 1980), Buber (1955), Sharma (1980) and Rosenbaum (1980) addressed the philosophical historical background on the foundation

of Western and non-Western human rights. As concern over writings and publications on theological settings of human rights grew in the early 1980s. Human rights were defined by Kaplan (1980) as being important to Judaism's moral philosophy, while Woo (1980) created a metaphysical theory of human rights from a Chinese perspective. Henle (1980), on the other hand, put forward a Catholic view of human rights. In-depth readings examining both conventional Western ideas on human rights and alternative viewpoints were provided by Hayden (2001).

Rosenthal (1960) highlights the Muslim concept of freedom before the 19th century in the context of the origins of human rights in Islam. In the meantime, Nasr (1976) emphasised the connection between Islam and the predicament of modern man. Later, in 1980, he took an Islamic approach to the idea of human rights. He concluded that the basis of human rights is fundamentally theological and is rooted in the duties due by people to God. However, there are a few issues with the scope and uses of an Islamic viewpoint on human rights. Some authors claim that it is impossible to define '*rights*' in the Islamic tradition because there is only the concept of '*obligation*' in the Islamic tradition, even though it is obvious that the term itself is of '*Western*' origin. However, the Arabic word '*haqq*,' which is equivalent to '*rights*' in English, has always existed in Islamic tradition (Ali, 2000).

Mohammad Tahir (2003) has demonstrated that the notion of '*rights*' is clearly identified by Quranic verses and Prophet's traditions by analysing the terms '*rights*' and '*duties*' in common law and Shariah. A right holder's claim to anything comes with a corresponding duty, and this is the term's recognised definition in Arabic. In fact, the numerous concepts listed above that are associated with the idea of '*rights*' elicit different safeguards and have varying effects in defending humanity. Hohfeld creates more than one formulation of '*right*' and cautions against treating all rights as belonging to a single category or class. As a result, to develop a rigorous conceptual framework of human rights in international and

Malaysian law, Hohfeld's vocabulary and analysis of '*rights*' may be usefully employed in identifying comparative categories of rights in both legal backgrounds.

WOMEN'S RIGHTS MOVEMENT IN MALAYSIA

In Malaysia, regulations governing citizens' basic liberties are found in Part II of the Federal Constitution and are referred to as fundamental rights. The protection of people' rights is provided by a few laws, official government policy, and the international human rights treaties Malaysia has ratified since achieving independence in 1957, despite the absence of a particular Human Rights Act currently. Even though there are large number of books and thesis written on the human rights issues in Malaysia, there is no such effort to discuss philosophical and historical background of Malaysian fundamental liberties as legally codified in the Federal Constitution.

Due to women's increased access to education and increased knowledge of their constitutional rights, the condition of women in Malaysia has improved throughout time. There have been ongoing legal changes made to eradicate any form of discrimination against women, although the term has not yet been clearly defined. Every ethnic group in Malaysia is impacted by Asian norms, which govern the position of women in the domestic or private realm while men rule the public arena. Customary and traditional behaviours still maintain a separation between the sexes (CEDAW/C/MYS/1-2).

In the 1960s, a growing awareness of patterns of discrimination against women and an increase in the number of organisations dedicated to eradicating its effects prompted the government of Malaysia to demonstrate its support by not only establishing the organisations already mentioned but also by allocating funds. The Government of Malaysia established the National Advisory Council on Integrating Women in Development (NACIWID) as a consultative and advisory body for the Government on issues relating to women in development planning and implementation in response to the UN's 1975 resolution to integrate

women into the development process (General Assembly Resolution 3519, 1975). It served as the country's leading organising, advising, and consultative body for women's issues. The secretariat for NACIWID is the Department of Women's Development (JPW). It was founded in June 1976 as a multisectoral organisation with representatives from the public and private sectors. It serves as a platform for increased efforts to further integrate women into development.

The Council's duties include advising women's organisations on how they might participate in national development and helping on the creation of laws and programmes that affect women. In addition to acting as a hub for the referral of women's issues, it also starts research, studies, and information dissemination. To further amiable global relations and peace, it coordinates with relevant state authorities and international organisations. To increase its function as a coordinating, consultative, and advisory body, NACIWID's mandate and membership should have been evaluated to establish a secretariat apart from the government's women ministry and limit its membership to all specialists on gender (NGO Shadow Report on the Initial and Second Periodic Report of the Government of Malaysia).

The Women's Affairs Secretariat (HAWA) was subsequently established under Malaysia's Prime Minister's Office in 1982–1983 to handle topics pertaining to women. It was created to assume the responsibilities of the NACIWID Secretariat. Malaysia joined the Women's Convention on July 5, 1995, but raised misgivings about a few of the articles due to their contradictions with the Federal Constitution and the country's practise of Shariah. HAWA operated as a department under the previous Ministry of National Unity and Social Development starting in 1997. The Department was reorganised as the Department for Women's Development in 2001 and placed under the KPWKM, which had just been founded at the time (DWD). By 2002, the DWD had set up branch offices in every state in Malaysia.

The Third Malaysia Plan (3MP) received funding allocations from the government for the development of women, particularly in their roles and responsibilities as housewives, mothers, and supplemental income earners. Through agencies like the National Family Planning and Development Board or the ministry in charge of social welfare, these money were distributed. The 1989 formulation of a national policy for women saw incorporation during the Sixth Malaysia Plan (6MP) phase. A crucial step in the planning process was the creation of a National Action Plan in 1992 to aid in the execution of the National Policy on Women. The Plan called for the development of a few strategies and programmes for implementation by government agencies, the corporate sector, and non-governmental groups (NGO).

To include women in the institutional planning, implementation, and monitoring processes, the Sixth Malaysian Plan placed a strong emphasis on the creation of the National Action Plan. This was followed in 1997 by the Action Plan for Women in Development. It is claimed that the government understands the necessity of developing specialised measures to successfully include women in the development process. To achieve this, deliberate efforts are made to gradually lessen current barriers and ease women's integration into the mainstream of social and economic activities.

Later, to advance and defend human rights in Malaysia, the Human Rights Commission of Malaysia (hence referred to as SUHAKAM) was founded as a separate statutory organisation working under the Human Rights Commission of Malaysia Act 1999. The Government of Malaysia's reactions to and implementations of the Committee's criticisms and recommendations on the Women's Convention are highlighted in the SUHAKAM report to the Women's Convention Committee (CEDAW/C/MYS/CO/2) and in the October 2013 Universal Periodic Review (UPR). To share thoughts, suggestions, and knowledge regarding the Women's Convention, numerous meetings with the Malaysian government and civil society organisations (CSO) were held as the report was being developed.

SUHAKAM also kept an eye on laws and regulations that affected Malaysian women's rights.

To recognise the contributions and roles of Malaysian women, the government announced in January 2001 the creation of a Women's Affairs Ministry, which was derived from the HAWA. The Ministry, which is currently named as the Ministry of Women, Family and Community Development and is managed by a woman minister, is considered as further evidence of the Government's commitment to advancing gender equality and the significance of women's roles in national development. Additionally, in August 2001, Article 8 (2) of the Federal Constitution of Malaysia was changed to forbid gender discrimination. Without a thorough examination of law, policy, practise, and execution to ensure that women would benefit equitably, this constitutional recognition, which has the potential to be a potent tool, risks being little more than a token. It is crucial to stress that the amendment must include a definition of discrimination consistent with the Women's Convention and not just restrict itself to the word '*gender*.'

Malaysia is required by law to implement the requirements of the Women's Convention and has agreed to submit national reports detailing the steps it has taken to uphold its treaty responsibilities at least every four years. Malaysia undertakes to take all necessary steps, including passing legislation, to combat all types of trafficking in women and female exploitation and to ensure that women can exercise all their fundamental rights and liberties. Malaysia also implements a few laws to set up tribunals and other public institutions to guarantee the effective protection of women against discrimination and to guarantee the abolition of all acts of discrimination against women by people, organisations, or businesses.

According to the National Policy on Women and National Women in Development (WID) Machinery Report, although it may seem that women have made significant progress in all facets of private and public life, as evidenced by the overall status of women in the nation, a thorough examination of their participation in all areas of

development reveals the ongoing presence of barriers and restrictions that prevent them from realising their full potential. The Report notes that women's situation in comparison to men is still far from ideal. Particularly when it comes to acquiring positions of leadership, legal status, and employment, women continue to lag. Acceptance of the Plan by the Government shows its dedication to a major reorientation of development strategies that would effectively reflect the realities of women's lives and actively support women.

The complicated application of laws pertaining to human rights in Malaysia is a result of the various religions and cultural traditions there. However, even though having several religions and cultures enriches women's life, it also means that women face discrimination from their religions and cultures, which uphold patriarchal and protectionist views toward women and stereotyped gender roles (Status Report on Women's Equality in Malaysia 2001). The nation's schools, workplaces, media, government, laws, and homes all mirror the stereotypical gender roles that are ingrained in religion and culture. Even though many women in Malaysia work and pursue careers, stereotypes about women as homemakers persist in school curriculum, religious teaching materials, and media portrayals.

However, SUHAKAM commends the Malaysian Government's commitment to the Sustainable Development Goals 2030 (SDG) and its effort in incorporating those goals into the Eleventh Malaysia Plan (11MP) (Malaymail Online. 25 September 2016). Gender equality and the empowerment of women and children are among the 17 transformative goals of the 2030 Agenda. Goal 5 is to end all types of abuse, including sexual exploitation and human trafficking, against women and girls in both public and private settings. It is the first time a comprehensive, human rights-based global framework for gendered development has been approved (Special Rapporteur on Violence against Women, Its Causes and Consequences. A/HRC/32/42: para 38). The 2030 Agenda's implementation will present a new chance to advance efforts to

achieve gender equality, uplift women, and girls, and stop violence against women (para 39).

INDONESIA'S MOVEMENT AND POLITICAL EMPOWERMENT

It is a tragic misfortune that women's status in Indonesian politics has not advanced significantly at a time when women are praised for their campaigning abilities. The nation's development programmes, however, have included women's issues. Indonesia has made a few bold decisions to put the Women's Convention's numerous provisions into practise. On December 8, 2004, Law No. 23 of 2004 was passed to address violence against women. It consists of 56 Articles and defines violence to protect potential victims. It aims to advance human rights, bring about gender equality, remove discrimination, punish violent offenders, and uphold domestic tranquilly. The law also emphasises the community's and the government's responsibilities for victim protection and rehabilitation (Swasono, 2007).

The Protection of Witnesses and Victims Act and the Regulation on the Organization and Management of Victims Rehabilitation were passed by the government in 2006 to fully implement the Domestic Violence Act of 2004. The Health Act is being amended to include reproductive health and rights to guarantee women receive equal treatment. To stop prejudice against Indonesian women who have female spouses, the Citizenship Act was also changed. In a similar vein, the Population Act was amended to ensure that birth certificates are available to low-income families and their newborn children to protect them from shady businessmen engaged in the unauthorised employment of women migrant workers abroad.

Regulations that would benefit women in society are prioritised less frequently due to the limited representation of women in parliament. In 2019, Indonesia had 132 million women, or nearly 50 percent of the country's total population of 265 million, according to data from the United Nations Population Fund and the National

Development Planning Board (Bappenas). To increase the representation of women in Indonesia's House of Representatives, or Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), regulations have been made. For instance, Law Number 31 regarding Political Parties from 2002 and Law Number 12 regarding General Elections from 2003 both aimed to boost the share of women in parliament (Firdaus, 2019).

These laws have been beneficial, albeit in different ways. Firdaus (2019) has reported that women held 44 DPR seats in the 1999 election, or just 8.8 percent of all the seats. In the 2004 election, this percentage grew to 65 seats, increasing to 11.8 percent overall. With a percentage of 17.9 percent following the 2009 elections, women's representation was at its highest. Unfortunately, from 2014 to 2019, the percentage of women members decreased from 97 out of 560, or 17.3 percent, to 97 out of 560, or a reversal. Wider ramifications result from the lack of representation. Regulations that would benefit women in society are prioritised less frequently due to the limited representation of women in parliament. Unfortunately, women's rights advocates are still having difficulty getting the DPR to ratify a sexual violence bill, a crucial fight in the war to unwind misogynist elements of Indonesian law.

However, Indonesian women who are affiliated with ultra-conservative parties have contested this bill as well. Clearly, more needs to be done considering Indonesia's rising fundamentalism, populism, and militarism. History must also be conquered, though. After the Indonesian Women's Congress (Kowani) was established in 1945, women's organisations there blossomed in the years preceding independence. Women invented the names of some of the top politicians in political parties during the Sukarno era, which ran from 1945 to 1966. However, they were compelled to vanish when the Sukarno was overthrown by General Suharto in a coup.

The work of the Indonesian Institute of Sciences (LIPI), which accurately documented the data, is what has allowed millennials in Indonesia to grasp what happened to the previous generation. Suharto aimed to replace women's political activism with 'women's

organisations' that were more concerned with femininity and domestication, such the Dharma Wanita. For many years, women were relegated to the 'kitchen' and removed from the political arena and other public spaces. But among Indonesian women, both those who were subject to Suharto's repression (particularly the relatively rich in Java) and indigenous women, the spirit of the women's movement endured.

Women's organisations like the Rifka Annisa and Kalyanamitra Foundation that emerged in the 1980s gave the nation some optimism (Firdaus, 2019). Many people were unmoved by the 'modernity' of the new system because they were not required to attend the Dharma Wanita. Native women, for instance, were engaged in gardening in West Papua, where they were raised in native households and taught the grace of equality rather than the purported luxury of being 'modern' and 'well-educated.'

Other Indonesian ladies are putting forth a lot of effort to gradually alter the culture after this example. Catcalling in the street was the initial issue, which led to major conflicts like opposition to the largest gold mining operation in the world. Politics has no bounds, which is excellent news. There is no metric or quota that can be met to ensure that women's issues will be given priority. The women's movement must be content for the time being to concentrate on influencing the public. Perhaps Indonesian women will eventually have more critical roles, such those in the ministries of education, the environment, or defence, in addition to more seats in the parliament. Or perhaps a woman will lead a labour union or the human rights commission. There is always a chance for Indonesia to create a better atmosphere for women across the nation.

CONSTRUCTING HARMONISATION BETWEEN INTERNATIONAL CONVENTION AND SHARIAH ON WOMEN'S RIGHTS

It is crucial to understand the Islamic ideals of human rights concept and principles, given that it is alleged that Malaysia,

dissimilar to Indonesia, cannot uphold justice for women because the Government reserves a few Women's Convention Articles because of their conflicts with Shariah and the Federal Constitution. Malaysia supports the Organizations of Islamic Cooperation's (19th) Foreign Ministers' Summit's efforts to establish an internationally recognised Islamic human rights standard, such as the Cairo Declaration of Human Rights, which took place in Cairo, Egypt, from July 31 to August 4, 1990 (Cairo Declaration) which, like the Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR), was endorsed by the Islamic Council in Paris on September 19, 1981, and comprises of a Preamble and 25 Articles. whose goal is to offer guidance for Islamic nations about the defense of human rights in their individual nations.

Human rights campaigners, both Muslim and non-Muslim, have claimed that the implementation of Shariah in some nations has violated international human rights legislation, which is enshrined in various conventions and treaties. They contend that the application of Shariah in some areas does not provide equal protection for men and women, favouring men instead, as claimed by detractors. The issue between Shariah and UK law first came to light in 2008 when the House of Lords of the United Kingdom declared it to be '*wholly incompatible*' with human rights laws (Hirsch, Afua. 2008).

Although there are some differences in scope and application, Baderin (2001) contends that they do not result in a general state of dissonance between international and Islamic human rights laws, particularly if the concept of human rights were positively established from within the themes of Islamic law rather than imposing it as a concept foreign to Islamic law. I wholeheartedly concur with Tehrani (1998) when he examined the history of religion and Islamic sources for his thesis. Based purely on their interpretation of the Shariah, he questions the veracity of both the Western perspective and the misgivings of Muslim parties. Contrary to popular belief, Shariah's guiding principles possess an inherent dynamism that is responsive and adaptable, allowing Islamic law to stay current and address the

concerns and aspirations of people in various contexts (Zafrullah Khan, 1967: 14).

Tehrani's claim that Shariah principles are adaptable appears to be supported by Mayer (2006), who contrasted viewpoints from various Muslim nations based on political make up in terms of national interpretations of how women's rights are translated by governmental policies. When the Muslim nations joined the Women's Convention, she expressed a few reservations and the process of interpreting the Islamic sources. She has also discussed the impact political change can have on how Islam views women's human rights. For instance, Morocco made a reservation to the Women's Convention in 1993, stating that Shariah law applied to the country and that upholding equality for women was against Shariah's tenets. When King Muhammad VI assumed the throne in 1999, he rejected this idea and put out a legislation reform to address the mistreatment of women.

A widely held belief is that Moroccan laws now adhere to the requirements of international human rights legislation because of the King's law reform in 2004 which demonstrated how Islamic sources might be reinterpreted to permit significant advancements in women's rights. Because the implications of Islam for women's rights are interpreted so differently by different groups of Muslims, Mayer argued that where there are debates to define the boundaries of women's rights and roles in contemporary Muslim societies, Islam is the main source of arguments. However, some recent trends point in the direction of a reassertion of Muslims' support for women's human rights, treating the values of international human rights and Islamic values as essentially harmonious.

Ali (1998) contended that women's human rights in Islam are not entirely incompatible with the most recent iterations of international human rights instruments coming from the UN while also engaging in a conceptual analysis of human rights in Islam and international laws and applying this analytical discourse to explore the nature of women's human rights in the Islamic tradition. The argument's fundamental premise is based on the understanding that the

Islamic legal system is not a single, cohesive body of law. The gap between theoretical viewpoints on women's human rights and its implementation to Muslim countries, which is influenced by components of cultural practises, socioeconomic realities, and political expediency on the part of governments, is another issue she emphasised in her study. She uses Pakistan as an illustration to show how the theory and application of Shariah differ in various countries.

In addition, Brown (2005) explores the mechanisms by which conceptions of Muslim women's rights come to dominate contexts and challenges the distinctiveness given to Muslim women in both transnational Islamic narratives and discussions of global human rights. He concludes that relationships between religion, social, economic, and ideological systems can account for the tactics, negotiations, and demands for women's rights made in Muslim communities. His analysis suggests that attempts to comprehend how women's rights are conceptualised in Muslim communities require a comprehensive analysis that avoids essentializing and imposing predefined goals on actors.

Due to the lack of a universally accepted convention endorsed by the international community, the protection of women's human rights is a hotly debated topic in the field of international human rights law. Even though there are numerous international instruments that guarantee protection, there is disagreement over the extent to which the provisions are incorporated into national laws and governmental policies because member states of the said instruments ratify the treaties with reservations on various Articles. The Women's Convention has the most reservations out of the six major human rights accords. According to Clapham (1993), the application of international human rights legislation to the private domain has repercussions for victims of indignities everywhere as well as the worlds of labour relations, racial relations, discrimination, and violence against women. The prior claim that these rights are not universal is supported by the claim (Donnelly, 1989) that the idea of

human rights is exclusively Western and alien to non-Western civilizations.

The UIDHR, the Great Green Charter of Human Rights in Jamahiriya Era of 1988, and the Cairo Declaration are the three modern Islamic human rights charters that Benzeer (2000) compares with the concepts outlined in the UDHR and ICCPR. It solely addresses the rights to freedom and gender equality, though. This article examines the fundamental tenets of Shariah in relation to human rights. Analyzed are certain Muslim jurists' and intellectuals' perspectives, as well as how they interpret the passages of the Quran and the significance of the Prophet's hadith. It is acknowledged that there is a clear violation of women's rights in several muslim nations. The concept of women's rights exists in both civil and Shariah concepts, albeit with some technical differences as to the nature of those rights vis-à-vis human position in this world, so by this declaration by Muslim countries themselves, governments can be forced to provide better standard of protection.

CONCLUSION

Instead of the complexity and diversity of human society or a shared universal understanding that assures the full guarantee of human rights to every human being everywhere, attempts at harmonising the many notions to attain are still challenging (Baderin, 2003: 2). Considering this, it should have beneficial practical impacts for women's rights regardless of its jurisdictional enforcement if Malaysian legislation could be harmonised with the Women's Convention by harmonising the principles of 'rights.' Focusing on gender mainstreaming and incorporating the gender equality dimension into all its policies will help the Malaysian government advance in its defence of the rights of women in the nation. Following the proposed new or updated legislation, such as the anti-stalking law, Gender Equality Act, Sexual Harassment Act, and abolishing child marriage, the government is making excellent improvements toward a non-violent and more equal environment for women and girls. In fact,

creating a Select Committee on Rights and Gender Equality in Parliament was a positive step toward equality.

Based on the notion of state sovereignty, states continue to ratify human rights accords like the Women's Convention with significant concerns. Although some member nations have complained to these reservations, arguing that they are inconsistent with the treaty's goals and purposes, the non-reciprocal structure of human rights accords prevents them from having much of an influence. The removal of these kind of reservations depends on the political will of each state, as demonstrated in the example of Malaysia, as the Human Rights Committee can only offer recommendations and a limited number of possibilities. These states essentially make reservations because they discover conflicts between the Women's Convention's implementation and their state constitution, namely Shariah Law. While Malaysia has religious reservations, Indonesia does not, despite having a larger percentage of Muslims than Malaysia. In Indonesia, the national political structure is not based on Islamic law, making it a more secular nation.

In general, nations should not take advantage of the reservation system by seeing ratification or accession to international agreements as just formal actions that don't really improve the conditions of their inhabitants, especially the rights of women in this situation. By upholding such a stance, many nations obstruct progress in ensuring that women are protected from assault and discrimination, including their capacity to obtain compensation through appropriate national channels. This results in the minimum obligations to the Women's Convention core rules that must be established in its reservation system being met.

REFERENCES

Ahmad, Abd Shukor and Baljit Singh Sidhu. (1998). 'Women's Voice: To Hear or Not to Hear? An Introduction to Feminist Jurisprudence' in *1 CLJ Supp lviii*.

- Ali, Shaheen Sardar. (1998). *Equal before Allah, Unequal before Men? Negotiating Gender Hierarchies in Islam and International Law*. PhD Thesis. University of Hull, UK.
- _____, Shaheen Sardar. 2000. *Genders and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?* The Hague: Kluwer Law International.
- Anak Agung, Ayu Nanda Saraswati. (2022). 'The Discourse of Reservations to CEDAW on Women's Rights in Malaysia, Brunei and Indonesia' in *Indonesian Journal of International Law*, Vol. 19, No. 4.
- Ariffin, Rohana. (1999). 'Feminism in Malaysia: A Historical and Present Perspective of Women's Struggle in Malaysia' in *Women's Studies International Forum*, July-August.
- Baderin, Mashood. (2001). 'Establishing Areas of Common Ground between Islamic Law and International Human Rights' in 5 *The international Journal of Human Rights*. No. 2.
- _____, Mashood. (2003). *International Human Rights and Islamic Law*. Oxford University Press.
- Benzeer, R. M. (2000). *The Legal Concept of Human Rights and Fundamental Freedoms: A Comparative Study of Islamic and International Law with Particular Reference to Libyan Experience*. PhD Thesis. Westminster.
- Clapham, Andrew. (1993). *Human Rights in the Private Sphere*. Oxford: Clarendon Press.
- Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*. GA Res 34/180, 34 UN GAOR Supp. (No. 710.46) at 193, UN Doc. A/34/46. 18 December 1979.
- Donnelly, J. (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Firdaus, Febriana. (2019). 'The Long Struggle of the Women's Movement in Indonesian Politics' in *The Interpreter*. Lowly Institute.

- Freeman, Marsha A. (1994). 'Women, Law and Land at The Local Level: Claiming Women's Human Rights in Domestic Legal Systems' in *Human Rights Quarterly* v16, n3 (August, 1994).
- Hayden, Patrick. (2001). *Philosophy of Human Rights: Readings in Context*. Paragon House Publishers.
- Henle, R. J. (1980). 'A Catholic View of Human Rights: A Thomistic Reflection' in Rosenbaum, A. (ed.) *The Philosophy of Human Rights*. Westport CT: Greenwood Press.
- Hirsch, Afua. (2008). *Shariah Law Incompatible with Human Rights Legislation, Lords Say*.
- Kaplan, A. (1980). 'Human Relations and Human Rights in Judaism' in Rosenbaum, A (ed.) *The Philosophy of Human Rights*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Malaymail Online. September, 25, 2016.
- Martinez, Hall K. (2003). 'Maternal Mortality: The Violation of the Right to Life' in *AMANITARE* Voices 3. London: RAINBO.
- Mayer, Elizabeth A. (2006). 'Islam in the Context of the Contentious Politics of Women's Rights in Contemporary Middle Eastern and North African Societies'. Draft paper presented at *MIEHRI*. 17 May 2006. Kuala Lumpur: Malaysia.
- Mohammad, Mohammad Tahir. (2003). *Rights and Duties in Shariah and Common Law*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- Mohamad, Maznah and Wong Soak Koon (eds.). (1994). 'Feminism: Malaysian Critique and Experience' in *Special Edition of Kajian Malaysia: Journal of Malaysian Studies*, Vol. XII, No. 1 and 2, June/December.
- Mohanty, Chandra Talpade and Lourdes Torres Ann Russo (eds.). (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1976). *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London.
- Ng, Cecilia (ed.). (1999). *Positioning Women in Malaysia: Class and Gender in an Industrializing State*. Foreword by Swasti Mitter. Basingstoke: MacMillan.

- _____, and Chee Leng Heng. (1996). 'Women in Malaysia: Present Struggles and Future Directions' in *Asian Journal of Women's Studies* 2.
- Ngah, Zainab Awang. (2007). 'Women's Studies in Malaysia: A Bibliometric Study with Implications for its Bibliographical Control' in Abdullah, Abrizah et al. (eds.), *ICOLIS*. Kuala Lumpur: LISU, FCSIT.
- _____, Zainab Awang. (2008). 'Growth and Pattern of Women's Studies in Malaysia as Reflected by Generated Literature' in *Library and Information Science Research Electronic Journal*. Vol. 18. Issue 2.
- NGO Shadow Report on the Initial and Second Periodic Report of the Government of Malaysia Ong, Aihwa. (1996). 'State Versus Islam: Malay Families, Women's Bodies and the Body Politic' in *American Ethnologies* 17. No. 2.
- Perelman, C. (1963). *The Idea of Justice and the Problem of Argument*. London: Routledge and Kegan.
- Paul Rosenbaum, A. S (ed.) (1980). *The Philosophy of Human Rights: International Perspectives*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Shestack, J. J. (1984). 'The Jurisprudence of Human Rights' in Finger, S. M and Harbert, R. J. (eds.) *U.S. Policy in International Institutions: Defining Reasonable Options in an Unreasonable World*. Boulder, CO: Westview Press.
- Special Rapporteur on Violence against Women, Its Causes and Consequences. A/HRC/32/42: para 38.
- Status Report on Women's Equality in Malaysia 2001.
- Stivens, Maila. (2003). '(Re) Framing Women's Rights' in Hooker, Viginia and Othman, Noraini (eds), *Malaysia: Islam, Society and Politics, Essays in Honour of Clive Kessler*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Swasono, Meutia Hatta. (2007). *Introductory Statement by H. E. Mrs. Meutia Hatta Swasono, State Minister for Women Empowerment before the 39th Session of the United Nations Committee on the Elimination of Discrimination against*

Women. Permanent Mission of the Republic of Indonesia to the United Nations.

Yuan, Lai Suat. (1999). 'Winds of Change: The Women's Movement in Malaysia'. Paper Presented at the *Second International Malaysian Studies Conference*. 2-4 August 1999.

Zafrulla Khan, Muhammad. (1967). *Islam and Human Rights*. United Kingdom: Islam International Publication Ltd.

FROM CHALLENGE TO OPPORTUNITY: A ROADMAP FOR EFFECTIVE ISLAMIC SOCIAL FINANCE

**Hussein ‘Azeemi Abdullah Thaidi¹, Muhamad Firdaus
Ab Rahman² & Ahmad Zaki Salleh³**

¹Institute of Fatwa and Halal (IFFAH), Universiti Sains Islam
Malaysia 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

hussein@usim.edu.my

²Institute of Fatwa and Halal (IFFAH), Universiti Sains Islam
Malaysia 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

³Faculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia 71800
Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia



INTRODUCTION

Islamic social finance emerges as a powerful paradigm, rooted in the tenets of Islamic solidarity and mutual aid, that offers both poverty alleviation and economic empowerment. With time-tested instruments like zakat, Islamic crowdfunding, Islamic microfinance, and waqf at its core, this financial model has for centuries facilitated wealth redistribution and social welfare in Muslim-majority societies. Yet, despite mounting interest from academic researchers,

policymakers, and industry practitioners, the full promise of Islamic social finance remains unrealized, hindered by an array of challenges ranging from governance bottlenecks and regulatory limitations to socio-economic and geopolitical constraints.

Further complicating the landscape, the operational mechanisms and effectiveness of Islamic social finance diverge widely across different nations due to the lack of standardized regulatory frameworks. This variance not only curtails effectiveness but also erodes the crucial trust between beneficiaries and stakeholders. Adding to the complexity is a significant knowledge gap about the scalability, efficiency, and broader applicability of Islamic social finance, emphasizing the urgent need for rigorous, holistic analysis.

The present study, " From Challenge To Opportunity: A Roadmap For Effective Islamic Social Finance," aims to bridge this knowledge deficit. This in-depth exploration provides a robust analysis of prevailing challenges, offering a roadmap for their resolution, while also shining a light on the untapped potentials awaiting realization. The study urges a coordinated approach, involving an alliance among policymakers, regulatory agencies, Islamic social finance entities, and beneficiaries, to optimize the functionality and maximize the impact of this promising financial model. Incorporating a wide range of literature reviews, case studies, and best practices, this study offers a set of evidence-based recommendations designed to elevate the reach and effectiveness of Islamic social finance.

UNDERSTANDING THE FOUNDATIONS

In an era of global economic transformation, the need for inclusive, sustainable, and ethically grounded financial systems is increasingly evident. Amid this backdrop, Islamic social finance stands as a potential solution, reflecting a unique confluence of ethical principles, financial acumen, and societal responsibility (Hassan & Nor, 2019). This distinctive model, embedded in the Islamic economic

system, presents both a philosophical divergence from conventional financial systems and a practical tool for social and economic development.

The understanding of Islamic social finance necessitates a thorough exploration of its foundations. Rooted in the principles of the Shariah law, it is an integral part of the comprehensive Islamic economic system, guided by a unique set of tenets that distinguish it from other financial systems. These principles do not merely regulate economic activity; rather, they provide an overarching framework for achieving socio-economic justice, financial inclusivity, and sustainable growth.

A Glimpse into the Islamic Economics

The concept of Islamic economics, underpinned by the principles of Shariah law, forms a unique economic paradigm distinct from conventional economic systems. The interplay between the ethical, moral, and socio-economic dimensions in Islamic economics ensures a holistic approach towards economic development and wealth distribution. Islamic economics is anchored in the theological belief that all resources on earth belong to Allah SWT, the ultimate owner. Humans are considered 'Khalifah' or trustees, entrusted with the responsibility of managing these resources in a way that is beneficial to themselves and society (Chapra, 2004).

The concept of trusteeship, known as 'Khalifah' in Arabic, is central to the Islamic economic framework and significantly influences how economic activities are conducted within this system. This concept creates a unique socio-economic perspective in which every individual becomes a steward, entrusted by Allah SWT with resources and thus bound by moral obligations and ethical responsibilities. Islamic economics fundamentally differs from conventional economics in its guiding principles to economic methodology:

1. **Guiding Principles:** Conventional economics lacks a specific guiding principle and allows for full freedom in economic activities. In contrast, Islamic economics derives its principles from the Qur'an and Sunnah, focusing on brotherhood, justice, and adhering to the teachings of Islam.
2. **Sources of Guidance:** Conventional economics relies on man-made rules and regulations as a guide for economic activities, while Islamic economics draws guidance from the Qur'an and Sunnah as divine sources.
3. **Economic Fundamental Issues:** Conventional economics identifies scarcity of resources as the primary economic problem due to unlimited human wants and limited resources. Islamic economics, on the other hand, recognizes that human needs are limited while resources are provided by Allah SWT, leading to a relative scarcity that arises from the unequal distribution and utilization of resources.
4. **Approach to Wants and Consumption:** Conventional economics often emphasizes fulfilling unlimited human wants and desires, promoting a culture of opulence and consumerism. Islamic economics advocates for moderation, self-restraint, and discourages excessive consumption, encouraging individuals to suppress their desires and focus on fulfilling essential needs.
5. **Methodology:** Conventional economics adopts a positive methodology, focusing on analyzing and understanding economic phenomena based on empirical data and observable reality. Islamic economics incorporates both positive and normative methodologies, considering the moral and ethical dimensions of economic activities in addition to empirical analysis.

The notion of trusteeship in Islamic economy promotes accountability in earning and spending. Muslims are encouraged to earn their livelihood through halal (permissible) means, exercising honesty and integrity in their business dealings (Cizakca, 2007). They

are also advised to avoid Haram (forbidden) economic activities. There are several fundamental tenets differentiate Islamic economics from conventional economic systems, namely: the prohibition of riba, gharar, and maysir.

Riba, usually translated as 'usury' or 'interest', is explicitly prohibited in Islam. It is seen as exploitative and unjust, as it leads to wealth accumulation by the rich at the expense of the poor. Riba can manifest itself in multiple ways, but most commonly, it takes the form of interest on loans. Instead of charging interest on lent money, Islamic financial transactions are based on risk and profit-sharing arrangements. These arrangements distribute the risk and reward more equitably among all parties involved (Botiș, 2013). Gharar refers to ambiguity or uncertainty in financial transactions. It is forbidden due to the potential for deception and injustice. Any form of contractual ambiguity, whether related to the price, quality, quantity, or time of delivery of the subject matter of a contract, could lead to dispute or exploitation (Razali, 2012). The prohibition of Gharar underscores the importance of transparency and clarity in all business transactions, leading to increased trust and stability in the financial system. Maysir, often translated as gambling, is also prohibited under Islamic law. This prohibition is not limited to traditional forms of gambling but also extends to speculative transactions that resemble gambling. Any transaction where the acquisition of wealth depends purely on chance, rather than productive effort, falls under the prohibition of maysir (Nienhaus, 2011). The Islamic economic model, therefore, promotes wealth creation through legitimate trade and investment, which involves effort and social usefulness.

In addition to these tenets, Islamic economics is underpinned not just by strict financial rules and regulations, but also by a profound commitment to social welfare and societal good. This commitment is inherent in the belief system that guides the Islamic economic model, influencing its approaches to wealth creation, distribution, and consumption. One of the distinguishing features of Islamic economics is the importance it places on giving back to the community. This is

institutionalized through mechanisms like zakat, sadaqah, and waqf, each contributing to the welfare of society in distinct ways.

The approach of Islamic economics is indeed driven by ethics and a unique set of principles, namely trust, justice, and fairness. These principles form the bedrock of the Islamic economic system and, in turn, influence every economic decision and activity. This ethics-driven approach positions Islamic economics as a comprehensive and holistic framework for economic development, one that strikes a balance between financial prosperity and social equity.

Trust, or 'Amanah', is one of the central tenets of Islamic economics. In every economic transaction, the involved parties are obliged to maintain trust and honesty. Amanah impacts every aspect of business, from contracts and dealings to relationships with stakeholders, encouraging transparency and discouraging deceitful practices. This culture of trust fosters a conducive business environment, facilitates trade, and ultimately contributes to economic growth. Justice and fairness, reflected in the principles 'Adl (justice or fairness) and Qist (equity or balance) permeate every aspect of the Islamic economic system. Islam mandates just treatment in all business relations and forbids exploitation (Mansour et al., 2015). The prohibition of usury or riba and speculative transactions or gharar are direct applications of these principles, aiming to prevent unfair practices and financial harm. These principles of justice and fairness help maintain economic stability, protect the rights of individuals, and ensure a fair distribution of wealth and opportunities in society.

The Islamic economic system offers a nuanced understanding of economic development, where growth is not seen as the mere increase in goods and services but also encompasses social wellbeing and spiritual upliftment. It challenges the conventional view of economic growth, which often prioritizes profit maximization and wealth accumulation over social and moral concerns (Begum et al., 2019). In the Islamic worldview, economic growth should be pursued in a manner that promotes social equity and harmony. This vision

implies that economic success cannot be isolated from social and moral considerations. Economic growth achieved at the expense of societal welfare or through unethical means is not deemed truly successful in the Islamic perspective.

Understanding these underlying principles is vital to appreciate the essence of Islamic social finance, which incorporates these very tenets to promote social and economic equity within the Islamic financial framework. The moral and ethical principles underpinning Islamic economics not only distinguish Islamic social finance from its conventional counterparts but also provide the foundation for its potential in driving sustainable and impactful socio-economic development.

Distinguishing Islamic Social Finance

The concept of Islamic social finance is a remarkable fusion of the ethical principles of Islam and the objectives of social finance. As the term suggests, 'Islamic Social Finance' encompasses modes of finance that are fundamentally grounded in Islamic ethics and designed to yield significant social benefit (UNDP, 2019). The main objectives of Islamic social finance are:

1. **Poverty Reduction:** One of the primary objectives of Islamic social finance is to combat poverty. Through mechanisms such as *sakat*, *sadaqah*, and Islamic microfinance, funds are channelled to the poor and needy, providing them with essential financial support.
2. **Income Redistribution:** Islamic social finance seeks to reduce income inequality and promote fair wealth distribution. For instance, the institution of *zakat*, in particular, facilitates the redistribution of wealth from the rich to the poor, ensuring a minimum living standard for all members of society.
3. **Promotion of Social Welfare:** The welfare of society is a key focus of Islamic social finance. Funds mobilized through *waqf*, *zakat*, *infaq* and *sadaqah* are often used to finance public

goods and social services like education, healthcare, and other social welfares.

4. **Financial Inclusion:** Islamic social finance aims to improve access to financial services for the financially marginalized populations. Instruments such as *qard hasan* (benevolent loans) and Islamic microfinance provide interest-free or low-cost financing options, enabling the poor and small entrepreneurs to participate in economic activities.
5. **Sustainable Development:** Islamic social finance promotes investments that are socially responsible and environmentally sustainable. It encourages businesses and investors to consider the social and environmental impacts of their actions, aligning economic activities with sustainable development goals (Tahiri Jouti, 2019).
6. **Ethical Conduct:** Upholding ethical standards in financial dealings is a fundamental objective of Islamic social finance. It prohibits unethical and exploitative practices, ensuring that economic activities are conducted in a manner that is fair, transparent, and beneficial to all parties involved.
7. **Promotion of Entrepreneurship:** By providing access to interest-free or low-cost financing, as in Islamic microfinance offerings, Islamic social finance fosters entrepreneurship, especially among low-income individuals and small businesses. This can lead to job creation, economic growth, and community development.
8. **Fostering Social Solidarity:** Through its redistributive mechanisms, Islamic social finance fosters a sense of solidarity and mutual support within society. It encourages individuals to contribute to the wellbeing of others, fostering community cohesion and social harmony.

Islamic social finance and Islamic commercial finance are both integral parts of the broader Islamic financial system, and they share a common foundation in the principles and regulations of Islamic law.

However, they differ significantly in their objectives, instruments, and operations.

Table 1: Comparison between Islamic Social Finance and Islamic Commercial Finance

Islamic Social Finance	Islamic Commercial Finance
<p>It primarily aims at promoting social welfare, empowerment of impoverished group, and economic equity. It involves financial activities that are intended to provide social benefits and uplift the economically marginalized sections of society. The key instruments of Islamic social finance include zakat (compulsory alms), Sadaqah (voluntary charity), waqf (endowment), and qard hasan (benevolent loan). These tools serve as mechanisms for wealth redistribution, sustainable social funding, and interest-free financing, supporting those who are in need and fostering a sense of community solidarity. For example, zakat is a wealth tax that is collected from those who can afford it and distributed to the poor and needy.</p>	<p>It aims to generate and maximize profits. It also caters to the financial needs of businesses, organizations, and individuals while adhering to Islamic principles. The common instruments include Mudarabah (profit-sharing), Murabaha (cost-plus financing), Ijarah (leasing), and Takaful (Islamic insurance). Unlike social finance, the purpose here is to facilitate commercial transactions and promote economic activities, but in a manner that is ethical and Shariah-compliant. For instance, in a mudarabah contract, the financier provides capital while the entrepreneur provides expertise and management. The profits are shared between them in agreed proportions, reflecting mutual cooperation and risk-sharing.</p>

While both types of finance promote ethical conduct and social responsibility, a key distinction lies in their primary beneficiaries and return expectations. Islamic social finance is more charity-oriented, targeting the poor and needy with no expectation of monetary return. In contrast, Islamic Commercial Finance targets businesses and individuals who require financing for commercial purposes and expects a return on investment, albeit in a manner that complies with Islamic principles.

KEY INSTRUMENTS OF ISLAMIC SOCIAL FINANCE

Islamic social finance represents a unique blend of divine mandate, ethical considerations, and practical instruments aimed at socio-economic welfare. This study provides an in-depth exploration of the four primary tools that characterize Islamic social finance: zakat, Islamic crowdfunding, waqf, and Islamic microfinance. Each plays a distinct role in facilitating economic growth, promoting financial inclusion, and addressing social inequalities.

Zakat: The Mandatory Act of Purification and Growth

The term "zakat" literally means "that which purifies." It is a religious obligation that requires Muslims to give a portion of their wealth to support those in need, such as the poor, needy, the debt-ridden and those in bondage (slaves and captives) (Al-Qaradawi, 1973). The philosophy of zakat is rooted in the Islamic principle of social justice and encompasses a wide range of beliefs and values that shape the practice and purpose of zakat in Islamic society (Al-Mubarak, 2016). Central to zakat philosophy is the idea of fairness, justice, and balance, both in terms of wealth distribution and individual responsibility.

Zakat aims to widen the wealth redistribution among the community. In Islam, wealth is seen as a trust from Allah SWT, and individuals are expected to use their wealth in a responsible and ethical manner. Zakat is a mechanism through which wealth can be transferred from those who have more to those who have less, thereby

reducing poverty and promoting equality. This redistribution of wealth is seen as a key way of fulfilling the Islamic principle of social justice, as it helps to ensure that everyone has access to the basic necessities of life.

The spiritual purification of the individual is also the philosophical concern of zakat. It is not just a financial obligation, but also a means of purifying one's wealth and spiritual well-being. By giving zakat, individuals demonstrate their commitment to the well-being of others and their willingness to sacrifice their own material comforts for the sake of others. This act of giving is seen as a way of cleansing the soul and drawing closer to Allah SWT, helping to promote moral and ethical behavior in the wider community.

Zakat also promotes the economic development and sustainability. By supporting those who are less well-off, zakat can help to create a more inclusive and resilient economy, where everyone has the opportunity to contribute and succeed. This, in turn, contributes to the long-term stability and prosperity of the community, as people are able to build a better future for themselves and their families.

It can be said that the philosophy of zakat is a complex and multifaceted concept that reflects the Islamic values of social justice, spiritual purification, and economic development. By supporting the well-being of others, zakat promotes the ideals of fairness, equality, and balance, while helping to create a more inclusive and resilient society.

Islamic Crowdfunding: Voluntary Acts of Kindness

Islamic crowdfunding refers to the process where small contributions are pooled from a vast array of individuals or organizations to support a specific business initiative, individual requirements, or societal necessities (Ramli et al., 2022). This gathering of funds usually occurs via an online platform that operates in adherence to Shariah principles. These principles reflect the broader values of integrity, transparency, and responsibility in all financial

dealings within Islam. Islamic crowdfunding principles can be described as follows:

1. **Usage for Lawful Purposes:** Funds collected through Islamic crowdfunding should be utilized for projects and initiatives that align with Islamic teachings. Projects associated with activities prohibited (haram) under Islamic law, such as gambling, adult content, or alcohol consumption, are strictly off-limits. It underscores the principle that financial resources should be channelled into ventures that contribute to societal good and do not contravene Islamic ethical standards.
2. **Transparency:** The Shariah principle of openness and honesty extends to all aspects of Islamic crowdfunding. Project details, including fundraising goals, sources of funding, timelines, and potential risks, should be thoroughly and accurately communicated to potential donors or investors. This comprehensive disclosure ensures that contributors can make informed decisions and reinforces the trustworthiness of the platform.
3. **Trustworthiness of the Project Team:** Trust (amanah) is a cornerstone of all Islamic transactions, including crowdfunding. Those managing the crowdfunding initiative should uphold high standards of integrity, fulfilling all legal and ethical obligations. They should have a solid reputation and be equipped to carry out the project successfully. This principle guarantees that the project team is accountable and responsible for the appropriate use of collected funds.
4. **Voluntary Donations:** In line with the Islamic principle of voluntary giving, contributions to crowdfunding campaigns should be made willingly. Coercion has no place in this process, and donors should have the liberty to choose whether or not to support a project. Additionally, once made, donors cannot be forced to take back their donations unless specific conditions are met, such as failure of the project to meet its objectives. This principle ensures that the act of giving

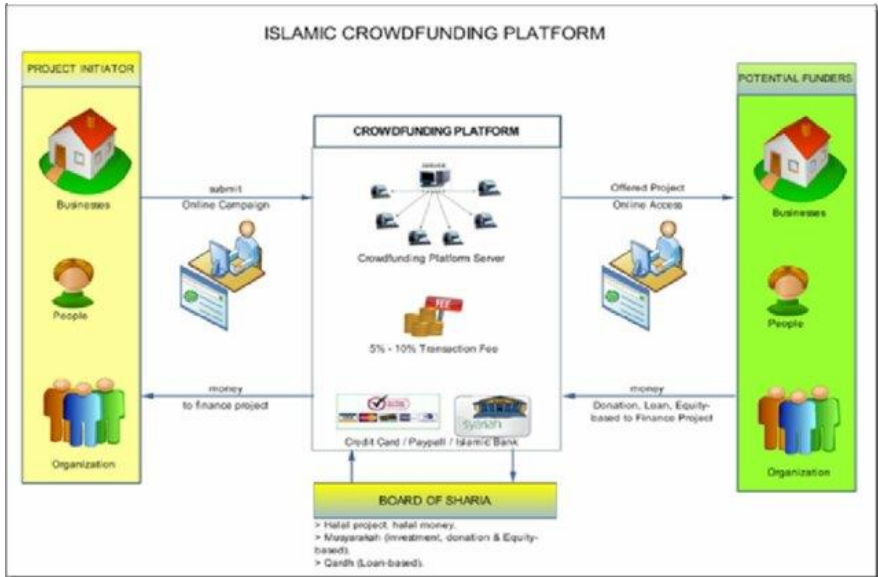
remains a manifestation of goodwill, generosity, and personal choice, which are all integral elements of Islamic philanthropy.

While maintaining its adherence to the principles of Islamic finance, Islamic crowdfunding takes on several forms, each serving unique functions and attracting different kinds of contributors. The three most prevalent forms are donation-based crowdfunding, equity crowdfunding, and loan-based crowdfunding.

1. **Donation-Based Crowdfunding (Sadaqah):** This is the most straightforward type of Islamic crowdfunding. Here, individuals or organizations contribute funds towards a particular cause, project, or individual with no expectation of a monetary return. The donations are purely for the purpose of charity (Sadaqah) or benevolence, motivated by a desire to help and earn spiritual rewards. This type of crowdfunding is often used for humanitarian projects, community services, or to support individuals in need.
2. **Equity Crowdfunding (Mudarabah):** This form of crowdfunding allows individuals to invest in a project or venture in exchange for a share of ownership. It operates on the principle of mudarabah, a profit-sharing agreement where investors provide capital to the entrepreneur who manages the business. If the venture is successful, profits are shared among investors according to pre-agreed proportions. However, if the venture incurs a loss, the financial loss is borne by the investors, while the entrepreneur loses the effort and time invested. This risk-sharing aspect aligns with the Islamic principle of shared risk and reward.
3. **Loan-Based Crowdfunding (Qard Hasan):** In this model, funds are raised by offering interest-free loans (qard hasan) to those in need or small businesses. It is particularly useful for projects or individuals who require capital but may not have access to traditional banking services due to the prohibitive interest charges. In contrast to conventional loans, Qard hasan

is a benevolent loan, where the borrower is only obliged to repay the principal amount, fostering a sense of mutual aid and ethical lending within the community.

Figure 1: Islamic Crowdfunding Platform



The philosophy underpinning Islamic crowdfunding is deeply embedded in the values of mutual cooperation, inclusivity, and ethical finance. It embodies the concept of collective responsibility and social solidarity, known as Ta'awun. In the Qur'an and Hadith, Muslims are encouraged to help each other in times of need and work together towards common goals (Lutfi & Ismail, 2016). Islamic crowdfunding operationalizes this philosophy, enabling the community to pool resources in support of projects, social causes, or individuals in need. It also promotes the principle of inclusivity and equitable access to finance. By democratizing the fundraising process, Islamic crowdfunding allows individuals, startups, or social causes that may be overlooked or underserved by the mainstream financial institutions to secure necessary funding. This supports the broader Islamic finance goal of socio-economic justice and inclusivity.

Ethical finance is another critical aspect of Islamic crowdfunding philosophy (Hossain & Oparaocha, 2017). All transactions and projects must comply with Islamic law, meaning that funds cannot be used for activities considered haram (forbidden). Moreover, practices such as charging interest (riba), uncertainty (gharar), and gambling (maysir) are strictly prohibited. This ensures that all fundraising activities contribute to the holistic well-being of society and do not exploit individuals or resources. Aside from businesses, Islamic crowdfunding promotes the idea of sadaqah. While some forms of Islamic crowdfunding involve investment and potential financial returns, many platforms also host charitable projects. Donors contribute out of goodwill and to seek spiritual reward, further fostering a culture of generosity and empathy.

Islamic crowdfunding embraces the principle of risk-sharing as opposed to risk-transfer, especially in equity-based crowdfunding. Investors share the business risk and profits rather than transferring the risk onto one party, promoting a more balanced and fair financial system. The philosophy of Islamic crowdfunding interweaves a potent mix of community support, inclusivity, ethical finance, generosity, and risk-sharing. By aligning modern crowdfunding techniques with these time-honored principles, Islamic crowdfunding has the potential to drive impactful social and economic changes.

Waqf: Perpetual Charity and Social Welfare

Waqf originated from the Arabic language, which has various meanings according to the context and usage of the verse including to stop, prevent, and detain (Abu Jayb, 1988). Islamic jurists acknowledge waqf according to the language meaning of ‘al-habs’, which means to detain the endowed asset, as the word is closer to the legal definition.

The philosophy underpinning waqf is multifaceted, blending elements of philanthropy, sustainability, and community empowerment. At its core, waqf is rooted in the Islamic principles of generosity and perpetual charity (Sadaqah Jariyah). It reflects a

profound sense of social responsibility and commitment to the welfare of the community. The act of establishing a waqf signifies a voluntary surrender of certain rights over one's property to serve the public good. This is inspired by the Islamic belief that all wealth ultimately belongs to Allah SWT, and humans are merely custodians of that wealth.

Waqf's philosophy is imbued with the concept of sustainability. Unlike one-off acts of charity, a waqf is intended to provide a continuous stream of benefits over an indefinite period. The endowed asset (usually a piece of land, a building, or other income-generating properties) remains preserved, while the income or benefits derived from it are used for charitable or community-oriented purposes (Thaidi et al., 2019). This model ensures long-lasting, sustainable benefits that can span generations. Further, the philosophy of waqf encourages empowerment and social development. The income generated by a waqf is often directed towards causes like education, healthcare, poor community empowerment, and other community services. This focus aligns with the broader goals of socio-economic justice and human dignity in Islam, promoting a more equitable distribution of resources and opportunities.

Historical development has witnessed that waqf has been primarily associated with charitable giving and religious activities. However, in recent years, the concept of waqf has undergone significant evolution and has become increasingly recognized as a tool for economic empowerment. At its core, waqf is a form of perpetual charity in which an individual donates property, money, or other assets to a religious or charitable cause. The assets are then managed by a trustee, who uses the income generated from the assets to support various charitable activities, such as the construction of mosques, schools, and hospitals, or the provision of food, clothing, and shelter to the poor (Asmak Ab Rahman, 2009).

Over time, the traditional concept of waqf has evolved to encompass a wider range of activities, including the creation of businesses, such as hotels and hospitals, and the establishment of waqf

investment funds. For instance, in UAE, an Islamic philanthropy organization known as Jamiyyatul Iman Liri'ayati Mardha Sarathan al-Khairiyah (Al-Iman Institute for the Treatment of Cancer Patients) built the waqf hospital for cancer treatment on a waqf land area of 4,700 meters. This hospital provided healthcare services as well as offered psychological rehabilitation for cancer free of charge. One example of a waqf hotel is the "Hotel Uthman ibn Affan RA" being built in Medina. The hotel is a waqf project established to serve the needs of the growing number of pilgrims who visit Medina every year. The objective is to provide them with comfortable and affordable accommodation during their stay. These have allowed waqf to become a tool for not only charitable giving but also for economic development.

By investing in the creation of new businesses and supporting the growth of existing ones, waqf has become a powerful tool for promoting entrepreneurship and job creation. Additionally, by providing capital for investment and financing for small and medium-sized enterprises, waqf has helped to stimulate economic growth and improve the financial well-being of communities.

Islamic Microfinance: A Proven Toll for the Poor People Empowerment

Microfinance entails offering financial services to underprivileged populations, including but not limited to, small loans, savings, and microinsurance/takaful. The goal is to use these services as a tool for personal development (Ledgerwood, 2000). These services, initially introduced by the Grameen Bank in Bangladesh, have proven to be successful. However, there are criticisms concerning the costs (high interest rate) to the customers as microfinance institutions often need to cut costs and enhance transparency (Armendariz & Morduch, 2010). From an Islamic perspective, charging high interest rates, which could potentially lead the poor into debt and hardship, is disapproved (Obaidullah & Khan, 2008). There have even been instances where the impoverished lose

their land (Ahmed, 2002). As such, Islamic microfinance has emerged as a more viable solution, offering an approach rooted in asset ownership rather than indebtedness.

Islamic microfinance delivers both financial and non-financial services, grounded in Islamic principles, with the goal of achieving universal fairness. It is important to note that Islamic values, which favor community-centered initiatives (Qur'an, 5:2), directly influence how Islamic microfinance institutions function, favoring group-oriented strategies and shared accountability. As such, it can be contended that these characteristics cater to the wide-ranging needs of economically disadvantaged individuals. Nevertheless, it is critical to ensure that the true essence of Islamic microfinance is put into action rather than it remaining a theoretical concept. Currently, there seems to be a noticeable disparity between the guiding principles and their real-world implementation.

The impact of Islamic microfinance in empowering the poor extends to two distinct realms: economic and social. There is a general expectation that offering financial opportunities to less fortunate individuals contributes to increased income, elevated economic welfare, asset development, vulnerability reduction, and active development involvement (Rohman et al., 2021). Recent findings highlighting economic impact originate from a study conducted by Islamic Bank Bangladesh Limited (IBBL) suggest that loans issued by this institution have substantially improved rural household income, crop and livestock productivity, disbursement, and employment rates (Mohamed & Fauziyyah, 2020; Parvej et al., 2020). Rahman & Ahmad (2010) revealed from a survey of 1,024 participants that family income rose by over 33%, healthcare expenditures saw an increase of 50%, and family employment elevated from 1.91 to 2.1 working members.

Furthermore, the remarkable economic impact was also underscored in a study conducted by Ahmed (2002). It detailed the economic impacts, particularly in the escalation of productive activities time for beneficiaries and other family members, the output

of economic activity—especially in increasing the volume of goods/services, the introduction of new products, and the rise in assets and other properties. Such economic benefits may suggest that Islamic microfinance possesses certain advantages, notwithstanding the challenges that need addressing. Shirazi's research (2012) based on data from the Pakistan Poverty Alleviation Fund encompassing 3,000 households, indicated that impoverished borrowers significantly benefit in terms of income growth (2% and 6%) compared to those who are not poor. Furthermore, the study on the economic influence of Islamic microfinance in Thailand posits that it has successfully boosted customer welfare (Noipom, 2014).

The social impact could encompass an enhancement in Islamic knowledge, relationships with others, and health. Rahman & Ahmad's findings (2010) illustrate an uptick in health awareness among participants, evidenced by a rise in the number of individuals using high-quality drinking water and sanitation facilities (17.91%). Furthermore, clients reportedly express optimistic viewpoints regarding the augmentation of their skills and socio-economic welfare (Rahman & Ahmad, 2010). In a similar vein, Ahmed (2002) exposes that recipients of Islamic microfinance experience not only monetary gains but also advancements in various facets through social development initiatives: boosting Islamic knowledge, and fostering relationships with spouses and fellow group members.

ADDRESSING CHALLENGES: PREPARING FOR A LONG-TERM SUSTAINABILITY

Lack of Efficiency

Islamic social finance institutions face several challenges that impede their efficiency and effectiveness, despite the robust principles that underpin them. One notable obstacle is the lack of skill development and managerial competencies within these institutions, especially when compared to more established commercial financial entities. Abdul Rahman et al. (2013) emphasize that many training programs for Islamic microfinance lack essential Shariah elements,

undermining the institutions' credibility. Furthermore, the high costs associated with such training sessions act as deterrents for broader participation. Another issue is the underutilization of both domestic and international funding, hindering the institutions' growth and development (Uddin & Mohiuddin, 2020).

The management of zakat, a cornerstone of Islamic social finance, is fraught with inefficiencies and lacks professionalism. These inefficiencies manifest in various ways, such as poor publicity, ideological disparities among schools of thought, and bureaucratic red tape, which collectively impact the effectiveness of zakat distribution. Azman Ab Rahman et al. (2012) point out that such bureaucratic complications are inconsistent with the principle of expediency in zakat, as practiced during the Prophet's time. Moreover, the sector faces challenges related to innovation, particularly within philanthropic institutions. The lack of strategic utilization of Islamic social finance products limits their potential for social impact, thereby reducing the overall efficacy of the system.

To overcome these challenges, several steps are imperative. An overhaul of the zakat management system is critical, involving an updated register of beneficiaries, an effective delivery system, and stringent monitoring measures. Bridging ideological gaps, streamlining bureaucracy, and fostering professional development within the sector are also vital. Lastly, there is a pressing need for innovation and strategic planning to fully realize the potential of Islamic social finance.

Lack of Standardization

A key challenge facing Islamic Social Finance is the lack of standardization, significantly affecting fund collection and distribution. For instance, in Malaysia, zakat funds are managed by different State Islamic Councils, leading to inconsistent regulations even within the same country (Malaysian Constitution, Ninth Schedule, Articles 74, 77). Despite successful zakat-based microfinance initiatives in some states like Selangor and Melaka

(Ibrahim & Ghazali, 2014), the lack of unified rules hampers overall effectiveness. Similarly, the absence of standardized regulations for waqf can lead to mismanagement and misappropriation of waqf assets (Thaidi et al., 2021).

While variations in regulations among OIC member states may be understandable due to different socio-cultural contexts, intra-country inconsistencies create substantial hurdles in realizing the full potential of Islamic social finance systems. To improve the efficiency, accountability, and social impact of these institutions, there is an urgent need for standardization (Mohd Zain & Engku Ali, 2017).

Challenges on Governance and Regulatory

The governance and regulatory aspects of Islamic social finance are fraught with challenges that hamper its efficacy and alignment with Islamic principles. First, the issue of zakat compliance is concerning; despite being a mandatory religious duty for eligible Muslims, there is widespread non-compliance. This not only reduces funds available for social welfare but also contravenes Islamic tenets of social justice, highlighting an urgent need to boost awareness and incentivize compliance. Second, the absence of robust laws and transparent administration opens the door to corruption and misappropriation, eroding public trust and diluting social impact. A fortified legal framework is imperative for safeguarding the integrity of funds and ensuring their correct allocation. Third, the lack of standardization in fund collection practices across states or countries complicates governance, leading to disparities in resource allocation and overall efficiency. Standardized guidelines could harmonize practices and ameliorate these issues. Lastly, inadequate record-keeping compromises the administration of social finance schemes, as outdated or incomplete beneficiary records can skew fund distribution. Rigorous data collection and management systems are essential for ensuring equitable and timely support. Addressing these multi-faceted challenges requires a coordinated approach involving legal reforms, technological advancements for record-keeping, educational initiatives

to foster zakat compliance, and efforts to standardize practices across jurisdictions (Mohd Zain & Engku Ali, 2017).

Challenges on Social and Economy

Islamic social finance faces a series of multifaceted social and economic challenges that impede its full potential for impact. Geopolitical conflicts and civil unrest in regions like Syria, Yemen, and Palestine-Israel compromise the stability required for effective social finance. Such conflicts often deplete the collection of Islamic social funds while simultaneously increasing the number of people requiring aid, thereby straining limited resources (Mohd Zain & Engku Ali, 2017). Additionally, economic disparity between countries in fund collection poses another hurdle. Stronger economies naturally amass more funds, leading to unequal resource allocation and undermining the goal of economic justice within Islamic social finance. To address this, equitable collection and distribution mechanisms are essential.

Another major issue is the lack of business acumen and entrepreneurship skills, particularly evident in Islamic microfinance programs. Beneficiaries often lack the skills to use funds effectively for sustainable economic activity, resulting in misutilization. This calls for educational programs that enhance business and investment acumen among recipients. Furthermore, inadequate identification and support of beneficiaries pose significant problems for fund distribution. Without a comprehensive database, those in dire need may be overlooked, while others may receive more than necessary. Transparent systems for beneficiary identification and tracking are thus indispensable for optimized fund allocation (Mohd Zain & Engku Ali, 2017).

To surmount these challenges, a multi-pronged approach is required. Policy reforms to establish standard practices can improve the regulatory landscape. Additionally, educational initiatives can help in capacity building, equipping beneficiaries with the necessary skills for effective fund utilization. Finally, the development of robust,

transparent administrative systems is essential for accurate fund collection and distribution. By collectively addressing these issues, the full potential of Islamic social finance can be realized, ultimately achieving the foundational goals of economic justice and social welfare inherent to the system (Mohd Zain & Engku Ali, 2017).

UNLEASHING POTENTIALS: RECOMMENDATIONS FOR A BETTER PRACTICE

Poverty Alleviation and Communities Empowerment

Islamic social finance presents a formidable opportunity to alleviate poverty and empower communities. One of its major strengths lies in its ability to mobilize a diverse array of resources. Institutions in this sector can tap into commercial and philanthropic funding sources like zakat, sadaqah, waqf, and cooperative-takaful funds. The pooling of these resources can not only complement government efforts but also create dedicated funds for addressing the multifaceted issues of poverty. Collaboration among Islamic social finance entities, commercial banks, philanthropic organizations, and the private sector is essential for effective resource mobilization. This also necessitates an emphasis on the efficient collection and distribution of zakat and sadaqah through recognized channels.

The sector offers a variety of tools for poverty alleviation, ranging from direct welfare distribution to entrepreneurship financing. Special investment funds that amalgamate different resources like zakat, waqf, crowdfunding, and Islamic microfinance could be established. These funds can then be directed towards initiatives in healthcare, sanitation, and livelihood enhancement. Collaboration among Islamic banks, microfinance institutions, NGOs, and private sector entities is critical in creating a comprehensive framework for poverty alleviation.

To enhance impact, programs must be flexible and tailored to meet the varied needs of beneficiaries. For immediate concerns like nutrition and healthcare, zakat funds could be deployed, while Islamic microfinance mechanisms can facilitate entrepreneurship. Utilizing

contracts such as *musharakah*, *salam*, and *ijarah*, tailored to specific borrower needs, can maximize the effectiveness of these programs. This not only requires an integrated approach but also necessitates research and cooperation to continually refine these financial contracts for maximum socio-economic impact.

Learning from successful models is invaluable for the growth of Islamic social finance. Countries like Indonesia have demonstrated the merits of integrating Islamic social finance into national development programs. Policy makers, Islamic scholars, and practitioners must collaborate to align national development objectives with the principles and practices of Islamic social finance. For nations with existing development programs, like Bangladesh, incorporating Islamic social finance could potentially catalyze even greater success.

Therefore, the potential of Islamic social finance institutions to significantly contribute to poverty alleviation is considerable. It offers diverse tools and customizable programs that can meet the needs of beneficiaries at different stages of development. Policy makers should acknowledge the critical synergy between government initiatives and Islamic social finance to accomplish shared objectives in poverty alleviation.

Islamic social finance is poised to be a key player in poverty reduction, by virtue of its diverse funding streams, wide array of tools, and the potential for tailored, impactful programs. For a more effective practice, it is imperative to foster cross-sector collaboration, program tailoring, and learning from successful models. This multi-pronged approach can make Islamic social finance a linchpin in achieving sustainable poverty alleviation and community empowerment.

Enhancing Regulation for Islamic Social Finance

The transformative potential of Islamic social finance in poverty alleviation and community empowerment is significant but contingent upon an effective regulatory framework. Key to this is the establishment of a dedicated Shariah Division, serving as the

regulatory backbone for ensuring the Shariah-compliance of transactions, products, and services. The division could actively engage with regulators to shape policies conducive to the sector's growth, thus fostering trust among stakeholders and facilitating the creation of innovative, Shariah-compliant financial products. This step is crucial for the sector's success as it aligns the practices with Islamic principles while responding to contemporary economic needs.

Amending existing waqf and zakat laws is another pivotal move. Current regulations must be adapted to allow a more extensive network of organizations to collect, manage, and distribute zakat, sadaqah, and waqf funds. By doing so, the development of waqf-based microfinance and microtakaful initiatives can be facilitated, broadening the scope of beneficiaries. Collaborative efforts between authorities and stakeholders are essential to revise these laws, aiming to integrate these charitable resources more effectively into Islamic social finance products and solutions. Alongside this, standardization of laws governing zakat and waqf collection and distribution is urgently needed. Legislative bodies should work in conjunction with experts to identify issues and implement uniform laws, thus eliminating inconsistencies that hinder the sector's effectiveness.

Addressing non-compliance and corruption is equally vital. Penalties for failing to pay zakat, a cornerstone of Islamic faith, should be imposed to maintain the integrity of the system. Additionally, mechanisms for reporting and investigating corruption must be established, complete with protections for witnesses and stringent, legally-aligned penalties serving as deterrents. Such steps would ensure a more transparent, accountable environment, critical for the long-term viability of Islamic social finance.

On the international front, the Organization of Islamic Cooperation (OIC) needs to play a proactive role in conflict resolution and humanitarian aid. By doing so, the OIC could effectively channel funds to support refugees and victims of war and civil unrest, further demonstrating the social impact potential of Islamic social finance.

Realizing the full potential of Islamic social finance hinges on regulatory enhancements. By establishing a dedicated Shariah division, revising waqf and zakat laws, standardizing relevant legislation, and addressing compliance and corruption, a more robust, transparent, and efficient operational environment can be achieved. Coupled with proactive international actions by the OIC, these reforms can position Islamic social finance as a formidable force in achieving a more inclusive and sustainable future for vulnerable populations.

Fostering Economic Empowerment

Islamic social finance holds tremendous potential for fostering economic empowerment, especially among the disadvantaged. By strategically investing in skill development, the impact of key instruments like zakat, sadaqah, and waqf can be maximized. Skill development not only contributes to a fairer distribution of wealth and poverty reduction, but it also cultivates financial self-sufficiency and an entrepreneurial ethos among beneficiaries. This aligns seamlessly with Islamic core principles advocating for economic justice and shared prosperity. To make this more impactful, relevant authorities should offer targeted training programs and continuous learning opportunities, designed to enhance business acumen and investment skills.

Additionally, addressing economic disparities in fund collection and distribution on a global scale is essential. Nations that generate a surplus of funds should consider cross-border investments into countries facing shortfalls. This could serve dual purposes: it not only adheres to the Islamic values of unity and mutual support but also creates a virtuous cycle of prosperity. Profits generated from these investments can be reinvested, either within the same community or elsewhere, further promoting a cycle of economic empowerment that is in line with the aspirational goals of Islamic social finance.

CONCLUSION

The exploration of Islamic social finance within this study has shed light on a spectrum of challenges and opportunities, ranging from governance inconsistencies to socio-economic disparities. Key instruments of Islamic social finance, including Islamic microfinance, zakat, Islamic crowdfunding, sadaqah, and waqf, each present their own unique challenges and avenues for impact. Despite these hurdles, the transformative potential of Islamic social finance cannot be overstated—its capacity for economic empowerment, ethical entrepreneurship, and equitable distribution of prosperity is monumental. As this study concludes, the evidence points unequivocally towards a future where each addressed challenge and each realized potential brings society incrementally closer to a robust Islamic social finance system. Such a system promises not only to uplift impoverished communities but also to stimulate economic growth comprehensively while steadfastly upholding the Islamic tenets of economic justice.

REFERENCES

- Ab Rahman, Asmak. (2009). Peranan wakaf dalam pembangunan ekonomi umat Islam dan aplikasinya di Malaysia. *Jurnal Syariah*, 17(1), 113–152. <http://myais.fsktm.um.edu.my/9949/>
- Ab Rahman, Azman, Alias, M. H., & Omar, S. M. N. S. (2012). Zakat institution in Malaysia: Problems and issues. *Global Journal Al-Thaqafah*, 2(1), 35–41.
- Abdul Rahman, R., Dean, F., & Abdul Rahman, Rashidah; Dean, F. (2013). Challenges and solutions in Islamic microfinance. *Humanomics*, 29(4), 293–306, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1108/17506200710779521>.
- Ahmed, H. (2002). Financing Microenterprises: An Analytical Study of Islamic Microfinance Institutions. *Islamic Economic Studies*, 9(2), 27–64.

- Al-Mubarak, T. (2016). The Maqasid of Zakah and Awqaf and Their Roles in Inclusive Finance. *Islam and Civilisational Renewal*, 7(2), 217–230.
- Al-Qaradawi, Y. (1973). *Fiqh al-Zakah*. Muassasah al-Risalah.
- Armendariz, B., & Morduch, J. (2010). *The Economics of Microfinance* (2nd ed.). The MIT Press.
- Begum, H., Alam, A. S. A. F., Mia, M. A., Bhuiyan, F., & Ghani, A. B. A. (2019). Development of Islamic microfinance: a sustainable poverty reduction approach. *Journal of Economic and Administrative Sciences*, 35(3), 143–157. <https://doi.org/10.1108/jeas-01-2018-0007> .
- Botiș, S. (2013). Shari'ah Concepts in Islamic Banking. *Bulletin of the Transilvania University of Brașov*, 6(2), 139–146.
- Chapra, M. U. (2004). Mawlana Mawdudi's Contribution to Islamic Economics. *The Muslim World*, 94(2), 163–180. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2004.00046.x>.
- Cizakca, M. (2007). Democracy , Economic Development and Maqasid Al-Shari`ah. In *Review of Islamic Economy* (Vol. 11, Issue Maqasid, Democracy and Economic).
- Hassan, R., & Nor, F. M. (2019). Value-Based Intermediation: An Analysis from The Perspective of Shariah And Its Objectives. *International Journal of Fiqh and Usul Al-Fiqh Studies*, 3(1), 81–89.
- Hossain, M., & Oparaocha, G. O. (2017). Crowdfunding: Motives, Definitions, Typology and Ethical Challenges. *Entrepreneurship Research Journal*, 7(2). <https://doi.org/10.1515/erj-2015-0045> .
- Ibrahim, P., & Ghazali, R. (2014). Zakah as an Islamic Micro-Financing Mechanism to Productive Zakah Recipients. *Asian Economic and Financial Review*, 4(1), 117–125. [http://www.pakinsight.com/pdf-files/aefr4\(1\),117-125.pdf](http://www.pakinsight.com/pdf-files/aefr4(1),117-125.pdf) .
- Jayb, S. A. (1988). *Al-Qāmūs al-Fiqhī Lughatan wa Iştilāhan*. Dār al-Fikr.

- Ledgerwood, J. (2000). *Microfinance Handbook: An Institutional and Financial Perspective*. The World Bank.
- Lutfi, M. A., & Ismail, M. A. (2016). Sadaqah- Based Crowdfunding Model For Microfinancing And Health Care. *Journal of Muamalat and Islamic Finance Research*, 13(2), 31–51.
- Mansour, W., Ben Jedidia, K., & Majdoub, J. (2015). How ethical is islamic banking in the light of the objectives of islamic law? *Journal of Religious Ethics*, 43(1), 51–77. <https://doi.org/10.1111/jore.12086>
- Mizanur Rahman, M., & Ahmad, F. (2010). Impact of microfinance of IBBL on the rural poor's livelihood in Bangladesh: an empirical study. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 3(2), 168–190.
- Mohamed, E. F., & Fauziyyah, N. E. (2020). Islamic microfinance for poverty alleviation: A systematic literature review. *International Journal of Economics, Management and Accounting*, 28(1), 141–163.
- Mohd Zain, N. R., & Engku Ali, E. R. A. (2017). An Analysis on Islamic Social Finance for Protection and Preservation of Maqāṣid al- Sharī'ah. *Journal of Islamic Finance*, 2117(Special Issue), 133–141.
- Nienhaus, V. (2011). Islamic finance ethics and Shari'ah law in the aftermath of the crisis: Concept and practice of Shari'ah compliant finance. *Ethical Perspectives*, 18(4), 591–623.
- Noipom, T. (2014). Can Islamic Micro-financing Improve the Lives of the Clients: Evidence from a Non-Muslim Country. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 7(March), 67–97.
- Obaidullah, M., & Khan, T. (2008). *Islamic Microfinance Development: Challenges and Initiatives*. Islamic Research and Training Institute.

- Parvej, M. M., Chowdhuiy, M. A. I., Azam, M. K. G., Hossain, M. M., & Mamun, A. M. A. (2020). Role of Islamic microfinance in alleviating poverty in Bangladesh: A study on RDS of IBBL. *International Journal of Financial Research*, 11(4), 111–129.
- Ramli, H. S., Abdullah, M. F., & Alam, M. K. (2022). Islamic crowdfunding practices in Malaysia: a case study on Nusa Kapital. *Asian Journal of Accounting Research*. <https://doi.org/10.1108/AJAR-11-2021-0248>
- Razali, S. S. (2012). Revisiting the Principles of Gharar (Uncertainty) in Islamic Banking Financing Instruments with Special Reference to Bay Al-Inah and Bay Al-Dayn: Towards a New Modified Model. *International Journal of Financial Management*, 2(1), 15–32.
- Rohman, P. S., Fianto, B. A., Ali Shah, S. A., Kayani, U. N., Suprayogi, N., & Supriani, I. (2021). A review on literature of Islamic microfinance from 2010-2020: lesson for practitioners and future directions. *Heliyon*, 7(12), e08549. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2021.e08549>
- Shirazi, N. S. (2012). Targeting and Socio-Economic Impact of Microfinance: A Case Study of Pakistan. *Islamic Economic Studies*, 20(2), 1–28.
- Tahiri Jouti, A. (2019). An integrated approach for building sustainable Islamic social finance ecosystems. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 11(2), 246–266.
- Thaidi, H. A. A., Rahman, M. F. A., & Rahman, A. A. (2019). Integration of Waqf and Islamic Microfinance: Prospects and Challenges. *Journal of Fatwa Management and Research*, 16(2), 70–89.
- Thaidi, H. A. A., Salleh, A. Z., Rahman, M. F. A., Rahman, A. A., & Subri, I. M. (2021). Infectious Plague Control: A Survey On Zakat-Based Micro Takaful. *Ulum Islamiyyah*, 33(3), 105–117.

Uddin, T. A., & Mohiuddin, M. F. (2020). Islamic Social Finance in Bangladesh: Challenges and Opportunities of the Institutional and Regulatory Landscape. *Law and Development Review*, 13(1), 265–319. <https://doi.org/10.1515/ldr-2019-0072> .

sUNDP. (2019). Islamic finance for social good. <https://www.undp.org/blog/islamic-finance-social-good> .

KEPENTINGAN LOGO DAN KANDUNGAN PRODUK HALAL DALAM INDUSTRI HALAL: SATU PENGALAMAN DI MALAYSIA

**Setiyawan Gunardi¹, Mohd Mahyeddin Mohd Salleh²,
Siti Syahirah Saffinee², Muneer Ali Abdul Rab²,
Baidar Mohammed Mohammed Hassan², Mahmoud
Mohamed Ali Mahmoud Edris².**

¹Faculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia 71800
Nilai,

Negeri Sembilan, Malaysia, setiyawan@usim.edu.my

²Faculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia 71800
Nilai,

Negeri Sembilan, Malaysia



PENDAHULUAN

Pematuhan syariah merupakan keperluan prasyarat untuk memastikan kesahihan setiap produk. Dalam hal ini, adalah satu kemestian untuk mempertingkatkan pematuhan produk secara menyeluruh secara syariah. Inisiatif ini bertujuan untuk mengukuhkan pematuhan syariah yang menyeluruh dilaksanakan dan memastikan integriti serta kesinambungan industri halal. Kepentingan

aspek halal dan *tayyiban* dalam kalangan masyarakat Islam amat berkait rapat dengan *maqasid syariah*, kerana perkara ini untuk memberikan keselamatan dalam menggunakan produk halal sepanjang masa (Setiyawan, 2020). Sebaik-baiknya, pengeluaran produk halal dan *tayyiban* hendaklah bersumber daripada ladang sehingga ke garpu. Semasa penyediaan, pemprosesan atau pembuatan, tidak boleh bersentuhan dengan bahan tidak halal.

Halal juga bermaksud produk tersebut tidak membahayakan pengguna. Hal ini disebabkan oleh fakta halal bukan sahaja melihat kepada bahan yang digunakan semata-mata tetapi juga aspek keselamatan dan kualiti dalam semua proses penyediaan dan pembuatan, termasuk keperluan tuntutan dan iklan (Puziah, 2009). Tambahan pula, mereka harus bertanggungjawab untuk mengesahkan keselamatan bahan sebelum menggunakannya dalam komposisi produk, dan mempertimbangkan cara ia boleh digunakan dalam semua keadaan yang munasabah dan boleh dijangka. Ia juga penting untuk mengambil kira terhadap logo produk yang harus mengandungi sebarang amaran atau arahan untuk digunakan serta perkara yang berkaitan dengan pelupusannya.

Selain itu, keusahawanan halal adalah konsep keusahawanan di mana halal dianggap sebagai "proses keusahawanan untuk menggunakan peluang secara inovatif untuk memperoleh keuntungan ekonomi dan kesaksamaan sosial pada tahap yang sama" (Bustamam, 2012). Ada yang menggelar keusahawanan halal sebagai "keusahawanan yang dipacu halal" dan "keusahawanan yang berfikiran halal. Sebaliknya, keusahawanan halal bermula dengan makanan halal dan kemudian diperluaskan kepada produk bukan makanan, contohnya, penjagaan diri, kosmetik, pelancongan, farmaseutikal, perbankan, pembiayaan dan perkhidmatan lain seperti hospitaliti dan logistik. (Zalina, 2012).

Akhir sekali, Islam menggesa umatnya (umat Islam) melengkapkan diri dengan ilmu pelbagai disiplin bukan sahaja tertumpu kepada pengajian agama tetapi juga dalam bidang sains, teknologi, kejuruteraan dan matematik (STEM). Dengan penguasaan

sains dan teknologi moden serta penggunaan yang betul, kuantiti dan kualiti produk dapat dipertingkatkan, sekali gus menyumbang kepada pembangunan modal insan yang produktif dan sihat dalam pelbagai masyarakat selaras dengan matlamat Islam. Salah satu prinsip *maqasid syariah* (matlamat Syariah) adalah untuk melindungi nyawa. Justeru, Islam meletakkan garis panduan dalam pelbagai aspek kehidupan bagi menjamin keselamatan pengguna dan kualiti produk yang akan dimakan. Islam melarang umat Islam mengambil produk yang memudaratkan kecuai produk *halalan* dan *tayyiban* (halal lagi baik) sahaja. Walau begitu, terkadang juga dalam keadaan yang perlu (*darurah*) boleh mengambil makanan bukan halal dengan syarat-syarat tertentu seperti yang digariskan dalam syariah.

PENGETIAN LOGO DAN KANDUNGAN PRODUK

Menurut kamus dewan edisi keempat (2017), logo adalah lambang khas sesuatu pertubuhan yang tersirat dengan maksud tertentu. Manakala logo halal merujuk kepada logo yang dikeluarkan oleh JAKIM / JAIN / MAIN (Portal Rasmi Halal Malaysia, t.th.). Logo sesuatu produk mempunyai hubungkait dengan kandungan produk. Di peringkat antarabangsa, sesuatu produk mestilah mengandungi sebarang tag, perkataan, butiran, tanda dagangan, nama jenama, bergambar, bahan atau simbol yang berkaitan dengan bahagian sesuatu produk, sama ada makanan mahupun bukan makanan. Logo ini mesti termaktub pada mana-mana pembungkusan, dokumen, notis dan kolar yang mengiringi atau merujuk kepada produk tersebut dan memberikan maklumat berguna tentang nilai produk dan keselamatan, termasuk mengenal pasti bahan yang boleh menyebabkan tindak balas alahan terhadap pengguna (Vincenzo et.al., 2018).

Logo produk makanan mempunyai kandungan mesti menunjukkan maklumat tentang kandungan nutrisi di dalam bungkusan makanan. Menurut undang-undang, semua pengeluar makanan dikehendaki untuk memberikan maklumat khusus tuntutan logo makanan tentang makanan yang akan dibeli untuk membantu

pengguna/pelanggan membuat keputusan dalam membuat pilihan ketika membeli sesuatu produk.

Lazimnya, pengguna perlu melihat logo makanan terlebih dahulu, lalu membaca kandungan produk. Kandungan produk makanan dipecahkan kepada beberapa bahagian untuk memudahkan pengguna membaca dan memahami khasiat yang terdapat pada item makanan tertentu. Sentiasa mulakan dengan jumlah hidangan dalam bungkus. Kemudian pengguna boleh melihat apa yang diperlukan dalam hidangan, seperti: 1/2 cawan, 1 bungkus dan lain-lain (Maggie, 2012).

Pengguna akan mencari maklumat kandungan dengan mudah tentang kalori, berapa banyak hidangan dalam pakej itu, dan selalunya mempunyai lebih daripada satu item. Maklumat penting lain tentang kandungan lemak, vitamin, natrium (garam), kolesterol dan serat. Secara prinsip untuk sesuatu produk dikehendaki menyatakan kandungan tersebut dan dapat disahkan dengan logo makanan bagi memantapkan kualiti makanan selamat digunakan.

Makanan pra-pembungkusan tidak boleh diterangkan atau dibentangkan pada mana-mana kandungan produk dengan dikukuhkan melalui logo atau dalam mana-mana pelogoan dengan cara yang palsu, mengelirukan atau berkemungkinan menimbulkan tanggapan yang salah mengenai kualiti dalam apa jua aspek. Ia juga tidak diterangkan dalam perkataan, bergambar atau peranti lain yang merujuk kepada atau menunjukkan sama ada secara langsung atau tidak langsung, mana-mana produk lain yang boleh mengelirukan makanan sedemikian, atau dengan cara yang menyebabkan pembeli atau pengguna menganggap bahawa makanan itu berkaitan dengan produk lain.

KEPERLUAN LOGO DAN KANDUNGAN PRODUK MAKANAN

Logo makanan ditetapkan melalui perundangan dan perkara ini amat penting atas alasan yang banyak. Industri membantu pengguna membuat pilihan yang dimaklumi tentang makanan yang

dibeli, membantu cara menyimpan dan menggunakannya dengan selamat dan membolehkan orang ramai merancang bila akan memakannya. Semuanya membantu mengurangkan pembaziran makanan.

Logo produk boleh memberikan pengguna tentang maklumat yang diperlukan dan keinginan untuk membuat pilihan makanan.

Kandungan produk makanan akan memberitahu pengguna tentang:

- a. Kualiti sesuatu produk
- b. Penggunaan produk yang sesuai
- c. Kebaikan produk
- d. Kemungkinan risiko daripada produk
- e. Di mana dan bagaimana sesuatu produk itu dihasilkan

Logo produk sama ada makanan atau bukan makanan adalah yang paling penting kepada pengguna. Perkara ini membantu pengguna dalam membuat keputusan melalui maklumat produk yang sedia ada, ketika membuat pilihan terhadap sesuatu produk tersebut. Mengetahui cara membaca logo makanan dan bukan makanan untuk memastikan bahawa produk tersebut mempunyai lebih nilai untung daripada wang dan melindungi pengguna daripada tuntutan yang salah pada pek produk. Logo dan kandungan produk boleh mempengaruhi kualiti produk dan memudahkan dalam menjalankan pemasaran. Sama ada logo produk dihukumkan sebagai wajib atau sukarela, terdapat prinsip panduan yang mesti diikuti.

MAKLUMAT MENGENAI LOGO DAN KANDUNGAN PRODUK MAKANAN

Makanan yang telah dibungkus mesti mengandungi bahan yang disenaraikan dan bersesuaian dengan logo (Katie, 2018), antaranya yang perlu diambil perhatian adalah sebagaimana berikut:

a. Nama makanan.

Ini mestilah menunjukkan kepada produk yang sebenar dan tidak boleh palsu atau mengelirukan.

b. Senarai bahan.

Kandungan produk mesti menggunakan 'ramuan' sebagai tajuk dan menyenaraikan bahan-bahan yang digunakan untuk membuat produk dalam susunan berat yang menurun.

c. Peratusan bahan-bahan tertentu.

Jika sesuatu produk menekankan bahan tertentu dalam pembungkusan produk, seperti Chicken Burgers, maka mesti menyatakan kuantiti bahan ini sebagai peratusan dalam senarai ramuan. Contohnya ayam (75%). Ini juga merupakan keperluan jika menyerlahkan bahan dengan gambar atau grafik, seperti strawberry kartun pada pembungkusan yogurt, atau jika perlu untuk membezakan produk.

d. Sebarang arahan untuk digunakan, seperti arahan memasak jika ia diperlukan.

Ini termasuk peralatan memasak, suhu, masa memasak dan sebarang arahan khusus lain yang diperlukan untuk menyediakan makanan.

e. 'Gunakan oleh' atau 'terbaik sebelum' tarikh.

Dengan meletakkan tarikh ini pada produk, ia akan membantu pengguna menyimpan dan menggunakan makanan atau produk dengan selamat, serta mengurangkan sisa makanan.

f. Arahan penyimpanan (Storage instructions).

Arahan ini membantu pengguna menyimpan produk sebelum dan selepas membuka pembungkusan, yang akan memastikan ia kekal selamat untuk dimakan. Contohnya: 'Simpan di tempat yang sejuk dan kering. Setelah dibuka, sejukkan dan makan dalam masa 3 hari.'

g. Butiran hubungan syarikat pengeluar.

Sertakan negara perniagaan, nama perniagaan dan alamat hubungan.

h. Negara asal atau asal usul

Nyatakan tempat produk dihasilkan. Jangan membayangkan produk berasal dari tempat ia dikeluarkan jika ia diperoleh dari tempat lain. Sebagai contoh, jika ikan tuna yang digunakan

dalam produk itu dipancing di Terengganu, dihantar ke Selangor dan dihasilkan menjadi hidangan pra-bungkus, seseorang tidak boleh mengatakan ikan itu adalah tuna Perlis.

i. Isytiharkan alergen dalam produk makanan

Carolyn (n.d.) berkata: ramuan mesti diketahui untuk menyebabkan *hipersensitiviti* diisytiharkan pada kandungan produk. Makanan atau bahan yang akan diisytiharkan ialah:

- i. Bijirin yang mengandungi gluten termasuk gandum, rai, barli dan oat.
- ii. Kacang dan produk kacang termasuk kacang tanah dan kacang soya.
- iii. Ikan dan produk ikan.
- iv. Susu dan produk susu termasuk laktosa.
- v. Telur dan produk telur.

j. Logo produk makanan organik

Untuk melabelkan produk makanan sebagai organik atau menggunakan frasa seperti *organically grown* produk dan kaedah pertanian perlu memenuhi beberapa siri garis panduan yang ketat. Produk tidak boleh dilabel sebagai organik jika ia mempunyai lebih daripada 5% bahan bukan organik. Hannah (2018) menyebut: kandungan makanan organik mesti mengandungi:

- i. Kod pensijilan.
- ii. Simbol pensijilan (ini bergantung pada persatuan yang memperakui hasil organik).
- iii. Logo organik European Union (EU).
- iv. Asal usul bahan mentah.
- v. Kod kebolehsasaran.

PENGELUARAN

Butiran pengeluaran mungkin termasuk maklumat sama ada makanan itu:

- Halal
- Kosher

- Organik
- Jarak bebas

Ramai orang menyediakan makanan mengikut kepada cara pemakanan, sama ada atas sebab agama, budaya atau etika, termasuk maklumat tentang kaedah pengeluaran produk. Perkara ini boleh membantu pengguna membuat keputusan untuk memilih sesuatu produk mengikut kehendak dengan berdasarkan butiran yang disenaraikan dalam kandungan produk.

Pelogoan Asal dan Pelogoan Sistem

Pelogoan yang menunjukkan kepada asal produk itu boleh menjadi sangat penting kepada pengguna. Ramai orang memilih pengeluar tempatan supaya mereka dapat menyokong pengusaha tempatan dan mengurangkan penggunaan tenaga manusia. Selain itu, terdapat banyak motivasi etika dan strategi lain yang mungkin menyebabkan seseorang memilih satu produk berbanding yang lain. Contohnya, seseorang mungkin memilih untuk membeli perdagangan jenama dan hasil organik. Oleh itu, adalah penting untuk membetulkan asal logo produk supaya pengguna dapat memastikan dari mana makanan tersebut berasal.

Logo atau pensijilan ‘halal’ adalah sebahagian daripada pakej produk dan berkemungkinan menawarkan keselesaan kepada pengguna Islam secara amnya. Kehadiran logo ‘halal’ pada pakej produk menyemai keyakinan dan meyakinkan pengguna tentang pilihan mereka. Walaupun sedikit, kajian dalam pemasaran Islam menunjukkan bahawa pensijilan atau logo ‘halal’ merupakan aspek penting dalam pembungkusan dan terdapat merit untuk mendapatkan sijil ini (Syaifuddin, 2017). Mendapati bahawa dalam pasaran eksport, pensijilan halal membantu dalam meningkatkan bahagian pasaran dan meningkatkan daya saing sambil menyatakan bahawa pensijilan halal berfungsi sebagai jaminan, menanamkan keyakinan kepada pengguna Islam dan mengurangkan kemungkinan keraguan. Badan pensijilan, seperti JAKIM Malaysia, memainkan peranan penting dalam pengeluaran dan pemasaran produk halal.

Logo 'halal', oleh itu, menawarkan banyak manfaat kepada kedua-dua pemasar dan pengguna. Walau bagaimanapun, dengan ketiadaan logo 'halal', orang Islam di negara bukan Islam sering bergantung kepada isyarat ekstrinsik lain seperti simbol 'V' atau 'sesuai untuk vegetarian' untuk menganggap produk selamat untuk dimakan. Pengguna Islam mempunyai sikap yang lebih baik terhadap produk makanan dengan logo 'halal' berbanding produk dengan tanda 'sesuai untuk vegetarian' atau 'V'. Umat Islam juga dilaporkan lebih giat dalam pencarian maklumat dan menghabiskan banyak masa dan usaha membaca logo untuk mencari halal.

Walaupun bagaimanapun, kehadiran logo 'halal' pada bungkusan produk dapat mengurangkan masa, kos carian dan penilaian yang berkaitan dengan pembelian produk makanan tersebut. Menunjukkan bahawa wujud hubungan yang signifikan antara ramuan produk dan niat membeli pengguna. Penyelidikan terhad perlu dilakukan mengenai peranan komunikatif pembungkusan dalam produk halal menunjukkan bahawa beberapa simbol keagamaan seperti gambar masjid atau bulan sabit dan bintang pada pembungkusan telah meningkatkan niat pembelian pengguna Islam untuk menjatuhkan pilihan produk tertentu. Simbol agama telah dibuktikan. Para penyelidik mendapati bahawa simbol ini berkesan dalam kedua-dua keadaan fizikal dan mental peserta (Remington, et. al., 2005). Perluasan kajian dalam bidang pemasaran ini membayangkan bahawa simbol agama pada pembungkusan boleh mempengaruhi persepsi pengguna terhadap sesuatu produk dan niat membelinya (Osman et.al., 2020).

Figure 1: Logo Halal Malaysia



Sumber: <https://mypt3.com/halal-jakim-semak-sijil>

Isu dalam Pelogoan Produk

Isu penggunaan istilah Islam dalam pelogoan telah timbul sejak tahun 2013. Amalan ini disebabkan oleh kewujudan rangkaian produk kesihatan yang sangat besar, contohnya, minuman, kosmetik, dan ia termasuk rawatan kesihatan alternatif yang menggunakan istilah Islam ini. Senario ini tersebar luas kerana minat orang ramai terhadap produk Islam pada masa ini sangat tinggi sehinggakan apa sahaja yang diperkatakan adalah hasil keberkesanan yang diambil daripada al-Quran, maka ramai yang percaya bahawa tanpa penyemakan terlebih dahulu (Ahmad et.al., 2015).

Produk berasaskan "makanan sunnah" atau makanan dan minuman *ruqyah* (sedang dibacakan ayat al-Qur'an ke atasnya) sering disebut sebagai makanan terbaik. Selain itu, beberapa produk dihasilkan dengan menggunakan air zam-zam sebagai bahan campuran. Namun, air zam-zam yang digunakan sebagai campuran bahan adalah dalam kuantiti yang sedikit. Produk tersebut

kemudiannya dilogokan dengan air zam-zam sebagai bahan kandungan untuk menghasilkan produk. Produk ini selalunya merupakan pelan pemasaran untuk sesetengah usahawan menggariskan produk.

Pengguna dinasihatkan supaya tidak mudah terpengaruh dengan penjualan produk yang menggunakan nas al-Quran kerana ada pihak yang menggunakannya untuk memanfaatkan perniagaan. Pengguna tidak seharusnya membeli produk semata-mata kerana logo dan khuatir ia boleh membahayakan pengguna.

PENUTUP

Logo halal dan kandungan produk halal hendaklah selari dalam industri halal, agar pengguna dapat mempercayai produk halal yang sebenarnya. Logo halal yang tidak selari dengan kandungan produk halal dapat menjejaskan integriti halal. Oleh itu, pengguna mengambil perhatian dalam isu yang berkaitan dengan perkara ini. Malaysia menekankan aspek halal dalam kesemua bidang, termasuk produk halal demi menjaga keselamatan pengguna Islam.

Maklumat kandungan produk halal mestilah jelas dan mudah difahami pengguna ketika berada di pasaran bagi memudahkan pemilihan produk tersebut dikenalpasti status halalnya. Selain itu, logo halal akan memberi jaminan keselamatan dalam menggunakan produk.

Malaysia amat memberi perhatian terhadap produk halal yang dikeluarkan oleh industri halal bagi menjaga keselamatan pengguna.

Penamaan “sunnah” dalam sesuatu produk halal perlulah dilakukan dengan kenyataan yang benar, kerana ketika disalahgunakan istilah itu, maka akan memburukkan nama Islam. Jaminan keselamatan produk halal dan istilah/penamaan “sunnah” merupakan integriti halal yang perlu dijaga sepanjang masa.

RUJUKAN

- Ahmad, K., Yakub, M@Yusoff, Z.M., Monika@ Abd Razzak, M, Izham, S.S., & Ariffin, M.F.M. (2015). Salah Faham terhadap Istilah “Makanan Sunnah” dalam Kalangan Masyarakat Islam di Malaysia: Satu Analisis. *Salah Faham terhadap Sunnah: Isu dan Penyelesaian*. Universiti Malaya: Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam.
- Bustamam, U.S.A. (2012). Growth Strategy of Malay Entrepreneurs: Challenges and Opportunities. Paper at the Asian Business & Management Conference, 10th Oktober 2010, in Osaka Japan.
- Carolyn Loong. (n.d.), Information on Food Labelling Requirements in Malaysia.<http://www.mfca.org.my/articles/Information%20on%20Food%20Labeling%20Requirements%20in%20Malaysia.pdf>.
- Hannah Spruce. (2018). A Guide to Food Labelling Regulations. <https://www.highspeedtraining.co.uk/hub/food-labelling-regulations/> [03 September 2023].
- Kamus Dewan, edisi keempat. (2017). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. <https://prpm.dbp.gov.my/Cari1?keyword=logo>.
- Katie Martinelli. (2018). Why is Food Labelling Important? <https://www.highspeedtraining.co.uk/hub/importance-of-food-labels/> [03 September 2023].
- Maggie LaBarbera. (2012). Parents Guide and Facts to Understanding Food Labels. <http://www.nourishinteractive.com/healthy-living/free-nutrition-articles/160-grocery-food-shopping-facts-food-labels>.
- Osman S, Ab. Rahman S., Jalil. A. (2020). Issues in halal food product labelling: a conceptual paper. *Food Research*, 4 (Suppl. 1): 214-219. [http://dx.doi.org/10.26656/fr.2017.4\(S1\).S15](http://dx.doi.org/10.26656/fr.2017.4(S1).S15).
- Portal Rasmi Halal Malaysia. (t.th.). <https://www.halal.gov.my/v4/index.php?data=bW9kdWxlc9uZXdzOzs7Ow==&utama=ann&ids=gp1&lang=bm>.

- Puziah Hashim. (2009). A Cosmetic Analysis in Compliance with the Legislative Requirements, Halal and Quality Control. *Malaysian Journal of Chemistry*, 11(1), p. 82.
- Remington, M. W., Mendes, W. B., Seery, M. D., & Blascovich, J. (2005). The Nonconscious Influence of Religious Symbol in Motivated Performance Situations. *Personality and Sosial Psychology Bulletin* 31(9): 1203-16. Doi: 10.117/014616720527448.
- Setiyawan Gunardi. (2020). *Al-Mukhtasar al-Mufid fi Usul al-Fiqh*. Negeri Sembilan: USIM Press.
- Syaifuddin Fahmi. (2017). Halal Labeling Effect on Muslim Consumers Attitude and Behavior. Proceedings of The 2017 International Conference on Organizational Innovation. <https://dx.doi.org/10.2991/icoi-17.2017.26> .
- Vincenzo Marcotrigiano, C., Lanzilotti, D., Rondinone, O. De Giglio, G. Caggiano, G. Diella, G.B. Orsi, M.T. Montagna, C. Napoli. (2018). Food Labelling: Regulations and Public Health Implications. *Annali di Igiene: Medicina Preventiva e di Comunita* 30 (3): 220-228. <http://dx.doi.org/10.7416/ai.2018.2213> .
- Zalina Zakaria. (2012). Tapping into the World Halal Market, Some Discussions on Malaysian Laws and Standards. *Shariah Journal*. 16(Special Edition), p. 603.

HAK ASASI MANUSIA DARI PERSPEKTIF ISLAM DAN UNDANG-UNDANG DI MALAYSIA DAN INDONESIA: SUATU ANALISIS PERBANDINGAN

Dr. Nisar Mohammad Ahmad
Dr. Muallimin Mochammad Sahid

Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan,
Malaysia
Email: nisar@usim.edu.my
Tel: +606-7988542



PENDAHULUAN

Isu berkaitan hak asasi manusia seringkali menjadi tajuk perbincangan hangat dalam kalangan masyarakat Malaysia dan Indonesia. Bagi kebanyakan orang Islam yang membentuk majoriti penduduk di Malaysia dan Indonesia, hak asasi manusia kebiasaannya dilihat dan difahami dari perspektif yang negatif seolah-olah ia tiada kaitan dengan Islam dan merupakan produk ‘Barat’ semata-mata. Ini mungkin berlaku kerana pihak yang biasanya mendominasi perjuangan hak asasi manusia dilihat cenderung ke arah

falsafah hak asasi manusia ala Barat yang tidak seiring dengan prinsip agama dan adat ketimuran. Isu-isu kontroversi seperti hak asasi golongan lesbian, gay, biseksual dan transgender (LGBT), konsep kesaksamaan gender antara lelaki dan wanita, isu pluralisme dan liberalisme yang diterima secara meluas di Barat adalah antara isu yang seringkali menjadi perdebatan dan pertikaian oleh masyarakat di dunia Islam termasuk Malaysia dan Indonesia (Nisar Mohammad Ahmad, 2014). Memang benar tuntutan hak-hak asasi manusia seperti ini bukan sebahagian daripada prinsip Islam dan bercanggah dengan undang-undang negara, namun menfokuskan hak asasi manusia pada isu-isu ini sahaja juga bukan tindakan yang bijak. Ini kerana obsesi pada membincangkan hak asasi manusia yang tidak Islamik ini telah menenggelamkan lebih banyak lagi prinsip hak asasi manusia yang seiring bahkan diperjuangkan oleh Islam sejak sekian lama iaitu prinsip keadilan, anti-diskriminasi dan kebebasan-kebabasan lain yang diiktiraf oleh Islam.

Keghairahan masyarakat Islam untuk membuat generalisasi semua prinsip hak asasi manusia itu sebagai tidak Islamik dan memberi ancaman kepada Islam secara tidak langsung telah menghalang usaha untuk membaca, mengkaji dan menyelidik apa sebenarnya prinsip hak asasi manusia yang digariskan Islam. Jikapun ada elemen ancaman, tuntutan atau penyebaran fahaman hak asasi manusia yang melampaui prinsip agama dan undang-undang yang menjadi kerisauan, pemerintah negara Malaysia dan Indonesia mempunyai peruntukan undang-undang yang mencukupi untuk menanganinya. Selain itu, program dan kempen yang dapat mendidik dan meningkatkan kefahaman masyarakat tentang prinsip sebenar hak asasi manusia juga boleh dilaksanakan sebagai kaedah penyelesaian. Artikel ini justeru melihat perlunya perbincangan hak asasi manusia yang lebih bersifat holistik, segar dan objektif bukannya menimbulkan polemik tanpa sebarang penyelesaian. Perlu dibuat perbandingan hak asasi manusia yang selaras dengan Islam yang perlu diperjuangkan dan prinsip hak asasi manusia ala Barat yang berasaskan nafsu manusiawi semata-mata yang perlu ditolak. Juga, perlu dilihat

peruntukan undang-undang yang berkaitan hak asasi manusia agar tiada sebarang tuntutan hak asasi manusia yang dilakukan yang melampaui lunas undang-undang dan norma masyarakat. Bahagian pertama artikel ini akan memberikan gambaran kasar definisi hak asasi manusia disusuli dengan perbincangan konsep hak asasi manusia dari perspektif Islam dan undang-undang Malaysia dan Indonesia. Seterusnya, bagi menyelami isu-isu hak asasi manusia yang seringkali diperdebatkan bahkan berpotensi mencetuskan perpecahan di kalangan warga Malaysia dan Indonesia, artikel ini akan membincangkan secara umum isu-isu hak asasi terpilih di kedua-dua negara. Bahagian terakhir artikel ini akan membincangkan cadangan penyelesaian kepada polemik berkaitan hak asasi manusia di Malaysia dan Indonesia manakala kesimpulan akan merumuskan perbincangan keseluruhan dalam artikel ini.

DEFINISI HAK ASASI MANUSIA

Secara literalnya, terma ‘hak asasi manusia’ merujuk kepada hak-hak yang asas yang setiap manusia berhak memilikinya sebagai lambang penghormatan kepada kemuliaan dan fitrah kemanusiannya. Mohd Fauzi Hamat (2007) mendefinisikan hak asasi manusia sebagai hak tabii yang dimiliki oleh manusia yang terikat dengan kewujudannya secara semulajadi dan diakui oleh masyarakat antarabangsa, meskipun ada yang tidak mengiktirafnya mahupun melanggarnya. Hak asasi manusia secara umumnya mengiktiraf hak-hak individu dan masyarakat dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan hak-hak persamaan dalam ekonomi, sosial, politik dan sebagainya. Antara hak yang terpenting ialah hak untuk hidup yang menyusul selepasnya hak-hak lain yang menyokong kehidupan seperti kebebasan beragama, kebebasan bersuara dan sebagainya (al-Zuhayli, 2000).

Selain itu, hak asasi manusia juga didefinisikan sebagai prinsip-prinsip keadilan dan kesamarataan yang diterima secara umum yang wujud secara fitrah bagi setiap manusia di atas falsafah kemanusiannya serta hak-hak moral yang dimiliki secara saksama

oleh setiap manusia (SUHAKAM, 2008). Secara umumnya, prinsip berkaitan hak-hak asasi manusia telah menjadi bahagian penting di dalam perlembagaan dan kerangka undang-undang di kebanyakan negara termasuk Malaysia dan Indonesia. Ini kerana sifatnya yang universal dan tidak boleh dipisahkan daripada fitrah seorang manusia. Hak asasi manusia juga telah menjadi bidang dan cabang perundangan antarabangsa yang diberi perincian dan tafsiran secara meluas oleh badan-badan dan mahkamah-mahkamah antarabangsa (Gatto, 2002). Di peringkat global, prinsip asas hak asasi manusia biasanya dirujuk kepada dokumen-dokumen tertentu seperti Deklarasi Sejagat Hak Asasi Manusia atau *Universal Declaration of Human Rights (UDHR)* yang telah diterimapakai dan diisytiharkan oleh Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB) pada 10 Disember 1948 susulan berakhirnya perang dunia kedua (UDHR, 1948). Di permulaan (*preamble*) deklarasi ini telah ditegaskan bahawa hak-hak dan kebebasan-kebebasan yang termaktub layak dan berhak dinikmati oleh setiap manusia tanpa mengira bangsa, warna kulit, jantina, bahasa, agama, fahaman politik, asal usul negara, kelahiran, status sosial dan sebagainya.

HAK ASASI MANUSIA DARI PERSPEKTIF ISLAM

Secara prinsipnya, hak asasi manusia di dalam Islam telah bermula sejak sekian lama sebelum pengisytiharan UDHR oleh PBB pada 1948. Piagam Madinah pada tahun 622M contohnya telah menggariskan hak-hak serta prinsip-prinsip kebebasan yang perlu dihormati dan berhak dinikmati oleh setiap warga Madinah. Ini selaras dengan falsafah Islam yang mengiktiraf kebebasan manusia dari sebarang ketidakadilan dan kezaliman sekaligus mengiktiraf kedudukan tinggi manusia berbanding makhluk-makhluk lain berlandaskan prinsip kemuliaan insan (*karamatul insan*).

Rasulullah SAW dalam khutbahnya semasa musim haji terakhirnya pernah mengisytiharkan prinsip-prinsip hak asasi manusia menurut syarak, sebagaimana berikut:

"Wahai manusia, sesungguhnya Tuhan kamu adalah Esa, bapa kamu juga satu, semua kamu berasal dari Adam dan Adam berasal dari tanah. Sesungguhnya yang paling mulia di kalangan kamu ialah yang paling bertakwa kepada Allah SWT, tiada kelebihan orang Arab berbanding dengan orang asing (bukan Arab) melainkan dengan takwa".

Keterangan hadis di atas menjelaskan pandangan Islam tentang hak asasi manusia iaitu manusia adalah sama dari sudut nilai kemanusiaan laksana bilah bilah sikat rambut. Hanya ketaqwaan dan amal soleh yang membezakan kedudukan manusia di sisi Allah. Islam telah menghapuskan kekebalan atau kasta di dalam masyarakat. Ia juga menghapuskan asas-asas yang digunakan oleh manusia untuk menonjolkan kelebihan sesuatu kaum atau bangsa berdasarkan bangsa, ras dan keturunan (al-Haqil, 1994).

Berdasarkan panduan al-Quran, al-Sunnah dan contoh-contoh amalan para penguasa Islam di zaman silam, cendekiawan Islam telah mengumpul hak asasi manusia yang diperuntukkan oleh Islam dan memuatkannya dalam Perisytiharan Hak Asasi Manusia oleh Majlis Islam Sedunia atau *Universal Islamic Declaration of Human Rights* yang dirujuk sebagai "Cairo Declaration" (Mehrun, 2006). Perisytiharan ini yang mengandungi 25 fasal telah diisytiharkan pada 14 Muharram 1411, bersamaan 5 Ogos 1990. Antara kandungan perisytiharan ini ialah hak untuk hidup, kesamarataan sesama manusia dari segi kemuliaan kemanusiaan, bebanan dan tanggungjawab tanpa dibezakan oleh warna kulit, darah keturunan, bahasa, pegangan agama, pegangan politik, hak kesamaan dari segi perundangan, larangan terhadap diskriminasi, hak untuk mempelajari ilmu, hak memilih pekerjaan, hak untuk hidup secara aman dan bahagia, perlindungan daripada diseksa, perlindungan daripada penyalahgunaan kuasa dan sebagainya. (al-Haqil, 1994; Mehrun, 2006)

Keadilan Tunjang Prinsip Hak Asasi Manusia dalam Islam

Jelas sekali bahawa di dalam Islam, hak asasi manusia terbina di atas asas keadilan. Ia adalah di antara prinsip Islam yang paling asas yang merupakan sebahagian daripada cabang rahmat yang datang bersama-sama Islam. Firman Allah SWT di dalam Al-Quran;

“Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu semua menjadi orang-orang yang menegakkan keadilan kerana Allah, lagi menerangkan kebenaran, dan janganlah sekali-kali kebencian kamu terhadap sesuatu kaum itu mendorong kamu kepada tidak melakukan keadilan. Hendaklah kamu berlaku adil (kepada sesiapa jua) kerana sifat adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah amat mengetahui dengan mendalam akan apa yang kamu lakukan.”
(Surah al-Maaidah 5:8)

Selain itu, Islam juga mengiktiraf dan menjamin perlindungan hak setiap manusia untuk mendapat layanan saksama (*equal treatment*) di bawah prinsip persaudaraan insan dan sifat kemanusiaan tanpa mengira bangsa, warna kulit dan kewarganegaraannya. Prinsip asas kepada hak asasi manusia di dalam Islam bolehlah dirujuk kepada prinsip *maqasid syariah* yang merangkumi lima prinsip asas dalam kehidupan manusia yang dijamin oleh Islam. Prinsip tersebut ialah menjaga agama, akal, maruah, harta dan keturunan. Kesemua hak yang dilindungi ini membentuk hak dan kebebasan lain yang turut mempunyai kaitan langsung dengan kehidupan dan kemuliaan manusia seperti hak kebebasan bersuara, kebebasan untuk mendapat akses kepada pendidikan, kebebasan untuk berkahwin dan mempunyai keluarga dan sebagainya.

Perbezaan Hak Asasi Manusia ala-Barat dan Islam

Tidak dapat dinafikan, terdapat perbezaan bahkan perdebatan dalam perbincangan antara hak asasi manusia ala Barat dan Islam. Ini kerana bagi orang Islam, sebahagian prinsip hak asasi manusia ala

Barat yang terdapat di dalam kebanyakan instrumen antarabangsa tidak mengambilkira bahkan ada yang bercanggah dengan prinsip dan nilai Islam (M. Baderin, 2015). Perkara yang menjadi asas kepada perbezaan antara kedua-dua prinsip hak asasi manusia ala Barat dan Islam ialah prinsip hak asasi manusia ala Barat bergantung kepada prinsip pemusatan manusia (*human-centred*) yang menggunakan secara mutlak pertimbangan akal, nafsu dan pengalaman semata-mata tanpa mengambil peranan agama serta wahyu Tuhan dalam kehidupan (J. Donnelly, 2003). Sebagai contoh, pejuang dan aktivis yang mendokong hak asasi manusia versi Barat ini cenderung untuk menuntut dan memperjuangkan hak yang bertentangan dengan Perlembagaan Persekutuan dan nilai-nilai Islam seperti kesamarataan gender, LGBT dan sebagainya (Wan Ahmad Fuad, 2018).

Berbeza dengan hak asasi manusia ala Barat yang bergantung sepenuhnya kepada pertimbangan manusiawi, hak asasi manusia dalam Islam ditentukan oleh Allah yang menciptakan manusia. Sebagai pencipta kepada manusia, Allah lebih mengetahui hak-hak yang manusia berhak untuk nikmati dan begitu juga sebaliknya. Dalam Islam, tabiat kemanusiaan seseorang manusia termasuk cara fikir dan pertimbangan akalnya bukanlah penentu hak asasinya tetapi menjadi wasilah yang melaluinya semua hak dan tanggungjawab yang ditetapkan ke atasnya oleh Allah dapat dilaksanakan. Justeru, sementara asas perjuangan hak asasi manusia ala Barat adalah untuk mengiktiraf kebebasan, kesaksamaan dan privasi seseorang individu semata-mata, tanggungjawab untuk menghormati hak asasi manusia dalam Islam pula terbit dari keperluan untuk menghormati kemuliaan insan dan memenuhi tanggungjawab agama. Dalam kata lain, menghormati dan melindungi hak asasi dalam Islam juga adalah suatu bentuk kepatuhan kepada Tuhan dan sangat dituntut (J. Donnelly, 2003).

HAK ASASI MANUSIA DARI PERSPEKTIF PERLEMBAGAAN DAN UNDANG-UNDANG MALAYSIA

Untuk mendapat kefahaman yang tepat tentang hak asasi manusia di Malaysia, merujuk kepada undang-undang tertinggi negara iaitu Perlembagaan Persekutuan adalah suatu kemestian. Meskipun Perlembagaan tidak memberikan definisi jelas kepada terma hak asasi manusia, namun terdapat beberapa peruntukan di dalamnya yang menyentuh prinsip hak asasi manusia secara langsung iaitu perkara 5 hingga 13. Peruntukan-peruntukan ini dirujuk sebagai kebebasan asasi atau '*fundamental liberties*'. Terma ini juga tidak diberikan definisi yang jelas oleh Perlembagaan sehinggalah pada tahun 1999 Akta SUHAKAM, di bawah Seksyen 2 telah menjelaskan hak asasi manusia di Malaysia harus dirujuk kepada perkara 5-13 Perlembagaan. Bagi tujuan akta tersebut, rujukan juga boleh dibuat kepada UDHR 1948 selagi mana tidak bercanggah dengan Perlembagaan Persekutuan (Akta SUHAKAM, 1999: Seksyen 4).

Secara ringkasnya, kandungan peruntukan di dalam perkara 5-13 adalah seperti berikut;

Perkara 5 - Kebebasan diri. (*Tidak boleh diambil nyawa atau dilucutkan kebebasannya melainkan mengikut undang-undang.*)

Perkara 6 - Larangan keabdian dan kerja paksa. (*Tiada seorang pun boleh ditahan sebagai abdi dan segala bentuk kerja paksa adalah dilarang.*)

Perkara 7 - Perlindungan daripada undang-undang jenayah kuat kuasa ke belakang dan perbicaraan berulang.

(Tiada seorang pun boleh dihukum kerana sesuatu perbuatan atau peninggalan yang tidak boleh dihukum menurut undang-undang pada masa perbuatan atau peninggalan itu dilakukan atau dibuat. Juga, seseorang yang telah dibebaskan daripada sesuatu kesalahan atau disabitkan atas sesuatu kesalahan tidak boleh dibicarakan semula

kerana kesalahan yang sama kecuali jika sabitan atau pembebasan itu telah dibatalkan dan perbicaraan semula diperintahkan oleh suatu mahkamah yang lebih atas daripada mahkamah yang telah membebaskan atau mensabitkannya itu.)

Perkara 8 - Kesamarataan. *(Semua orang adalah sama rata di sisi undang-undang dan berhak mendapat perlindungan yang sama rata di sisi undang-undang).*

Perkara 9 - Larangan buang negeri dan kebebasan bergerak. *(Tiada seorang pun warganegara boleh dibuang negeri dari atau ditahan masuk ke Persekutuan.)*

Perkara 10 - Kebebasan bercakap, berhimpun dan berpersatuan.

(Tertakluk kepada Fasal (2), (3) dan (4)— (a) tiap-tiap warganegara berhak kepada kebebasan bercakap dan bersuara; 25 Undang-Undang Malaysia (b) semua warganegara berhak untuk berhimpun secara aman dan tanpa senjata; (c) semua warganegara berhak untuk membentuk persatuan.)

Perkara 11 - Kebebasan beragama *(Tiap-tiap orang berhak menganuti dan mengamalkan agamanya dan, tertakluk kepada Fasal (4), mengembangkannya).*

Perkara 12 - Hak berkenaan dengan pendidikan

(Tanpa menjejaskan keluasan Perkara 8, tidak boleh ada diskriminasi terhadap mana-mana warganegara semata-mata atas alasan agama, ras, keturunan atau tempat lahir— (a) dalam pentadbiran mana-mana institusi pendidikan yang disenggarakan oleh suatu pihak berkuasa awam, dan, khususnya, kemasukan murid-murid atau pelajar-pelajar atau pembayaran fi; atau (b) dalam memberikan bantuan kewangan

daripada wang sesuatu pihak berkuasa awam bagi penyenggaraan atau pendidikan murid-murid atau pelajar-pelajar di manamana institusi pendidikan (sama ada disenggarakan oleh suatu pihak berkuasa awam atau tidak dan sama ada di dalam atau di luar Persekutuan).

Perkara 13 - Hak terhadap harta. *(Tiada seorang pun boleh dilucutkan hartanya kecuali mengikut undang-undang.)*

Perlindungan Hak Asasi Manusia di Malaysia

Bagi maksud pelaksanaan peruntukan Perlembagaan seperti di atas, maka kerajaan Malaysia melalui institusi Parlimen telah menggubal akta-akta yang bertujuan untuk melindungi hak-hak di atas. Sebagai contoh, Kanun Keseksaan (Akta 574) berfungsi untuk menghalang sebarang perlakuan jenayah yang boleh mengancam keselamatan nyawa, maruah dan harta orang lain. Di dalam akta ini telah diperincikan bentuk jenayah dan hukumannya. Jenayah seperti ini antaranya bercanggah dan melanggar Perkara 5 Perlembagaan yang menjamin hak orang lain untuk hidup. Selain itu, terdapat juga akta-akta lain yang berfungsi untuk melindungi hak dan kebebasan lain yang termaktub dalam Perlembagaan seperti Akta Penerbitan dan Mesin Cetak 1984, Akta Pertubuhan 1972 dan Akta Fitnah 1957 yang melindungi hak yang termaktub di dalam Perkara 10 Perlembagaan (kebebasan bersuara).

Selain itu, terdapatkan juga peruntukan undang-undang Islam di Malaysia yang turut berfungsi untuk melindungi hak asasi manusia dengan menggariskan bentuk kesalahan dan hukuman tertentu jika ada pelanggaran mana-mana hak asasi manusia. Namun fungsi undang-undang Islam adalah terhad kepada senarai bidangkuasa yang termaktub di bawah Senarai Negeri, Jadual Kesembilan Perlembagaan Persekutuan. Dalam kata lain, pelaksanaan dan penguatkuasaan undang-undang Islam ini adalah di bawah bidangkuasa kerajaan negeri. Kebanyakan bidangkuasa tersebut berkaitan dengan kesalahan bukan jenayah. Hanya sebilangan kecil peruntukan undang-undang

Islam ini yang diberikan kuasa untuk menghukum kesalahan jenayah selagimana ia tidak bercanggah dengan Perlembagaan dan undang-undang sivil. Dari segi bentuk hukuman, mahkamah syariah tiada kuasa untuk menjatuhkan hukuman mati kerana ia bidangkuasa mahkamah sivil yang beradah di bawah Senarai Persekutuan. Selain itu, had maksimum untuk hukuman bagi kesalahan jenayah syariah ialah tiga tahun penjara, denda RM 5000 dan enam kali sebatan.

Jika dirujuk kepada Akta Kesalahan Jenayah Syariah (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1997 (Akta 560), terdapat beberapa peruntukan berfungsi untuk melindungi hak asasi manusia sebagaimana yang dibincangkan di atas. Antara peruntukan-peruntukan tersebut ialah Seksyen 19 (kesalahan meminum arak), Seksyen 18 (kesalahan berjudi), Seksyen 20-26 (jenayah berkaitan kesalahan seksual seperti *musahaqah*, liwat dan sumbang mahram, bersekedudukan di luar nikah). Peruntukan ini secara tidak langsung menjadi mekanisme perundangan untuk mencapai dan merealisasikan maksud syariah (*maqasid syariah*) sebagaimana yang dimaklumkan sebelum ini.

HAK ASASI MANUSIA DARI PERSPEKTIF UNDANG-UNDANG INDONESIA

Hak Asasi Manusia (HAM) dalam perspektif undang-undang di Indonesia diatur oleh pelbagai instrumen hukum, khasnya dalam Konstitusi Indonesia iaitu Undang-Undang Dasar 1945 (UUD 1945) dan juga beberapa undang-undang lainnya yang memfokuskan kepada perlindungan hak-hak asasi manusia.

Di antara beberapa aspek penting hak asasi manusia yang diakui dan diatur di Indonesia adalah seperti berikut (Sekretariat Jenderal MPR RI, 2020);

- a. Hak untuk Hidup dan Martabat Manusia, terkandung dalam ***Pasal 27 ayat (1) UUD 1945***, yang menyatakan bahawa setiap warga negara memiliki hak untuk hidup, hak untuk mempertahankan hidup, serta hak untuk tidak diseksa atau diperlakukan secara tidak manusiawi.

"Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya."

- b. Hak atas Kemerdekaan Peribadi, yang termaktub dalam **Pasal 28A ayat (1) UUD 1945**, menyebutkan bahawa setiap orang memiliki hak atas pengiktirafan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama di hadapan hukum.

"Setiap orang berhak untuk hidup serta berhak mempertahankan hidup dan kehidupannya"

- c. Hak Kebebasan Berpendapat, terkandung dalam **Pasal 28E ayat (3) UUD 1945**, yang mengakui hak setiap orang untuk berpendapat, menyampaikan pandangan dan pendapat secara lisan atau tulisan, dan sebagainya.

"Setiap orang berhak atas kebebasan berserikat, berkumpul, dan mengeluarkan pendapat"

- d. Hak untuk Beragama dan Beribadah yang termaktub dalam **Pasal 29 ayat (1) dan (2) UUD 1945**. Ia menjamin kebebasan untuk menjalankan ibadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing.

"Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa" (Ayat 1)

"Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu" (Ayat 2)

- e. Hak Kesetaraan dan Diskriminasi yang terkandung dalam ***Pasal 28D ayat (1) UUD 1945*** menjamin hak setiap warga negara untuk bebas dari segala bentuk diskriminasi.

“Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama dihadapan hukum”

Di samping yang disebutkan di atas, terdapat beberapa pasal dalam Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 Indonesia yang mengakui hak-hak asasi manusia, seperti hak kebebasan berserikat dan berkumpul, hak mendapatkan pendidikan, hak pekerjaan, hak atas lingkungan yang sehat, dan sebagainya.

Selain UUD 1945, kerajaan Indonesia juga telah mengambil beberapa undang-undang lain yang lebih spesifik untuk melindungi hak asasi manusia, seperti Undang-Undang Nombor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, Undang-Undang Nombor 26 tahun 2000 tentang pengadilan Hak Asasi manusia, dan Undang-Undang Nombor 12 Tahun 2005 tentang Ratifikasi Konvensyen Internasional tentang Penghilangan Semua Bentuk Diskriminasi Rasial, dan lain-lain.

Walaupun bagaimanapun, seperti juga di banyak negara lain, implementasi dan perlindungan hak asasi manusia di Indonesia masih menjadi cabaran. Hal ini kerana terdapat isu-isu berkaitan penegakan hukum dan undang-undang, kebebasan berpendapat, perlakuan terhadap kelompok minoriti, dan lainnya yang perlu terus diselesaikan bagi memastikan hak asasi manusia dihormati dan dilindungi secara efektif.

ISU-ISU BERKAITAN HAK ASASI MANUSIA DI MALAYSIA DAN INDONESIA

Isu LGBT

Isu hak asasi manusia berkaitan LGBT seringkali mencuri perhatian masyarakat di Malaysia kerana ia amat bercanggah dengan nilai agama dan undang-undang negara. Bahkan jika dilihat di

sesetengah negara Barat, kebebasan ini sudah sampai ke tahap menghalalkan perkahwinan sesama jantina. Di Malaysia, telah jelas dari segi perundangan dan semua pihak menerima hakikat pihak bahawa kecenderungan seksual songsang sesama jantina iaitu lelaki kepada lelaki (gay) dan perempuan kepada perempuan (lesbian) adalah bercanggah dengan prinsip semua agama dan undang-undang negara. Artikel ini melihat titik kekeliruan dalam isu LGBT ini bukanlah pada menghalkan tindakan songsang yang bercanggah nilai agama dan undang-undang seperti amalan seks sejenis ini, namun pada bagaimana semua pihak – kerajaan dan ahli masyarakat perlu melayan dan menangani golongan yang mempunyai orientasi seksual berbeza seperti golongan trasgender ini (Nisar Mohamad Ahmad, Berita Harian, 31 Ogos 2018).

Sebagaimana yang dilaporkan di dalam media, 80 peratus golongan transgender terutamanya golongan *maknyah*, terlibat di dalam industri seks. Mereka terpaksa memilih ‘kerjaya’ tersebut untuk meneruskan kehidupan mungkin kerana mereka dinafikan hak untuk bekerja dan disisihkan oleh masyarakat (Luqman Arif Abdul Karim, 2018). Mereka juga seringkali menjadi sasaran cacian dan kejian ahli masyarakat. Ada juga di kalangan mereka yang dibuang keluarga atau mempunyai sejarah hitam pernah didera secara seksual ketika kecil yang akhirnya membuatkan mereka terjebak dengan gejala tidak bermoral ini. Harus diingat, mereka juga manusia yang ada di kalangan mereka ingin berubah dan menyesal atas kesilapan yang dilakukan. Justeru, hak asasi manusia yang perlu diberikan dan dijamin kepada golongan ini bukanlah hak untuk melakukan perbuatan songsang yang bercanggah dengan agama dan undang-undang tetapi hak untuk dilayan sebagai seorang manusia dan yang paling penting, hak untuk disantuni, dikasihi dan dibimbing ke jalan yang benar.

Isu kebebasan agama

Isu ini seringkali dikaitkan dengan fahaman liberalisme dan pluralisme yang antara doktrinnya ialah menganggap semua agama

adalah sama. Fahaman ini adalah bercanggah dengan akidah Islam yang berpegang dengan prinsip Islam sebagai satu-satunya agama yang diterima di sisi Allah (Ali-Imran: 19). Di dalam Perlembagaan Malaysia telah dengan jelas memperincikan perihal kebebasan beragama ini sebagaimana yang termaktub di dalam Perkara 11. Di Indonesia pula, dasar hukum yang menjamin kebebasan beragama diatur pada Pasal 28E ayat (1) Undang-undang Dasar 1945. Perlembagaan Malaysia dan Undang-undang Dasar Indonesia mengiktiraf hak untuk setiap warganegara mengamalkan agama masing-masing tertakluk kepada limitasi-limitasi yang telah ditetapkan. Justeru, isu kebebasan beragama ini perlu dilihat pada jaminan hak asasi manusia kepada setiap warga Malaysia dan Indonesia untuk mempunyai agama dan bebas mengamalkannya dalam konteks dan kerangka yang dibenarkan undang-undang.

Dalam Islam, terdapat ayat-ayat Al-Quran yang menekankan konsep ‘tiada paksaan dalam agama’ (Al-Baqarah: 256) dan ‘bagi kamu agama kamu, bagi kami agama kami’ (Al-Kaafirun: 6) yang secara umumnya bermaksud tiada non-Muslim yang boleh dipaksa untuk memeluk Islam. Setiap penganut agama berhak mengamalkan agama masing-masing sebagaimana umat Islam juga berhak untuk mengamalkan agamanya. Bahkan Islam melarang umatnya menghina sembah agama lain, sepertimana yang difirmankan oleh Allah di dalam Al-Quran yang bermaksud: *“Dan janganlah kamu memaki sembah-sembah yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan”* (Al An’am: 108). Sikap yang ditekankan oleh Islam ini bukan bermaksud Islam mengiktiraf kebenaran agama selain Islam, tetapi menghormati hak beragama penganut agama-agama lain dalam mengamalkan ajaran agama masing-masing.

Isu kesamarataan lelaki dan wanita

Kesaksamaan gender adalah antara elemen hak asasi manusia yang seringkali diperdebatkan kerana ia dilihat pada keadaan tertentu bercanggah dengan prinsip Islam yang meletakkan kaum lelaki

sebagai ketua dan pelindung kepada wanita. Namun harus diingat, prinsip ini bukanlah suatu alasan untuk mendiskriminasi atau menindas wanita dan mempermosikan elemen patriarki secara salah dengan mengambil kesempatan ke atas kekurangan atau kelemahan yang ada pada kaum wanita. Satu perkara yang perlu difahami di sini ialah, Islam amat menghormati bahkan memuliakan kaum wanita. Islam mengiktiraf hak samarata antara lelaki dan wanita selagimana ia tidak bercanggah dengan prinsip syariat seperti hak untuk mendapat ganjaran dan balasan atas perbuatan dan amalan mereka, hak untuk melaksanakan tanggungjawab dalam agama, hak untuk mendapat pendidikan, hak untuk memilih pasangan hidup, hak untuk memiliki harta dan sebagainya.

Meskipun lelaki dan wanita mempunyai hak samarata pada perkara-perkara di atas, namun terdapat perbezaan antara keduanya di dalam Islam terutamanya pada peranan masing-masing dalam institusi keluarga. Sebagaimana yang termaktub di dalam Perkara 6, Deklarasi Kaherah tentang hak Asasi Manusia dalam Islam;

“(1). Perempuan memiliki martabat dan maruah yang sama dengan lelaki; dan ia memiliki hak-hak yang boleh dinikmatinya di samping kewajipan-kewajipan yang harus dilaksanakannya; ia memiliki hak sivil serta kebebasan kewangan, dan juga memiliki hak mempertahankan nama baik diri, peribadi dan anak keturunannya.”

“(2). Suami bertanggungjawab untuk memberi nafkah dan menjaga kebajikan keluarganya.

Kes-kes yang membabitkan isu hak asasi manusia seperti yang disebut di atas juga berlaku di Indonesia dengan kadar yang tidak jauh berbeza. Meskipun kes-kes yang berlaku di Indonesia dari segi jumlah dan tahap kepelbagaian lebih kompleks dan banyak, namun dari segi cabaran yang dihadapi oleh kedua-dua negara adalah hampir sama.

Bagi kes Indonesia, berikut adalah beberapa contoh isu pelanggaran hak asasi manusia (HAM) yang pernah berlaku (Dian Wahyuni et.al, 2023);

Kes Tanjung Priok tahun 1984

Kes ini berlaku pada tahun 1984 yang melibatkan berlakunya rusuhan dan penembakan di antara sekumpulan pengunjung rasa dan pasukan keselamatan di Pelabuhan Tanjung Priok, Jakarta. Kerusuhan ini berlaku kerana adanya desakan daripada pengunjung rasa yang menuntut perubahan politik dan ekonomi di Indonesia. Peristiwa telah menyebabkan ramai mangsa cedera dan meninggal dunia dalam kalangan kedua belah pihak.

Kes Tuntutan Kemerdekaan Timor Timur tahun 1999

Kes ini berlaku semasa referendum kemerdekaan Timor Timur dari Indonesia. Terdapat kes-kes kekerasan dan pelanggaran hak asasi manusia yang berlaku dan membabitkan pihak-pihak yang berselisih sikap dan pandangan di kalangan pasukan keselamatan negara Indonesia dan juga kumpulan pro-kemerdekaan Timor Timur dalam masa itu. Kes serupa yang berlaku dan membabitkan isu kebebasan hak asasi manusia juga adalah tragedi tahun 1965 dan juga kes penanganan konflik di Papua yang masih berlaku sehingga ke hari ini.

Di samping kes-kes di atas, kes-kes seperti merobohkan dengan paksa (penggusuran) bagi memberi laluan projek-projek kerajaan, kes perselisihan di antara masyarakat dan pihak penguatkuasa kerajaan yang membabitkan penyiksaan, tindakan sewenang-wenang, dan kekerasan lain, serta kes orang-orang pelarian atau pekerja migran, juga selalu dikaitkan dengan pelanggaran hak asasi manusia yang membabitkan masyarakat mendapat kesannya secara langsung.

Walaupun bagaimanapun, kerajaan Indonesia dan pelbagai organisasi hak asasi manusia terus bekerjasama bagi menyelesaikan isu-isu dan kes-kes ini. Ia bertujuan untuk memastikan perlindungan hak asasi manusia bagi semua warga negara dapat diwujudkan. Usaha menegakkan hak asasi manusia yang dimainkan oleh kerajaan Indonesia melalui agensi-agensi seperti Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) mempunyai tujuan utama iaitu untuk melindungi, menghormati, dan memastikan hak-hak yang dimiliki oleh semua individu tanpa sebarang bentuk diskriminasi. Tujuan ini berdasarkan kepada prinsip bahawa setiap manusia memiliki hak dan yang harus diakui dan dihormati oleh masyarakat, pemerintah, dan lembaga-lembaga antarabangsa.

Hak-hak ini meliputi perlindungan individu, mencegah diskriminasi, memelihara kebebasan, membanteras penganiyaan dan perlakuan kejam, memberi akses keadilan, melindungi kumpulan rentan, menghormati hak ekonomi, sosial, dan budaya, di samping hak sivil, politik, hak pendidikan, perumahan yang layak, akses kepada perkhidmatan kesihatan yang baik, dan lain-lain.

Justeru, kerjasama antarabangsa bagi menegakkan hak asasi manusia juga perlu bagi mempromosikan kerjasama dalam menyelesaikan isu pelanggaran hak asasi manusia. Semua ini adalah bertujuan untuk melahirkan masyarakat yang berlandaskan kepada keadilan, kesetaraan, dan penghargaan terhadap martabat dan hak-hak setiap individu (Muhamad Sadi, 2021).

PENYELESAIAN POLEMIC BERKAITAN HAK ASASI MANUSIA DI MALAYSIA DAN INDONESIA

Artikel ini menggariskan dua perkara utama yang boleh dilaksanakan bagi memastikan pematuhan hak asasi manusia serta mengelakkan sebarang polemik atau kekeliruan berkaitan hak asasi manusia. Pertama, usaha terancang untuk mendidik dan memahami masyarakat tentang hak asasi manusia perlu ditingkatkan. Peranan ini boleh dimainkan oleh ahli masyarakat di semua peringkat melalui program seperti kempen kesedaran atau

program penerangan. Masyarakat perlu diberi pendedahan tentang konsep hak asasi manusia sebagaimana yang terpakai dalam sistem undang-undang negara dan yang selaras dengan prinsip agama. Kadangkala kekeliruan dan polemik timbul kerana masyarakat tidak mendapat gambaran jelas tentang prinsip hak asasi manusia yang sebenar. Ini kerana mungkin mereka dipengaruhi oleh sentimen tertentu yang menafikan ruang untuk perbincangan berkaitan isu ini dengan lebih ilmiah dan objektif.

Selain itu, mekanisme undang-undang juga perlu dimanfaatkan sebagai platform untuk memberi peringatan kepada pihak yang mempromosikan atau mengamalkan hak asasi manusia yang bercanggah dengan Perlembagaan dan undang-undang negara. Selain menjadi benteng untuk mencegah dari menularnya fahaman-fahaman songsang seperti yang disebutkan di atas yang kebanyakannya terbentuk di atas pertimbangan akal dan nafsu manusiawi semata-mata, mekanisme undang-undang ini juga boleh dimanfaatkan untuk mengelakkan berlakunya pencabulan hak asasi manusia oleh seseorang ke atas orang lain.

KESIMPULAN

Berdasarkan perbincangan di atas, dapatlah disimpulkan bahawa kekeliruan yang berlaku di dalam masyarakat terutamanya dalam kalangan masyarakat Islam dalam memahami konsep hak asasi manusia adalah kerana kegagalan untuk membezakan hak asasi manusia ala Barat dan Islam. Hakikatnya terdapat perbezaan yang ketara antara kedua-dua versi hak asasi manusia ini kerana masing-masing berdiri di atas asas pertimbangan yang berbeza. Disebabkan salahfaham ini maka berlakuklah polemik yang tidak berkesudahan yang jika dibiarkan boleh mengganggu-gugat keharmonian dan kestabilan negara. Justeru, adalah penting untuk setiap ahli masyarakat memahami dengan lebih mendalam konsep hak asasi manusia ini. Hakikatnya, jika ia benar-benar difahami, hak asasi manusia sebenarnya adalah elemen penting di dalam Islam seiring dengan falsafahnya yang menjadi rahmat kepada sekalian alam yang salah

satu cabang rahmat tersebut ialah memberikan hak-hak yang setiap individu berhak nikmati secara adil dan saksama tanpa sebarang diskriminasi.

Selain itu, pihak yang cuba menyebarkan fahaman hak asasi manusia yang bercanggah dengan nilai agama dan undang-undang negara harus menyedari bahawa situasi setempat di Malaysia dan Indonesia tidak semestinya sesuai untuk mengaplikasikan konsep hak asasi manusia yang diamalkan di Barat atau yang termaktub di dalam instrumen hak asasi manusia di peringkat global. Ini kerana Perlembagaan Malaysia dan Undang-undang Dasar Indonesia telah menggariskan dengan jelas prinsip hak asasi manusia yang dijamin, diiktiraf dan dilindungi di kedua-ke dua negara. Jika usaha membawa fahaman hak asasi manusia yang bercanggah dengan prinsip agama, undang-undang negara dan fitrah insan ini dibiarkan berleluasa dibimbangi akan berlaku konflik dan suasana tidak harmoni dalam hidup bermasyarakat di kedua-dua negara. Apa yang penting, kefahaman yang jelas tentang hak asasi manusia menjadi kunci utama untuk mencegah polemik berterusan berkaitan isu ini manakala penguatkuasaan undang-undang mampu menjadi platform untuk menangani penularan fahaman hak asasi manusia bercanggah dengan prinsip agama dan undang-undang negara.

RUJUKAN

- Alexandra J.C. Gatto. (September 2002). *The European Union and Corporate Social Responsibility: Can the EU Contribute to the Accountability of Multinational Enterprises for Human Rights. Working Paper No. 32 – Institute for International Law, K.U. Leuven.*
- al-Haqil, Sulayman ibn Abd al-Rahman, Dr. (1994), *Huquq al-Insan fi al-Islam wa al-Radcl ala al-Syubuhah al-Mutharah Hawlaha.* cet. Saudi Arabia: Matabi' al-Taqniyyah li al-Ufset.
- al-Zuhayli, Wahbah, Dr. (2000) *Haqq al-Hurriyah fi al-rAlam.* Beirut & Damsyik: Dar al-Fikr al-Mu'asir & Dar al-Fikr.

- Andrew Harding (2002). "The *Keris*, The Crescent and Blind Goddess: The State, Islam and the Constitution in Malaysia", *Singapore Journal of International & Comparative Law* 6.
- Dian Wahyuni *et.al.* (2023). Memahami Macam-Macam Upaya Penegakan Hak Asasi Manusia Sebagai Bentuk Dari Penegakan Hukum Di Indonesia (1st ed., Vol. 1). Unisri Press.
- Hamat, Mohd Fauzi. (2007) Hak asasi manusia menurut syarak. *Jurnal Penyelidikan Islam*, Bil 20.
- Isaiah Berlin. (1969). Two Concepts of Liberty, in Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press.
- Jack Donnelly. (2003). *Universal Human Rights: In Theory & Practice*, Cornell University Press.
- Luqman Arif Abdul Karim. (23 Julai 2018). Kerajaan nak selamatkan 'mak nyah', *Harian Metro*. Diperolehi dari: <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2018/07/360772/kerajaan-nak-selamatkan-mak-nyah>.
- Mashood A. Baderin. (2003) *International Human Rights and Islamic Law*. New York: Oxford University Press.
- Mehrur Siraj. (2006). *Islam, Hak Asasi Manusia dan Isu-Isu Perundangan Semasa*, kertas kerja Seminar Islam Dan Cabaran Semasa sempena Muktamar Sanawi ABIM ke- 35.
- Mohamed Azam Mohamed Adil & Nisar Mohammad Ahmad. (2014). "Islamic Law and Human Rights in Malaysia", *Journal of Islam and Civilisational Renewal*, vol. 5 (1).
- Muhamad Sadi. (2021). *Hukum Hak Asasi Manusia (HAM)* (1st ed., Vol. 1). Jakarta: Kencana.
- National Human Rights Commission of Malaysia (SUHAKAM). (2008). *Readings in Human Rights and Law Enforcement*. Kuala Lumpur: SUHAKAM.
- Nisar Mohammad Ahmad. (17 Mei 2014). Human Rights Are Part and Parcel of Islam. *The Malaysian Insider*. Diperolehi dari: <http://www.themalaysianinsider.com/sideviews/article/human-rights-are-part-and-parcel-of-islam-nisar-mohammad-ahmad> .

- Nisar Mohammad Ahmad (31 Ogos 2018). Jangan Lupakan Perjuangan Ulama, Agamawan Capai Kemerdekaan. *Berita Harian*. Diperolehi dari: <https://www.bharian.com.my/rencana/agama/2018/08/468328/jangan-lupakan-perjuangan-ulama-agamawan-capai-kemerdekaan> .
- Sekretariat Jenderal MPR RI. (2020). *UNDANG-UNDANG DASAR NEGARA REPUBLIK INDONESIA TAHUN 1945* (1st Ed., Vol. 19). SEKRETARIAT JENDERAL MPR RI.
- UN, Universal Declaration of Human Rights (UDHR). (1948). GA Resolution. 217 a, (III), UN Doc. A/180. Retrieved on 14 February 2008, from; <http://www.unhchr.ch/udhr/index.htm>.
- Wan Ahmad Fuad. (22 Februari 2018). Hak Asasi Manusia Menurut Acuan Islam. Diperolehi dari: <https://www.thepatriots.asia/hak-asasi-manusia-menurut-acuan-islam/>.

DIGITAL TRANSFORMATION, BENEFITS AND CHALLENGES WITHIN THE FRAMEWORK OF INDUSTRIAL REVOLUTION 4.0: MAQASID SYARIAH APPROACH

Muhammad Aunurrochim Mas'ad (aunn25@usim.edu.my)
Fakulti Syariah dan Undang-Undang
Univiversiti Sains Islam Malaysia

<https://orcid.org/0000-0002-7706-3275>



Introduction

Digital transformation is a process and strategy of using digital technology to change the way of businesses operation and serve customers from conventional technology into digital one to be more effective and efficient. Digital transformation is also a change in a company or organization that involves human resources, processes, strategies, structures, through the adoption of technology to improve performance (Royyana, 2018). It is referring how a company or organization changing its main business processes using digital technologies to gain a competitive advantage and gain differentiation in its market segment. In the era of Industry 4.0 as it is now, digital transformation is unavoidable. The Covid-19 pandemic has also

played a role in accelerating the flow of digitization for economic growth.

The word ‘transformation’ means a change of appearance (form, nature, function, and so on). While the word ‘Digital’ means more related to the numbers for a particular calculation system; operates with using numbers etc, to represent data. (Converts data into digital form so that it can be processed by a computer). In a simple word it called digitization the process or act of digitizing. Digitalization has prevailed in all areas of human life, from smart watches to artificial intelligence servants. Digital transformation refers more to the way technology is, where it has revolutionized business with new technology fields such as machine learning, big data, and the Internet.

Revolution 4.0 and Digital Transformation

The Industrial Revolution 4.0 is a period of major change involving the integration of digital technology in industry and manufacturing. While digital transformation plays a role in driving and realizing this revolution by utilizing digital technology to increase efficiency, productivity, and innovation in various industrial sectors.

In the context of Industry 4.0, digital transformation is becoming a key driver in the success of companies and organizations to keep up and adapt to the rapid changes in an increasingly digital business environment. The basic concepts of digital transformation are applied to evaluate the ability of industry 4.0 in contributing solutions for small and medium-sized companies (N. Oertwig, P, et al., 2019). So, it can be said that digital transformation is one of the important aspects of the Industrial revolution 4.0. The use of technology by implementing digital transformation requires continuous training to understand how it functions and relates to access and improvement of information systems in a safe way (F. Moreira, M, et al., 2018).

Digital transformation and Industry 4.0, although both are closely related and often used together, but digital transformation refers to changes that involve the use of digital technology in various

aspects of life, whether in business, government, education, or the general public. This includes the application of digital technologies such as cloud computing, big data, artificial intelligence, Internet of Things (IoT), and others to increase efficiency and improve user experience. Meanwhile, Industry 4.0 refers to the current industrial revolution characterized by the integration of digital technology in production and manufacturing processes. Industry 4.0 involves using technologies such as robotics, advanced automation, cyber-physical systems, the Internet of Things (IoT), and data analytics to create "smart factories" that are more efficient, adaptive, and connected. While digital transformation can cover all sectors and aspects of life, and Industry 4.0 focuses more on transformation in the industrial and production sectors.

Digital transformation challenges

There are many challenges in facing digital transformation which may be summarized as follows:

1. **Data security and privacy:** In the digital environment, attention to data security and privacy becomes more important. Organizations need to maintain the integrity and confidentiality of customer data, as well as ensure the use of data in accordance with sharia principles such as fairness, truthfulness, and business ethics. There are several strategies and factors to consider in carrying out digital transformation, one of which is security. The digital transformation process requires good and effective data security because the facts prove that there are many threats of digital data leakage and cybercrime. Good and effective security involves thorough analysis, implementation, monitoring, and updating (Putri, Herdiana, Suharya, et al., 2021).
2. **Expertise and skills:** Digital transformation requires new skills and expertise in order to be properly optimized. Organizations need to invest in training and developing human resources to ensure that they have the necessary knowledge and skills.

Without adequate skills, it will be an obstacle during the transformation process. There are many approaches taken by organizations to shape the skills that must be possessed by employees, one of which is by sending employees to attend training, workshops and other activities (Ananda, I. 2021).

3. Social and cultural adjustments: Digital transformation can affect organizational culture and society as a whole. Appropriate social and cultural adjustments need to be made so that the transition to the digital era can run harmoniously and in accordance with upheld Islamic values.

Concept of “Maqasid Shariah” (Shariah’s Objectives)

The concept of Maqasid Shariah popularized by Imam Shathibi is general principles that can be embraced by almost all human societies, irrespective of religion, culture, and history. This is because the concept of Maqasid Shariah is not limited to just religious aspects or Islamic law, but also includes universal human values that can be applied by anyone.

The word Maqasid reflects a meaning of purpose, objective, principle, intent, goal (Kamali, 2008; Lane, 1968). Maqasid comprise the wisdom and knowledge behind rulings, the objectives of particular actions. As for the term “Shari’ah”, some scholars define the word as following strictly the injunctions of Allah or the way of Islam (din) (Dusuki & Abdullah, 2007). Hence, Maqasid al Shari’ah represents “the objectives and the rationale of the Shari’ah” (Dusuki & Bouheraoua, 2011). It encompasses all disciplines, laws, regulations, policies, instructions, obligations, principles, beliefs, devotion and actions designed to protect the interest of human beings in all segments and aspects of life.

Here are some of the reasons why the concept of Maqasid Shariah has become relevant to all human societies:

1. Diversity of Universal Values: Maqasid Shariah emphasizes the importance of maintaining basic human interests such as life, posterity, reason, religion, and property. These values are

universal and recognized by almost all societies, independent of any particular religion or culture.

2. **Justice and Balance:** The principles of Maqasid Sharia promote fairness, balance, and balancing between individual rights and the public interest. This concept applies in the context of social relations and equitable and sustainable development.
3. **Protection and Welfare:** Maqasid Sharia places human protection and well-being as the primary objective. This principle applies to all societies, regardless of religion, culture, or history, because every individual has the right to live with dignity and happiness.
4. **Universal Ethics and Morality:** Maqasid Shariah also teaches ethics and morality that apply to all societies. Principles such as honesty, justice, compassion, cooperation, and avoiding harm and tyranny, are universal moral principles recognized by various traditions and beliefs.
5. **Sustainable Development:** Shariah maqasid involves attention to sustainable development in all aspects of life, including environmental, economic, and social. This concept can be applied by all communities to ensure the sustainability and sustainability of human and natural resources.

Although the concept of Maqasid Sharia was historically developed in an Islamic context, its principles have strong links with universal human values. Therefore, people of different religions, cultures, and histories can embrace this concept to achieve the common goal of creating justice, equality, and welfare for all.

The Linkage of Digital Transformation with Maqasid Shariah

Digital transformation can be linked to Maqasid shariah in several ways, including:

1. Hifz al-maal (property protection) - digital transformation can help strengthen the security and protection of property online. This can be conducted by accessing more easily digital security systems and cryptography that can help regulate and control financial flows to prevent online theft.
2. Hifz al-nafs (life protection) – With so many social media platforms that can generate negative behavior, digital transformation can bring a positive outlook through content around moral and spiritual education that can help encourage positive behavior and make life for the soul more balanced.
3. Hifz al-aql (protection of intellect) - digital transformation can facilitate the course of leadership, where with the help of technology to make decisions - it will make it easier for leaders to communicate their ideas and ideas in making decisions by jointly considering common interests.
4. Hifz al-din (religious protection) - Digital content that attacks aspects of faith and belief is still common on social media. However, with digital transformation, social media users can easily search for religious truths and other views by utilizing comprehensive datasets presented in information technology.
5. Hifz al-nasl (protection of Lineage) Privacy Breaches and Online Harassment: Digital transformation has also brought about cases of privacy violations and online harassment, such as the dissemination of sensitive images or information without individual permission. Dignity protection demands that individuals should be protected from inappropriate treatment in cyberspace.

Digital transformation can help optimize the potential of technology in reducing cybercrime and creating satisfaction for humanity in various aspects of life and it is certainly in accordance with the vision of Maqasid syariah in Islam.

The role of Shariah (Maqasid Syariah) and the challenges of digital transformation

In this regard, sharia plays an important role as a guide and framework that can balance technological developments with upheld religious and societal values. There are some approaches that might be implemented such as:

1. Pay attention to ethical aspects: In digital transformation, sharia mandates the use of technology in accordance with Islamic ethical principles. For example, avoiding the spread of false information (hoaxes) or violating the privacy of others. By maintaining these ethical principles, challenges related to data security and privacy can be overcome.
2. Promote education and awareness: Sharia encourages education and awareness regarding the responsible use of technology. This can help overcome challenges related to expertise and skills. Proper education on technology ethics and digital skills training in accordance with Sharia principles can help individuals and organizations to better deal with digital change.
3. Uphold cultural and moral values: Sharia encourages social and cultural adjustment balanced with digital change. Cultural and moral values upheld in Islam, such as justice, brotherhood, and integrity, can be a guide in designing and implementing digital transformation. This will help ease social and cultural challenges that may arise from digital change.
4. Encourage the use of technology based on sharia maqasid - Organizations must use technology that respects and maintains Islamic values such as justice, independence, morality, and equality so that it can provide greater benefits in the long run. In this case, companies can look for staff who have knowledge in both theological and technological realms.

Based on the principle of general benefit: Sharia prioritizes public benefit (maslahah) in facing digital transformation. In the context of industry 4.0, the implementation of digital transformation

based on sharia principles must consider social welfare, economic justice, environmental sustainability, and consumer protection.

Through the steps above, we can turn digital transformation challenges into opportunities for smooth company operations. By reinstalling shariah values, adapting to shariah understanding and references, and promising a stable and useful work experience, companies can develop talent management potential and get the most out of the application of technology 4.0.

Benefits of digital transformation within the framework of Maqasid Shariah

1. Increased efficiency and productivity: Digital transformation enables the use of smarter technologies, such as artificial intelligence and process automation, which can improve organizational efficiency and productivity. Within the framework of sharia maqasid, this improvement can help achieve the objectives of public benefit (maslahah) in an ethical manner and in accordance with sharia principles.
2. Better service provision: Through digital transformation, organizations can improve the quality of service to customers by optimizing the use of technology such as telecommunications, e-commerce, and mobile-based applications. It can support sharia maqasid through concepts such as ease (falah), justice (adl), and general benefit (maslahah).
3. Innovation and product development: In the era of industrial revolution 4.0, digital transformation enables organizations to develop new, more innovative products and services, such as the Internet of Things (IoT), big data analytics, and augmented reality. It can help achieve maqasid sharia by involving concepts such as sustainable development (hifz al-mahsul), social welfare (maslahah), and economic justice (adl).

Conclusions and Recommendations

The conclusions and recommendations of the implementation of digital transformation in the industrial era 4.0 within the framework of Maqasid Sharia are as follows:

- Digital transformation in the industrial era 4.0 provides great opportunities for the progress and development of society in various fields, such as economic, social, and technological.
- Maqasid Shariah, which emphasizes the protection of life, religion, reason, offspring, and property, can be a guide in implementing digital transformation in order to keep paying attention to aspects of justice, humanity, and balance.

Recommendations:

- Ensuring digital transformation runs in accordance with the principles of Islamic ethics and morality reflected in Maqasid Syariah, such as justice, integrity, honesty, and general welfare.
- Digital transformation in industry must pay attention to syariah principles, such as integrity, transparency, justice, security, and sustainability.
- Ensure the protection of privacy and data security in the implementation of digital transformation in order to safeguard human rights and protect the interests of individuals or society in a fair and balanced manner.
- Encourage active community participation in digital transformation to increase digital inclusion, so that all levels of society can benefit and not be left behind.
- Promoting sustainable development in digital transformation by considering the impact on the environment and natural resources, as well as maintaining a balance between technological progress and human values.
- Ensuring that digital transformation does not lead to social, economic, or cultural exclusion, but rather promotes equality and justice for all.

By following the principles of Maqasid Syariah in the implementation of digital transformation, it is hoped that we can embrace the positive benefits of rapid technological change, while still prioritizing human protection and welfare, maintaining ethical values, and embracing inclusion and sustainability in community development.

References

- Ananda, I. (2021). Literatur Review: Implementasi Strategi Transformasi Digital Pada Organisasi Internasional. *Computer Based Information System Journal*, 9(1), 1–13. <https://doi.org/10.33884/cbis.v9i1.2473>
- Dusuki, A. W., & Bouheraoua, S. (2011). The Framework of Maqasid al&Shariah (Objectives of the Shari'ah) and Its Implications for Islamic Finance. *ISRA Research Paper*, (60: 22/2011).
- Dusuki, A. W., & Abdullah, N. I. (2007). Maqasid al&Shariah, Masalahah, and Corporate Social Responsibility. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 24(1), 25&45.
- F. Moreira, M. J. Ferreira, and I. Seruca, “Enterprise 4.0 -The emerging digital transformed enterprise?,” *Procedia Comput. Sci.*, vol. 138, pp. 525–532, 2018.
- Kamali, M. H. (2008). *Maqasid al Shariah Made Simple* (Revised edition ed.). London: The International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Lane, E. W. (1968). *An Arabic English Lexicon* (Vol. 7). Beirut, Lebanon: Librairie Du Liban.
- N. Oertwig, P. Gering, T. Knothe, and S. O. Rimmelspacher, “User-centric process management system for digital transformation of production,” *Procedia Manuf.*, vol. 33, pp. 446–453, 2019.
- Putri, N. I., Herdiana, Y., Munawar, Z., & Komalasari, R. (2021). Teknologi Pendidikan dan Transformasi Digital di Masa Pandemi COVID-19. *Jurnal ICT : Information Communication & Technology*, 20(1), 53–57.

Royyana, A. (2018). Strategi Transformasi Digital Pada PT. Kimia Farma (Persero) TBK. In *Jurnal Sistem Informasi Kesehatan Masyarakat Journal of Information Systems for Public Health* (Vol. 3, Issue 3).

THE ISLAMIC LAW OF SUCCESSION: IT'S POSITION UNDER THE MALAYSIAN LEGAL SYSTEM

**Dr. Mariam Saidona Tagoranao¹ &
Dr. Alizaman D. Gamon²**

¹Faculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia
mariam@usim.edu.my

²Kulliyyah Of Islamic Revealed Knowledge And Human Sciences
International Islamic University Malaysia



Introduction

Prior to the British colonial rule, the Malays recognized the Muslim law as the law of the land. But the law which was followed and applied was not the whole Islamic law, but rather the Muslim law as it had been modified by Malay tradition (Ahmad Ibrahim, 1992). In short, Muslim law in Malaysia has largely been assimilated into the customary law of the Malay states. Adat has played a significant role in the traditional Malay culture and politics. The influence of *adat* was especially evident in traditional Malay and politics-specifically in the *Adat Perpatih* and the *Adat Temenggong* political systems, both of which were mostly either non-Islamic or un-Islamic. In fact, some Malays do not distinguish between the Islamic

law and the *adat*, although, these laws are two different systems. This was recognized by Bradell C.J.C. in the case of *Shaik Abdul Latif and others v. Shaik Elias Bux*, (1915) 1 F.M.S.L.R. 204, where the issue was about the proper law for the distribution of a Muslim deceased's estate. The learned judge stated that:

“Before the first treaties, the population of these states consisted almost solely of Muhammadan Malays with a large industrial and mining Chinese in their midst. The only law at that time applicable to Malays was Mohammedan modified by local custom.”

This opinion was also upheld in the case of *Laton v. Ramah* (1927) 6 F.M.S.L.R. 127. The Court of Appeal of the Federated Malay States held that Muslim laws were not foreign laws but the law of the land. The court must take judicial notice of it and must propound the law.

Muslim Law and customary law continued to function even after the coming of the Portuguese in 1511 and the Dutch in 1641. When the British came to the Malay States treaties were made that British Government will not interfere with the Malay customs and their religion. Despite these clauses, however, we find that in all the Malay States the British did directly or indirectly interfere with the Muslim law and its administration. (Ahmad Ibrahim, 1981). It appeared from a number of enactments and ordinances enacted by the British that Islamic law applies only if the parties involved were Muslims and the issue was about family law, succession, and some matrimonial and other *ta'azir* offences.

After the creation of the Federation of Malaya, several ordinances which have a distinct bearing, direct or indirect, on the application of Islamic law in each constituent state were enacted. This was eminent in the Constitution of the Federation of Malaya 1948, where a provision was inserted which declared that, Islam is the religion of the State of Malaya. Current enactments dealing with the

administration of Muslim law in Malaysia have been passed and enacted in each state. But the present application of the Islamic law of succession can be measured under the express provisions of the Federal Constitution in conferring some restricted jurisdictions to the states and shariah courts in the application of Islamic law of succession under List II--State List, No. 1 of Ninth Schedule.

The Islamic law of Succession under the Federal Constitution

The Federal Constitution clearly declared under Article 3(1) that Islam is the religion of the Federation but other religions may be practised in peace and harmony in any part of the Federation." While another provision expressly stated the application of Islamic law as the Federal Constitution stipulates that:

Except with respect to the Federal Territories of Kuala Lumpur and Labuan, Islamic law and personal and family law of persons professing the religion of Islam, including the Islamic law relating to succession, testate and intestate, betrothal, marriage, divorce, dower, maintenance, adoption, legitimacy, guardianship, gifts, partitions and non-charitable trusts; *waqafs* and the definition and regulation of charitable and religious trusts, the appointment of trustees and the incorporation of persons in respect of Islamic religious and charitable endowment, institutions, trusts, charities and charitable institutions operating wholly within the State; Malay Customs; *Zakat*, *Fitrah*, and *Bait al-Mal* or similar Islamic religious revenue; mosques or any Islamic public place or worship; creation and punishment of offences by persons professing the religion of Islam against precepts of that religion, except in regard to matters included in the Federal List; the constitution, organization and procedure of *Shari'ah* Courts, which shall have jurisdiction only over the person professing the religion of Islam and in respect only of any of the matters included in this paragraph, but shall not have jurisdiction in respect of offences except in so far as

conferred by federal law; the control of propagating doctrines and beliefs among persons professing the religion of Islam; the determination of matters of Islamic law and doctrine Malay custom. (List II--State List, No. 1 of Ninth Schedule, Federal Constitution)

Article 74 of the Federal Constitution, read together with the State List, prescribes that Islamic law and Islamic matters — including the establishment of Syariah courts — fall under the jurisdiction of the state. According to the State List, the legislative power of the State assembly to legislate on Islamic law and Malay customs is confined to 26 matters as mentioned above.

It shows under the state list based on the provision of the Federal Constitution that the syariah court is to have jurisdiction on issues related to Muslim testate and intestate properties. It is clear that the jurisdiction conferred to the states and the syariah courts is well restricted. Islamic law was rendered to be confined only on the law of marriage, divorce and inheritance — the sphere of personal laws. Only Muslims as their personal laws are subject the private part of Islamic law.

The Islamic Law of inheritance and the Malay *Adat* Laws

The Malay *adat* continues to play an important part in the legal history of Malaysia. It embraces all the customs and traditions of the Malay community, which were given, through usage, the force of law in the course of time. It is a fact that it was given some form of recognition by legalization during the British period. Most of the ancient customs have now been embodied in court decisions in the form of precedent which can hardly be set aside by the present legislations. Its importance as a source of law, however, suffered a continual decline after the conversion of the Malays to Islam. Nowadays, it plays a minor role compared to the past except in the law of succession. The Malays adopted the Islamic law of inheritance based on the Shafii School of Law. While *adat* influence in other

states is limited compared to that in the state of Negri Sembilan. The ancient Malay *adat* law was of two kinds: *Adat Perpatih* and *Adat Temenggong*. The *Adat Perpatih* or ancient customary law of Minangkabau had democratic matrilineal characteristics; while *Adat Temenggong* had patriarchal and autocratic characteristics. The true *Adat Temenggong* of Malaya was an unwritten law, made up of ordinary Malay custom, administered by despotic authority and supplemented by a large number of sumptuary regulations drawn up for the glorification of the court. (Hooker, 1970) Although, there was an apparent difference between the matriarchal and democratic *Adat Perpatih* and the patriarchal and autocratic *Adat Temenggong*, both laws have the same view on succession to properties, such as lands and houses. Wilkinson pointed out, that in Perak (which followed the *Adat Temenggong*) succession to titles and dignities follows the male line; succession to lands and houses suggests the *Adat Perpatih*. In that State of Perak the lands and houses of the deceased descend to his daughters equally while the sons divide the personal property. The latter are supposed to be able to create landed estates for themselves by clearing and planting land which they may select, or at all events to obtain the use of land by marrying women who may have inherited it. (Hooker, 1970)

Prior to British interference, Peninsular Malaysian Malays observed the *Adat Perpatih* in terms of inheritance. This legislation had especially evolved in the state of Negri Sembilan, but had deteriorated in the other states due to the influence of the monarchy. Although it has been claimed that the Malay rulers were Muslims, it is unlikely that they first extended Islamic law beyond Negri Sembilan's borders into the other Malay States. The fact is shown by the minutes of the Perak State Council which reads:

It is customary among Malays of rank position for a husband to appropriate a particular house to the use of his wife at the time of the marriage. She is entitled to live there during coverture, and if she is divorced by the husband the house is regarded as hers and is assigned to her for her use during her

life. According to Che Long Jafar's disposition of his property the *kampung* at Bukit Gantang went not to the Mantri but to his sister, Che *Alang Sepiah*, the mother of the Che Puteh Hawiah. (Hooker, 1970)

The passage mentioned above shows that despite the presence and influence of Islam, there existed a solid part of the Malay *adat* universally prevailing in some states. With the increasing influence of Islam, the people (other than the Malays of Negeri Sembilan and Malacca) professed to adopt the Islamic legal teaching except the rules relating to the successional rights of the widows and divorcees. For a variety of reasons, the widows are allowed to inherit more than the share allotted to them in the Islamic law of inheritance. According to Prof. Ahmad Ibrahim, Islamic law has been applied so frequently by the Collectors of Land Revenue and the courts that the law of inheritance, except as to the special rights of spouses is the Islamic law. (Ahmad Ibrahim, 1997) In other words, the continual reference of *adat* cases to the existing legal bodies led to the gradual growth of the Islamic law. Each state had, however, its own unique traits or *adat kampong* which seemed to have been accepted and obeyed by its people pertaining to the partition or division of estates; but that can only take place by consent. In most cases involving questions of property and successional rights, parties preferred to settle their rights among themselves and to avoid being handled by normal court procedures. In such agreements, we find that the share of the widow is more than her fixed share under the Islamic law. It is believed that the one-eighth share of the widow from the deceased husband's estate under the Islamic law does not provide her with subsistence. The same holds true, if the matter is litigated under the Land Enactment; "the Collector knew that the parties were Mohammedans but he also knew that Mohammedan law was treated as capable of variation by local custom." (Taylor, 1970). If there were problems in solving disputes as to succession on the death of every Malay, it was in practice settled by the Chief *Kathi* declaring a rule of *adat* (the more than one-eighth share of a widow) to be a rule of

Muslim law. However, they confessed in some cases that this rule cannot be found either in Qur'an or any of the text writers on Islamic law. An example is the case of *Laton v. Ramah*,¹ (1927) 6 FMSLR 127, where the plaintiff, the widow of the intestate claimed that all the property of the deceased at the time of his death should be divided into two equal parts -one part goes to her and the other to be divided to the heirs according to the law of inheritance. This claim was corroborated by the Chief *Kathi* of Selangor who testified before the High Court that if any of the spouses died, their acquired property should be divided equally between the survivor and the heirs of the deceased. It can be seen that this case was regulated by Malay custom rather than by Islamic law. In any case the Malay custom may have developed but the Islamic law may have been more extensively adopted in several cases of succession.

In the northern states, apart from the special rights of widows and divorcees, the Islamic system of inheritance appears to dominate over the *adat* law. But the influence of Islam, however, was subject to the following modifications:

- (a) On the death of a peasant his widow is entitled to a special share in his estate, unless provision has been made for her *inter vivos*, by registering land in her name. If the deceased had no children and the estate is small she may take the whole estate. In other cases she takes a half or less according to circumstances;
- (b) the residue of the estate is distributable according to the Islamic law of succession (but in as much as the widow's special share is discretionary, her one-eighth or one quarter can and should be taken into consideration in assessing the special share. (E. N. Taylor, 1970)

States' Enactments pertaining to the Rules of Inheritance

State enactment also advocated the adoption of Islamic law with a mixture of Malay custom as a basis of legislations. The enactments pertaining to succession vary from state to state. In the

Federal Territories, Section 46 of the Administration of Islamic Law Act 1993 provides that a *Syariah* High Court shall have jurisdiction to hear and determine all civil actions and proceedings in which all the parties are Muslims and which relate to –

- (a) The division of, or claims to, *harta sepencarian*;
- (b) wills or death-bed gifts (*marad}-al-maut*) of a deceased Muslim;
- (c) gifts *inter vivos* or settlements made without adequate consideration in money or money's worth by a Muslim;
- (d) division and inheritance of testate or intestate property; and
- (e) the determination of the persons entitled to share in the estate of a deceased Muslim or of the shares to which such persons are respectively entitled.

This provision shows that the law of succession applicable to Muslims in Malaysia is a conglomeration of two distinct systems of succession, the Islamic law of inheritance and the Malay *adat* or *harta sepencarian*. Another provision relating to inheritance which is applicable to the Federal Territories as well as other states of Malaysia states that: If in the course of any proceedings relating to the administration or distribution of the estate of a deceased Muslim, any court or authority, other than the *Syariah* High Court or a *Syariah* Subordinate Court, is under the duty to determine the persons entitled to share in the estate, or the shares to which such persons are respectively entitled, the *Syariah* Court may, on the request of such court or authority, or on the application of any person claiming to be a beneficiary or his representative and on payment by him of the prescribed fee, certify the facts found by it and its opinion as to the persons who are entitled to share in the estate and as to the shares to which they are respectively entitled. (Sec. 45, Negeri Sembilan Administration of Islamic Law Enactment 1991). In Perlis the Courts of the *Kathi* and Assistant *Kathi* are given power to hear and determine actions and proceedings relating: a) the division of and claims of *harta sepencarian*; and b) the determination of the persons entitled to share in estate of a Muslim deceased person and of the shares to which such persons are respectively entitled; but such

actions and proceedings can also be brought in the ordinary courts. (Sec. 11 (4), Perlis Administration of Muslim Law Enactment, 1963). Based on the 1978 Johore Administration of Islamic Law Enactment, the Court of *Kadi* is given jurisdiction to hear and determine all actions and proceedings in which all the parties profess the religion of Islam and which relate to the determination of the persons entitled to share in the estate of the deceased persons and such division of the shares to which such persons are respectively entitled to in accordance with the *Hukum Syarak*. (Sec. 59 (3), Johore Administration of Islamic Law Enactment, 1978). In Pahang, Section 43 of the Administration of the Religion of Islam and Malay Custom Enactment provides that the *Syariah* Courts shall have jurisdiction to hear and determine all actions and proceedings in which all the parties profess the religion of Islam and which relate to - a) determination of the persons and the division of such shares in accordance with the *hukum syarak*; and b) division of or claims to joint property.

In Malaysia, although, it is the Islamic law which is applicable to the distribution of the estate of deceased Muslim the cases are dealt with in the civil courts and in the *Shari'ah* courts. (Ahmad Ibrahim, 1997) However, civil courts must apply Islamic law in the distribution of Muslim estate, but in doing so, instead of referring to the primary sources of Islamic law, namely the Quran' and the Sunnah, the opinions of Muslim jurists and other Islamic authorities, including the Mufti and Sharia courts, the civil courts have dealt with such cases in the same manner as they handle civil cases by reference to statutory law, common law and textbooks.

The Islamic law of inheritance becomes the basis of legislation specifically, the distribution of an intestate estate. It has considerably curtailed the scope of the application of *adat* in Malaysia in the area of intestate succession. However, there are certain parts of the Malay *adat*, though relatively minor in the present day by comparison with the past, which are nevertheless crucial and cannot be ignored by present legislation. If the husband died, the wife shall inherit only her Qur'anic share from the estate (exclusive property) of the deceased

husband. But claims for *harta sepencharian* is recognised by the state enactment and also within the jurisdiction of the syariah courts. Sec. 2, Islamic Family Law (Federal Territory) Act, 1984 defines *harta sepencharian* as property jointly acquired by husband and wife during the subsistence of marriage in accordance with the conditions stipulated by *hukum syarak*. The *harta sepencharian* differs from *harta sharikat*. However, there were courts who dealt with claims of *harta sepencharian* as though, they were claims for *harta sharikat*. The law of Islam recognized only the particular (*sherka-al-inan*) partnership where the share of each partnership is expressly indicated. (Imam Nawawi, 1977) Properties acquired during the marriage are not considered to be part of a partnership unless there is an express written or oral agreement which is in accordance with the principles of Islam. Such an agreement may be made at the time of the marriage settlement.

It is important to note that a universal partnership, where the profits of each partner are shared by all of them, and all are jointly liable for the debts of each is considered invalid under the Islamic law. It should be said that, if the principles of Islamic law are complied with, *harta sepencharian* has been fully accepted as a legitimate system of Islamic personal law in Malaysia. This is clear from the definition of *harta sepencharian* under the Islamic Family Law Act which provides that, "*Harta sepencharian* means property jointly acquired by husband and wife during the subsistence of marriage in accordance with the conditions stipulated by *Hukum Syarak*." (Sec. 2, Islamic Family Law (Federal Territory) Act, 1984) *The harta sepencharian* is clearly embodied in the following recent state enactments:

- a) Administration of Islamic Law (Federal Territories) Act 1993, s 46.
- b) Kelantan Administration of the *Shari'ah* Court Enactment 1982, s 9.
- c) Malacca Administration of the *Shari'ah* Court Enactment, 1985, s 9.

- d) Trengganu Administration of Islamic Religious Affair Enactment 1986, s 32.
- e) Selangor Administration of Islamic Law Enactment 1989, s 42.
- f) Negeri Sembilan Administration of Islamic Law Enactment 1991, s 41.

Another provision of the *Adat Perpateh* which is in sharp contrast to the principles of Islamic law is the distinction of acquired and ancestral property. Under the Islamic law, there is no distinction between ancestral and self-acquired property, nor between realty and personalty, nor moveable or immovable property; neither does it recognize estates in land which are distinguished in point of quality like legal and equitable estates, or in point of duration like estates in fee, for life or in remainder. (Hooker, 1970) In Malaysia the distribution of an ancestral property as it differs from an acquired property is applicable only to the members of a tribe in respect of the land in the districts of Jelebu, Kuala Pilah, Rembau, and Tampin in Negeri Sembilan. This provision has been made in Sections 20-25 in the Small Estates (Distribution) Act 1955.

The Position of Muslim Wasiyya (Wills) under the Malaysian Law

The will or testament is dealt with in the Malaysian law in accordance with the Shafi'i School of Law. Most of the cases on wills were decided based on the Islamic system of inheritance. The un-Islamic decision of the Court in the Penang case of *In the goods of 'Abdullah'*¹ (1835) 2 Ky Ecc. 8, that the deceased Muslim's will must be in accordance with the English, which in effect provided that a person may make a will disposing the whole of his property, is no more applicable in Malaysia. The general principle of the Islamic law that testamentary disposition may not exceed one-third of the estate of the deceased has been practiced in Malaysia. This rule is common to all the Islamic school of laws. The Shafii law, however, holds the view that "the bequeathable third is to be calculated solely by reference to the value of the net estate at the time of the testator's

death, on the ground that this is the time when the rights of the legal heirs mature.” (Coulson, 1971). The rule on bequeathable third was applied in the case of *Shaik Abdul Latiff v. Shaik Elias Bux* (1915) 1 F.M.S.L.R. 204, where the Court ruled that under Muslim law a testator has power to dispose of not more than one-third of his property at the time of his death and the residue must be distributed in fixed proportions to the legal heirs unless they agreed contrary to the said rule. While in the case of *Amanullah bin Haji Hasan v. Hajjah Jamilah binti Sheik Madar*, [1975] 1 M.L.J. 30, it was held that the will was made by the deceased when he was in a coma during an illness and therefore it was invalid; even if it was validly made it would be void because it purported to dispose of more than one-third of the estate and it purported to benefit one of the testator’s heirs. In the case of *Re Ismail bin Rentah deceased* (1940) M.L.J. 98, a member of the Malay Public Servants’ Co-operative Society Ltd. of Seremban nominated his daughter to be the beneficiary of whatever interest he is entitled to in the society after his death. He died survived not only by the said beneficiary but also by other heirs. The Court ruled that the letter of nomination is deemed as a disposition by will and it was not a gift *inter vivos*; the Muslim law, therefore, provides that it is inoperative, as the other heirs did not consent to the legacy.

The capacity to make a will is accorded by law to everyone without distinction of sex, who is adult, sane and free; and even to a person otherwise incapable by reason of imbecility (Ahmad Ibrahim, 1976). But capacity does not extend to a minor below the age of 18 years old or did not attained the age of majority under the Malaysian laws. The Age of Majority Act 1971, of the Federation provides that the minority of all Muslim males and females shall cease and determine within the Federation at the age of eighteen years and every such male and female attaining that age shall be of the age of majority. This Act has now been adopted by the legislature of every state. The Act does not agree with the opinion of all the Muslim schools of law that a person is deemed adult if he has attained physical puberty -

which is conclusively presumed to be reached at the upper limit of the age of fifteen for both sexes. Malaysia seems to have generally raised the statutory age of majority to eighteen, as it has also been done in some other Muslim countries.

The Malaysian legislature paid little attention to the Muslim law of bequests. The fact is shown by the absence of special statute or an Act that regulates the rules of wills among the Muslim populace. No attempt has been made to identify the specific jurisdictions of the *Shari'ah* Court and the ordinary courts regarding wills. It becomes a practice for the Muslim heirs to adjudicate their cases on wills either in the *Shar'iah* Court or in the ordinary courts. The heirs if they agreed may settle their grievances in the *Shari'ah* Court for redress. However, if the issue of the case involves complex problems, such as the validity of wills, the heirs may refer it to the civil court.

According to the state enactments (e.g. Federal Territories, Selangor, Kelantan, Trengganu, Malacca and Negeri Sembilan) the *Shari'ah* High Court in its civil jurisdiction, may hear and determine all actions and proceedings in which all the parties profess the Muslim religion and which relate to - wills or death-bed gifts (*maradhul maut*) of a deceased Muslim and division and inheritance of testate and intestate property. Those actions and proceedings can also be heard and determined in the ordinary courts in the exercise of their jurisdiction relating to probate and letters of administration. The *Shar'iah* courts are only left with the jurisdiction to determine the persons entitled to have a share in the estate of a deceased Muslim. When we turn to the other Malay states, it is true, too that cases relating to wills and death-bed gifts are within the jurisdiction of the *Shari'ah* and civil courts.

Other types of properties left by the Muslim Deceased

Life policies under Sec. 23 of the Civil Law Act 1956 and personal accident policies effected by a policy owner upon his own life providing for payment of policy moneys on his death have been

affected by the Insurance Act 1996 which provides for the application of the Islamic law. This Act provides:

- (1) A nominee, other than a nominee under subsection 166 (1), shall receive the policy moneys payable on the death of the policy owner as an executor and not solely as a beneficiary and any payment to the nominee shall form part of the estate of the deceased policy owner and be subject to his debts and the licensed insurer shall be discharged from liability in respect of the policy moneys paid.
- (2) In respect of a life policy to which subsection (1) applies, payment to the person whom the licensed life insurer employs for the collection of premiums shall be deemed to be payment to the licensed life insurer. (Section 167)

Section 167 of the Insurance Act 1996 is in accordance with the *fatwa* or ruling on wills and succession issued by the *Majlis Kebangsaan Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia* (National Council for Muslim Religious Affairs) to the effect that nominees of the funds in the Employees Provident Fund, Post office Savings Bank, Banks, Insurance Companies and Co-operative Societies are in the position of persons who can carry out the will of the deceased or the testator. *Fatwa on Succession and Wills, (1974) 1 M.L.J. x*. This means that any amount payable to the person nominated by the deceased shall be deemed as part of the latter's estate to be disposed of in accordance with the Islamic law of inheritance.

Administration and Settlement of Estates of Deceased Muslims in Peninsular Malaysia

The administration of estates in Malaysia falls under the Ninth Schedule List I (4), Federal list of the Federal Constitution which provides that:

Contract; partnership, agency and other special contracts; master and servant; inn and inn-keepers; actionable wrongs; property and its transfers and hypothecation, except land; *bona vacantia*; equity and trusts; marriage, divorce and

legitimacy; married women's property and status; interpretation of federal law negotiable instruments; and statutory declarations; arbitration; mercantile law; registration of businesses and business names; age of majority; infants and minors; adoption; succession, testate and intestate; probate and letters of administration; bankruptcy and insolvency; oaths and affirmations; limitation; reciprocal enforcement of judgments and orders; the law of evidence.

This law, however, does not apply to Islamic law relating to marriage, divorce, guardianship, maintenance, adoption, legitimacy, family law, gifts or succession, testate and intestate because they are within the State lists. It appears that probate and letters of administration are within the Federal lists. This means that the Federal Government has no jurisdiction to intervene in matters relating to Islamic law of succession, testate and intestate. With this, we can see that in the Federal Territory and other states, the Shari'ah High Courts are given jurisdictions relating to those cases mentioned above under Sec. 46, Administration of Islamic Law (Federal Territory) Act 1993. In effect as all these matters are still dealt with by the civil courts in the exercise of their jurisdiction relating to probate and letters of administration, the *Shari'ah* courts are only left with the jurisdiction to determine the persons entitled to share in the estate of a deceased Muslim or of the shares to which such persons are respectively entitled. (Ahmad Ibrahim, 1984) Reference can be made to section 50 of the Administration of Islamic Law (Federal Territory) Act 1993 and the enactments of other states in Malaysia which provides that:

If in the course of any proceedings relating to the administration or distribution of the estate of a deceased Muslim, any court or authority, other than the *Shari'ah* High Court or a *Shari'ah* Subordinate Court, is under the duty to determine the persons entitled to share in the estate, or the shares to which such person are respectively entitled, the *shari'ah* court may, on the request of such court or authority,

or on the application of any person claiming to be a beneficiary or his representative and on payment by him of the prescribed fee, certify the facts found by it and its opinion as the person who are entitled to share in the state and as to the shares to which they are respectively entitled.

The major legislative enactment dealing with the probate and administration of estates of the deceased in Malaysia is the Probate and Administration Act, 1959 adopted from the English law. This law is applicable to all Malaysians including the Muslims. When it comes to procedure, the civil courts and the shari'ah courts have applied, interpreted and enforced the civil procedure set out in the rules found in the Subordinate Court Rules and the Rules of the High Court. These rules are of English origin. The Probate and Administration Act, 1959 is one of the many uniform legislative enactments and provisions in Malaysia which regulate the procedures on grant of probate and grant of letters of administration.

Conclusion

The Federal Constitution expressly provides that Islam is the religion of Malaysia. But the application of Islamic law is not supreme, it is only applicable in limited areas. The Federal Constitution recognizes only the existence and application of the Muslim personal laws including the testate and intestate succession to be administered under the authority of each state. This means that each State is allowed to be governed by a distinct law of its own through the Islamic administration enactment. The Islamic law of inheritance becomes the basis of legislation specifically, the distribution of an intestate estate. However, we found out that in the administration and settlement of estates of deceased Muslims in Peninsular Malaysia, it is not wholly and exclusively governed by the Islamic law. These are determined by a heterogeneous body of rules drawn from the Islamic law and partly from the secular laws. In this body of legal rules, we can see that the scope of the Islamic law is

restricted; it is considerably curtailed by the rules contained in the Probate and Administration Act 1959. This law was adopted from the English law which is applicable to all Malaysians including the Muslims. Under the present legal framework of Peninsular Malaysia, all Malaysians are subject to the same procedures and laws governing the administration and settlement of estates of the deceased.

A cursory glance on the provisions of the Probate and Administration Act 1959 shows that there is a way to make it in accordance with the Islamic law. The authority, particularly, the Parliament should make an attempt to deal with this issue, by amending this Act and rectify the provisions that opposed to the injunctions of Islam. It can also be amended by adding one provision that will provide that, "Any provision of this Act in conflict with the *hukm syarah* is not applicable to Muslims and the judge should have recourse to the principles of Islamic law of succession in the absence of any particular case."

References

- Ahmad Ibrahim. June & December. (1981). "Islamic Law in Malaysia." *Journal of Malaysian and Comparative Law*, Vol. 8, Part I & II, Pp. 21-51.
- _____, (1984). *Family Law in Malaysia and Singapore*, Singapore: Malayan Law Journal Pte. Ltd.
- _____, (1992). *Towards a History of Law in Malaysia and Singapore*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- _____, (1997). *Family Law in Malaysia*. Kuala Lumpur: Malayan Law Journal Sdn Bhd, 1997 reprint.
- Coulson, N.J. (1971). *Succession in the Muslim Family*. Cambridge: University Press.
- Hooker, M.B. (ed.). (1970). *The Readings in Malay Adat Laws*, Singapore: Singapore University Press.
- Imam Nawawī. (1977). *Minhaj et-talibin*. Trans. by E.C. Howard. Lahore: Law Publishing Co. reprint.

Taylor, E.N. (1970). "Aspects of Customary Inheritance in Negeri Sembilan," M. B. Hooker, *Readings in Malay Adat Laws*. Singapore: Singapore University Press.

Federal Constitution

Probate and Administration Act 1959.

Administration of Islamic Law (Federal Territory) Act 1993.

Kelantan Administration of the *Shari'ah* Court Enactment 1982.

Malacca Administration of the *Shari'ah* Court Enactment, 1985.

Trengganu Administration of Islamic Religious Affair Enactment 1986.

Selangor Administration of Islamic Law Enactment 1989.

Negeri Sembilan Administration of Islamic Law Enactment 1991.

KEDUDUKAN FATWA DALAM PERUNDANGAN HALAL DI MALAYSIA DAN INDONESIA: ANALISIS TERHADAP BEBERAPA FATWA TERPILIH BERKAITAN PRODUK MAKANAN DAN MINUMAN

¹Mohd Mahyeddin Mohd Salleh*, ²Zulfaqar Mamat &
³Setiyawan Gunardi

¹Institut Fatwa dan Halal (IFFAH), Universiti Sains Islam Malaysia,
Bandar Baru Nilai, 71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

^{2,3}Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam
Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800, Nilai, Negeri Sembilan,
Malaysia

*Corresponding author: mahyeddin@usim.edu.my



PENDAHULUAN

Berdasarkan perangkaan yang dikeluarkan, majoriti penduduk di negara Malaysia dan Indonesia adalah beragama Islam. Ini disokong dengan data bancian oleh Jabatan Perangkaan Malaysia pada tahun 2020, kira-kira 63.5 peratus daripada 32.4 juta populasi rakyat Malaysia adalah beragama Islam (Jabatan Perangkaan

Malaysia, 2023). Manakala di Indonesia, menurut data Kementerian Dalam Negeri (Kemendagri) pada tahun 2022, populasi penduduk Islam di Indonesia adalah seramai 241.7 juta daripada 277.75 juta keseluruhan penduduk, iaitu sekitar 87.02% (Monavia Ayu Rizaty, 2023).

Pada masa yang sama, industri halal terus mencatatkan perkembangan yang pesat. Menurut MITI, eksport halal Malaysia meneruskan trajektori pertumbuhan pada 2022 dengan jumlah nilai eksport halal sebanyak RM59.46 bilion, meningkat RM23.16 bilion atau 63.8 peratus daripada angka pada tahun sebelumnya. Dari segi sumbangan sektor, makanan dan minuman terus menjadi penyumbang utama kepada ekonomi halal Malaysia dengan jumlah nilai eksport sebanyak RM27.84 bilion, mewakili 46.8 peratus daripada jumlah eksport halal Malaysia (Bernama, 2023). Manakala bagi Indonesia pula, penggunaan produk halal tahun 2020 bernilai USD184 miliar (billion) dan dijangka meningkat menjadi US\$282 miliar pada 2025 berdasarkan data Dinar Standard. Jika dilihat mengikut sektornya, makanan dan minuman memiliki sumbangan terbesar dalam penggunaan tersebut dengan nilai mencapai US\$135 miliar pada 2020, sekaligus membuat Indonesia menjadi negara pengguna makanan minuman halal terbesar di dunia. Data ini dianggarkan akan meningkat menjadi US\$204 miliar pada 2025 (Reza Pahlevi, 2022).

Di sebalik kerancangan industri halal, pensijilan halal tidak terlepas dari persoalan hukum yang memerlukan kepada pandangan fatwa. Dalam hal ini, fatwa bertindak sebagai landasan yang penting bagi umat Islam, dalam memberikan respon atau jawapan dari para ahli agama untuk menyelesaikan permasalahan berkaitan hukum Islam. Pemberian fatwa dari kalangan cendekiawan Muslim ini, bukanlah sebuah keputusan yang dibuat secara terburu-buru atau tidak memiliki landasan hukum yang jelas. Akan tetapi, hukum fatwa ini dibuat dengan konstruksi ilmu pengetahuan agama yang jelas. Fatwa juga berdiri atas kegigihan para cendekiawan muslim dalam berijtihad menemukan hukum untuk suatu permasalahan.

Khususnya bagi umat Islam di kedua-dua buah negara ini, perlulah memiliki satu wadah dalam menyatukan perbezaan pendapat keagamaan iaitu institusi fatwa. Pandangan fatwa juga membantu memberikan solusi terhadap pelbagai isu-isu halal dan haram yang berlaku, khususnya dalam soal makanan dan minuman. Namun demikian, penting juga untuk dikaji sejauh manakah status kedudukan dan pandangan fatwa tersebut diambil kira dalam hirarki perundangan di kedua-dua buah negara. Apabila berlakunya perbezaan hukum fatwa pula, bagaimanakah pula pendekatan yang seharusnya diambil bagi setiap penduduk. Justeru, artikel ini akan merungkaikan setiap persoalan ini.

SOROTAN LITERATUR

Konsep Fatwa Dan Ijtihad

Dari sudut bahasa *al-fatwa* atau *al-futya* menurut al-Hukmiy adalah dua perkataan yang mempunyai makna yang sama dalam bahasa Arab. Ia diambil daripada perkataan فتوي dan فتو yang membawa maksud "الإبانة" iaitu penjelasan (al-Hukmiy, 2001). Dalam *al-Mu'jam al-Wasit* (Majma' al-Lughah al-Arabiyyah, 2004) *al-fatwa* bermaksud jawapan kepada kemusykilan yang timbul dalam masalah berkaitan hukum syarak atau perundangan. *Al-mufti* pula ialah individu yang memberi fatwa dalam kalangan manusia atau seorang ahli fikah yang dilantik oleh negara untuk menjawab kemusykilan berkaitan hukum syarak, manakala *dar al-fatwa* ialah pejabat untuk al-mufti.

Dari sudut istilah pula pendefinisian fatwa dalam kalangan fuqaha berlegar sekitar satu makna yang disepakati mereka yang sebenarnya tidak jauh berbeza dengan maksud fatwa dari segi bahasa iaitu fatwa ialah pemberitahuan atau penerangan tentang hukum syarak. Sungguhpun begitu, definisi mereka menjadi berbeza antara satu sama lain ketika menambah prasyarat lain (قيود) kepada definisi tersebut (al-Hukmiy, 2001).

Ibn Hamdan (1397H) misalnya memberi definisi fatwa sebagai penerangan tentang hukum Allah SWT berdasarkan dalil syarak. Al-Qarafiy (2001) pula mendefinisikan fatwa sebagai penerangan tentang

hukum Allah SWT pada perkara yang mesti (ilzam) atau harus (ibahah). Dr. Abdul Karim Zaydan (2001) pula menyatakan bahawa definisi *istilahi* bagi ifta' adalah juga definisi *lughawiyy* yang terkandung didalamnya perkataan *mustafti*, *mufti*, ifta' dan *fatwa*, tetapi dengan satu syarat tambahan, iaitu masalah yang ditanya hukumnya merupakan masalah-masalah syarak dan hukum yang ingin diketahui juga hukum syarak.

Para sarjana moden yang mengkaji peranan fatwa dalam kehidupan masyarakat Islam juga turut memberikan definisi, antaranya Saiyad Nizamuddin (2006) yang mendefinisikan fatwa sebagai pandangan yang tidak mengikat tentang syariat Islam yang dikemukakan oleh pakar dalam bidang tersebut (mufti) yang telah mendapat latihan khusus. D.G. Mac Donald pula menerangkan fatwa ialah pandangan rasmi (*formal legal opinion*) yang diberikan oleh mufti atau peguam yang berautoriti untuk menjawab persoalan yang dikemukakan kepada mereka oleh hakim atau orang perseorangan (Othman, 1981).

Walaupun pada asalnya fatwa bersifat tidak mengikat, tetapi ia menjadi sebaliknya apabila pemerintah mengambil ketetapan bahawa fatwa yang telah diputuskan tersebut menjadi undang-undang yang dikuatkuasakan. Barangkali inilah yang dimaksudkan dengan pewartaan fatwa dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam yang ada di negeri-negeri di Malaysia. Sebagai contohnya dalam Seksyen 48 (9) Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 menyatakan.

(9) Apa-apa pernyataan yang dibuat oleh Jawatankuasa Fatwa tidak boleh diambil sebagai fatwa melainkan jika pernyataan itu disiarkan dalam Warta menurut subseksyen (6).

Tugas memberi fatwa adalah tugas yang mulia. Imam al-Nawawi (1996) menukulkan dalam kitabnya *al-Majmu'*;

Ketahuiilah bahawa urusan memberi fatwa itu suatu urusan yang bahaya, besar tanggungjawabnya, banyak kelebihannya

kerana mufti itu adalah pewaris para nabi a.s. Mereka adalah pelaksana fardhu kifayah tetapi dalam masa yang sama terdedah kepada kesilapan.

Ibn al-Qayyim (1996) dalam kitabnya *Plam al-Muwaq'iin an Rabb al-Alamin* pula menggambarkan mufti sebagai ”الموقع عن الله تعالى” yakni ”orang yang mewakili Allah S.W.T.” dan dalam satu keadaan yang lain ia dianggap pengganti Nabi S.A.W. (خليفة النبي) dalam menyampaikan hukum-hakam berkaitan agama Islam.

Pengurusan Fatwa Di Malaysia

Pengurusan fatwa di Malaysia adalah unik kerana setiap negeri yang berada di Malaysia mempunyai kuasa tersendiri dalam menguatkuasa fatwa di negeri masing-masing. Perlembagaan Persekutuan (2009) dlam Jadual ke 9, Senarai 2 telah memberi kuasa kepada negeri-negeri untuk mentadbir hal ehwal Islam. Ia selaras dengan kuasa ketua agama yang memperuntukkan Sultan sebagai kuasa tertinggi dalam hal ehwal Islam di negeri yang beraja dan Yang di Pertuan Agong bagi negeri yang tidak beraja.

Sungguhpun begitu, berdasarkan pembahagian kuasa dalam konsep federalisme iaitu kedudukan pihak berkuasa pusat dan negeri-negeri adalah setaraf, di mana masing-masing mempunyai autonomi dalam kuasa yang diletakkan di tangan mereka (Abdul Aziz, 2005) yang diamalkan oleh Malaysia, pentadbiran agama Islam ialah urusan negeri secara umumnya, namun Perlembagaan negara dalam masa yang sama tidak menafikan sepenuhnya kuasa Persekutuan berkaitan undang-undang dan pentadbiran Islam. Negeri-negeri masih terikat dengan kehendak-kehendak yang terdapat dalam Perlembagaan Persekutuan secara keseluruhannya, iaitu sebarang undang-undang Islam yang digubal oleh negeri hendaklah tidak bertentangan dengan Perlembagaan Persekutuan yang merupakan undang-undang tertinggi negara (Mahmood Zuhdi, 1997).

Melalui bidang kuasa yang sedikit yang diperuntukkan berkenaan Islam dan adat istiadat Melayu, kerajaan-kerajaan negeri telah mengadakan peraturan-peraturan dan undang-undang berkenaan fatwa di negeri masing-masing. Maka jelas bahawa perkara yang bersangkutan dengan fatwa tercatat dalam Enakme, Ordinan, Akta di setiap negeri di Malaysia sejak mula enakmen/ordinan/akta tersebut dibuat.

Sebagai contoh, dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Johor) (2003) perkara berkenaan fatwa dinyatakan dalam Bahagian 3 Enakmen tersebut bermula dari Fasal 44 hingga 54 dengan butiran-butiran berikut:

- i. Perlantikan mufti dan timbalan mufti
- ii. Fungsi mufti
- iii. Jawatankuasa Fatwa
- iv. Kuasa Jawatankuasa Fatwa untuk menyediakan fatwa
- v. Tatacara pembuatan fatwa
- vi. Fatwa yang disiarkan dalam warta adalah mengikat
- vii. Pindaan, ubahsuaian atau pembatalan fatwa
- viii. Fatwa yang ada hubungan dengan kepentingan kebangsaan
- ix. Menerima pakai nasihat dan syor Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan
- x. Meminta pendapat daripada Jawatankuasa Fatwa
- xi. Qaul muktamad yang hendaklah diikuti

Sesuatu yang menarik, terdapat dua buah negeri di Malaysia sejak kebelakangan ini telah mewujudkan enakmen fatwa yang berasingan daripada enakmen pentadbiran agama Islam di negeri-masing-masing, iaitu Sabah dan Kedah. Enakmen Mufti Dan Fatwa (Kedah Darul Aman) 2008 yang baru adalah lebih terperinci butiran kandungannya dengan melibatkan empat bahagian utama iaitu Permulaan, Mufti, Jawatankuasa Fatwa dan Am. Antara butiran yang tidak disentuh dalam enakmen lain ialah perkara berkaitan penamatan dan pembatalan perlantikan mufti dan timbalan mufti, permohonan izin jika mufti berada di luar Malaysia, perlantikan setiausaha, tatacara perjalanan mesyuarat Jawatankuasa Fatwa, minit mesyuarat fatwa,

tempoh perlantikan dan lantikan semula, saraan dan kuasa membuat kaedah.

Bagi membantu mufti-mufti yang dilantik di setiap negeri, jawatankuasa fatwa negeri-negeri telah ditubuhkan bagi maksud menasihati mufti dalam mengeluarkan sesuatu fatwa bagi pihak kerajaan negeri. Enakmen Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan 1994 misalnya menyatakan:

“Maka hendaklah ditubuhkan bagi maksud menasihati Majlis atau perkara-perkara lain berhubung dengan fatwa yang hendak dikeluarkan mengikut mana-mana peruntukan yang terkandung dalam Enakmen ini, suatu Jamaah Ulama yang terdiri daripada:

- (a) Mufti sebagai pengerusi,
- (b) Timbalan mufti, dan
- (c) Tidak kurang daripada lapan, tetapi tidak lebih daripada lima belas orang ahli lain.”

Akta Pentadbiran Undang-Undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1993, Seksyen 37(1) pula menyebutkan:

“Maka hendaklah ada suatu jawatankuasa yang dikenali sebagai Jawatankuasa Perundingan Hukum Syarak”.

Dalam Enakmen 6 Tahun 2008 Enakmen Mufti dan Fatwa (Kedah Darul Aman) dalam Bahagian 3, Seksyen 10 telah menyatakan:

“Maka hendaklah ditubuhkan suatu jawatankuasa yang dinamakan Jawatankuasa Fatwa yang bertanggungjawab memberi nasihat kepada Mufti di atas apa-apa persoalan yang belum muktamad berhubung Hukum Syarak”.

Seperti yang termaktub dalam enakmen, peranan jawatankuasa fatwa di setiap negeri adalah untuk menasihati dan membantu mufti membuat ketetapan hukum atau fatwa bagi negeri tersebut. Manakala kuasa untuk mengeluarkan fatwa adalah terletak kepada mufti sebagai pihak berkuasa utama berkaitan hukum syarak di negeri tersebut. Pada kebiasaannya, dalam isu-isu yang mudah, mufti akan mengeluarkan

fatwa sendirian. Sekiranya isu tersebut melibatkan masalah yang rumit dan kontroversi, maka mufti sebagai pengerusi jawatankuasa fatwa, hendaklah terlebih dahulu memanggil jawatankuasa fatwa bagi berbincang dan mendapatkan pandangan berhubung isu yang hendak difatwakan tersebut. Menurut Mahmood Zuhdi (2010), adalah menarik sekali bahawa fatwa di Malaysia tidak boleh dikeluarkan kecuali setelah dibincangkan dalam jawatankuasa fatwa, kerana ia lebih terjamin daripada segi ketepatan berbanding fatwa yang dikeluarkan oleh mufti secara bersendirian. Ia juga menepati konsep "ijtihad jamaie" iaitu pelbagai kepakaran boleh digabungkan bagi tujuan menentukan hukum yang paling tepat dengan kehendak syarak dan mendatangkan kebaikan kepada masyarakat.

Sementara itu, bidang kuasa tersendiri berkenaan fatwa yang dimiliki oleh setiap negeri di Malaysia menyebabkan kadangkala timbul perbezaan fatwa antara negeri-negeri dalam masalah hukum yang sama (Mohd. Mohadis, 2007). Ketidakselarasan antara institusi fatwa (dan juga beberapa isu lain) di negeri-negeri ini telah mendapat perhatian Raja-Raja Melayu. Pada tahun 1968 satu urusetia kepada Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (MKI) telah ditubuhkan sebagai badan perhubungan pentadbiran hal ehwal Islam antara negeri. Ekoran daripada itu, mulai 1 Julai 1969 MKI yang dianggotai kesemua negeri di Malaysia kecuali Kedah dan Pahang telah berfungsi secara rasmi (Othman, 1981).

Seiring dengan penubuhan MKI juga, satu jawatankuasa yang dinamakan Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (JFK) telah ditubuhkan pada awal 1970 berdasarkan peruntukan dalam peraturan MKI (1981) perkara 11(a) yang menyatakan:

"Maka hendaklah ditubuhkan sebuah Jawatankuasa Fatwa terdiri daripada ahli-ahli berikut:

- i. Pengerusi Jawatankuasa yang dilantik oleh Majlis dari antara ahli-ahlinya;
- ii. Mufti tiap-tiap Negeri yang mengambil bahagian atau seorang yang mewakili negeri dalam hal ehwal agama;

- iii. Lima orang alim ulama yang dipilih dan dilantik oleh Majlis Raja-Raja;
- iv. Seorang ahli yang beragama Islam dari perkhidmatan kehakiman dan undang-undang atau dari profesion undang-undang yang yang dipilih dan dilantik oleh Majlis Raja-Raja.”

JFK memainkan peranan yang besar sebagai wakil negara Malaysia dalam memutuskan sesuatu hukum yang bersangkutan dengan hal ehwal agama Islam peringkat kebangsaan dan memberi petunjuk kepada masyarakat awam keseluruhannya dalam beriltizam dengan hukum-hakam syarak. Fatwa yang dikeluarkan oleh JFK ialah fatwa yang menyentuh kepentingan nasional. Pada kebiasaannya, ia menyentuh persoalan yang berkaitan dasar, polisi, program atau aktiviti yang secara langsung menyentuh kepentingan Kerajaan Persekutuan, Kerajaan Negeri atau mana-mana kementerian, jabatan atau agensi (Mohd. Mohadis, 2007). Hal ini dijelaskan melalui arahan pentadbiran JFK yang mensyaratkan bahawa fatwa yang dikeluarkan oleh JFK hendaklah berpandukan kriteria berikut (Mustafa, 2006):

- i. Masalah-masalah keagamaan yang bukan bersifat tempatan tetapi berkaitan dengan hal ehwal umat Islam secara keseluruhannya;
- ii. Masalah-masalah keagamaan yang mungkin berlaku di negeri lain;
- iii. Masalah keagamaan yang bersifat tempatan atau daerah yang dikemukakan oleh mana-mana ahli Jawatankuasa Fatwa Negeri.

Keputusan yang diputuskan dalam Mesyuarat JFK ini tidaklah bersifat mengikat negeri-negeri yang menjadi anggota, tetapi pada kelazimannya keputusan tersebut akan dibawa ke peringkat Jawatankuasa Fatwa di negeri-negeri untuk dibincang dan diambil tindakan selanjutnya.

Pengurusan Fatwa di Indonesia

Di antara organisasi keagamaan yang sering mengeluarkan fatwa di Indonesia adalah Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama [NU] (Nasih, 2013). Selain itu, Majelis Ulama Indonesia (“MUI”) ditubuhkan mewakili pemerintah Indonesia adalah wadah musyawarah para ulama, pemimpin dan cendekiawan Muslim dalam membimbing umat Islam dan mengembangkan kehidupan yang Islami serta meningkatkan partisipasi umat Islam dalam pembangunan nasional (Ainun Najib, 2012) MUI turut berperanan dalam penyelenggaraan program pembangunan pengembangan kehidupan yang Islami (Mohammad Daud Ali, 1994).

Majlis Tarjih Muhammadiyah diasaskan pada tahun 1927 M. Penubuhan ini bertitik tolak dari semakin berkembangnya Muhammadiyah secara organisasi yang memberikan implikasi kepada bertambahnya anggota. Peningkatan jumlah anggota ini sekaligus membawa kepada kewujudan perselisihan paham mengenai masalah-masalah keagamaan, terutama yang berhubungan dengan fiqh. Untuk mengatasi perselisihan tersebut, serta menghindari adanya peperpecahan antara warga Muhammadiyah, maka para pemimpin Muhammadiyah ini melihat perlu adanya lembaga yang memiliki autoriti dalam bidang hukum. Melalui keputusan kongres ke 16 di Pekalongan, tertubuhlah lembaga tersebut yang di sebut Majlis Tarjih Muhammadiyah. Dalam perjalanannya Majlis Tarjih pada tahun 1995 berubah nama menjadi Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (*tadjid*) (Nasih, 2013).

Manakala Bahtsul Masail di kalangan NU merupakan tradisi intelektual yang berkembang sejak lama, bahkan dikatakan forum ini wujud sebelum NU dibentuk. Martin van Bruinessen berpendapat bahawa tradisi Bahtsul Masail yang berkembang di kalangan NU bukanlah sepenuhnya datang dari cadangan para kyai-kyai NU. Jauh sebelum Bahtsul Masail berkembang di kalangan NU, tradisi seperti itu telah ada di Tanah Suci yang disebut dengan tradisi *halaqah*. Pada awalnya Bahtsul Masa’il yang ada di NU tidak dilembagakan seeperti sebuah organisasi yang mempunyai struktur organisasai dan agenda

resmi. Namun untuk menjadikan Bahtsul Masa'il menjadi wadah yang lebih dinamis, maka pada muktamar ke 18 di Yogyakarta tahun 1989, komisi I yang membidangi Bahtsul Masa'il merekomendasikan kepada PBNU untuk mendirikan "*Lajnah Bahtsul Masail Diniyah*" (lembaga pengkajian masalah-masalah agama) sebagai Lembaga permanen yang khusus menangani persoalan keagamaan (Nasih, 2013).

Pada era moden, timbul kesedaran negara-negara yang bernuansa Islam untuk membentuk suatu wadah atau forum ulama yang tersusun dan sistemik untuk mewakili para mufti dalam Lembaga rasmi di Indonesia. Wadah ini dikenal sebagai Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang berdiri sejak 1975, yang berautoriti mengeluarkan fatwa di bidang keagamaan, secara khusus di bidang hukum Islam. Begitu pula perkembangan umat Islam di Indonesia yang mengalami berbagai masalah hukum kontemporari di berbagai aspek kehidupan masyarakat yang majmuk (Pelu & Tarantang, 2020).

Kehadiran MUI sebagai organisasi kepemimpinan umat Islam yang bersifat kolektif dalam rangka mewujudkan silaturahim demi kesatuan umat Islam. MUI juga menjadi penghubung antara ulama dan *umara* dalam usaha bersama menjayakan pembangunan nasional, nasihat dan fatwa yang dikeluarkan berhubung masalah keagamaan dan kemasyarakatan samada untuk umat atau pun pemerintah bagi mewujudkan ukhuwwah Islamiyah dan kerukunan umat beragama. Selain fatwa, MUI juga mengeluarkan pendapat keagamaan terhadap kes tertentu. Kedudukan pendapat dan sikap keagamaan dalam kelembagaan MUI merupakan keputusan yang paling tinggi. Pendapat dan sikap keagamaan lebih tinggi kedudukannya dari fatwa, di mana fatwa ditetapkan atau diputuskan oleh komisi fatwa sementara pendapat dan sikap keagamaan ditetapkan oleh semua komisi-komisi yang ada di MUI, termasuk komisi fatwa (Hamzah, 2017).

Fatwa turut berfungsi untuk menjelaskan hukum; mulai dari hukum tertinggi di Indonesia seperti Pancasila dan UUD 1945 hingga yang terendah seperti norma-norma masyarakat setempat, ia menjadi tanggungjawab kepada pembuat fatwa, penerima fatwa, dan

masyarakat pada umumnya. Karena isu pertama Pancasila berkait rapat dengan keesaan Tuhan, maka fatwa tidak dipisahkan dengan hukum selama tidak melanggar Republik Indonesia sebagai satu negara secara keseluruhan (Pelu & Tarantang, 2020).

Apabila ditinjau dari hirarki norma hukum di Indonesia, yang ditegaskan oleh Undang- Undang No. 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, fatwa tidak memiliki kedudukan apapun di dalam hierarki peraturan perundang-undangan. Secara perundangan formal, fatwa sama dengan doktrin para pakar hukum (*legal opinion*) yang sifatnya hanya menilai dan memberikan rekomendasi hukum. Cuma, apabila dikeluarkan oleh mufti di Indonesia melalui Majelis Ulama Indonesia yang berotoritas mengeluarkan fatwa tentang hukum Islam, telah terjadi transformasi fatwa bukan hanya bagi subjek produk fatwa itu sendiri, namun juga bagi kedudukannya (Pelu & Tarantang, 2020).

Keberkesanan fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam menjawab permasalahan umat Islam di Indonesia dapat dilihat melalui dua aspek. Aspek yang pertama, fatwa dalam perspektif otoritas hukum Islam bersifat mengikat secara substansi sosiologis. Sebab, fatwa merupakan “*penjelas*” dan “*penjabaran*” dari nash-nash hukum Islam yang lebih tinggi, di mana setiap orang yang mengaku beragama Islam wajib tunduk dan patuh terhadap ketentuan hukum Islam. Aspek yang kedua, fatwa dalam perspektif hirarki peraturan perundang-undangan, secara legal formal, tidak memiliki kedudukan apapun dalam penjenjangan norma hukum. Namun, secara konstitusional dijamin melalui Pasal 29 UUD 1945 menjamin terwujudnya pelaksanaan pemenuhan seluruh syariat Islam bagi umat Islam di Indonesia (Pelu & Tarantang, 2020).

Namun kemudian, tidak semua permasalahan yang tidak ada hukumnya akan dapat terselesaikan oleh fatwa. Dalam pasal 1 ayat 3 Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 menyatakan bahwa Negara Indonesia merupakan Negara Hukum, hal ini membuktikan bahawa masyarakat dalam menetap di Indonesia, harus bersandarkan dengan hukum utamanya *ius constitutum* (hukum

yang saat ini berlaku) menjadi landasan penting oleh masyarakat. Akan tetapi, fakta yang berlaku di kalangan Masyarakat, ramai yang menjadikan fatwa sebagai landasan utama dan mengesampingkan hukum positif (Sidqi & Witro, 2020).

Berbeza dengan kedudukan fatwa dalam hukum nasional sebagaimana yang dijelaskan dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang pembentukan peraturan perundang-undangan menyatakan bahwa hirarki peraturan perundang-undangan dalam sistem hukum nasional di antaranya: Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Undang-Undang/Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Peraturan Presiden, Peraturan Daerah. Peraturan daerah meliputi: Peraturan Daerah Provinsi, Peraturan Daerah Kabupaten/Kota, dan Peraturan Desa/Peraturan yang setingkat. Sedangkan untuk sumber hukum formal yang berlaku di Indonesia ada lima, di antaranya: Undang-Undang, kebiasaan, yurisprudensi (putusan hukum), traktat, dan doktrin (Sidqi & Witro, 2020).

METODOLOGI

Metodologi kajian ini adalah kualitatif, menggunakan pendekatan analisis dokumen yang berkaitan dengan topik kajian. Data yang digunakan adalah data sekunder dengan sumber-sumber yang relevan seperti fatwa *Muzakarah Khas Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia*, fatwa MUI, jurnal, dan literatur ilmiah lainnya. Sifat penelitian adalah deskriptif-analitik yaitu berusaha memberikan gambaran umum terkait fatwa Malaysia dan Indonesia dalam bidang produk makanan dan minuman, kemudian menganalisis fatwa-fatwa tersebut secara metodologis.

Kajian ini berusaha melihat dan membandingkan kedudukan fatwa dalam perundangan halal dan analisis fatwa-fatwa yang dikeluarkan di Malaysia dan Indonesia di bidang produk makanan dan minuman, dan melihat kesannya pada masyarakat.

Objek kajian ini adalah lima fatwa terpilih yang dikeluarkan oleh *Muzakarah Khas Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia* [MKI] dan Majelis Ulama Indonesia [mui] dalam aspek makanan dan minuman. Metode yang digunakan adalah metode kualitatif dengan model berfikir induktif dalam melihat peranan fatwa dan deduktif untuk melihat pengaruh fatwa tersebut dalam kehidupan nyata.

HASIL KAJIAN

Kedudukan Fatwa Dalam Perundangan Halal di Malaysia

Banyak pihak yang terlibat dalam mengurus dan memajukan industri halal di Malaysia, antara agensi kerajaan yang terlibat secara langsung mengenainya ialah Halal Development Corporation (HDC) dan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). HDC adalah lebih tertumpu kepada pembangunan industri halal di peringkat tempatan dan global serta pemasaran produk halal, sementara JAKIM menumpukan kepada pensijilan halal dan pematuhan standard halal yang dibangunkan (Farah Mohd Shahwahid et al., 2015).

JAKIM sebagai pemain utama dalam pensijilan halal mempunyai kuasa sebagaimana yang diperuntukkan kepadanya dalam Akta Perihal Dagangan (APD) 2011 di mana dalam Seksyen 29 dinyatakan, menteri boleh menamakan mana-mana pihak berkuasa untuk memperakukan, menandakan, membekalkan atau menawarkan ke atas sesuatu barangan termasuk yang berkaitan dengan pensijilan halal. Maka berdasarkan seksyen ini, Menteri KPDNKK mengeluarkan Perintah Perihal Dagangan (Perakuan dan Penandaan Halal) 2011. Bagi penandaan logo dan pensijilan halal, JAKIM dan MAIN dinamakan sebagai agensi pensijilan halal di negara ini yang diiktiraf mengikut APD 2011, sekali gus tiada lagi logo halal lain kecuali logo halal Malaysia (Mohd Yusof Abdul Rahman, 2012).

Bagi memastikan kesemua perkara yang dinyatakan dalam akta ini dipatuhi dalam pensijilan halal maka JAKIM dengan kerjasama Jabatan Standard Malaysia telah membangunkan beberapa standard halal, iaitu garis panduan untuk memastikan industri

makanan dan seumpamanya memenuhi keperluan asas yang ditetapkan sebelum diberikan pensijilan halal Malaysia. Antaranya ialah MS 1500:2019 *Makanan Halal:– Garis Panduan Umum* (Semakan ketiga). Selain Standard Halal Malaysia, rujukan lain yang dijadikan panduan dalam pensijilan halal ialah Manual Prosedur Pensijilan Halal Malaysia (MPPHM) (Domestik) (2020) yang menjadi dokumen rujukan bersekali dengan Standard Halal Malaysia. MPPHM adalah penjelasan kepada Standard Halal Malaysia yang mengandungi keterangan tentang prosedur permohonan sijil halal, proses pensijilan, kadar fi dan sebagainya.

Dalam Standard dan Manual telah dinyatakan bahawa hukum syarak dan fatwa hendaklah dipatuhi. Misalnya dalam MS1500:2019 dalam perkara 4.5.1.6. *Genetically Modified Food (GMOs)* disebutkan bahawa makanan dan minuman yang terhasil melalui proses GMOs yang tidak dihalalkan oleh hukum syarak dan fatwa adalah dianggap tidak halal.

Maksud hukum syarak, secara amnya adalah merujuk tafsiran yang ada dalam akta/enakmen Pentadbiran Undang-undang Islam yang ada di negeri-negeri. Seksyen 2, Akta 505 Akta Pentadbiran Undang-undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) (1993) misalnya mendefinisikan hukum syarak sebagai undang-undang Islam mengikut mana-mana mazhab yang diiktiraf. Sementara dalam Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Kelantan (2002), hukum syarak ditakrifkan sebagai mengikut mazhab Syafie atau mengikut mana-mana satu mazhab Maliki, Hanafi atau Hanbali. Tafsiran yang sama dengan enakmen Keluarga Islam Kelantan juga telah dikemukakan dalam enakmen atau akta negeri-negeri lain kecuali dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam (2006) Perlis yang menyatakan hukum syarak ertinya hukum mengikut Ahli Sunah Waljamaah.

Begitu juga, apabila disebutkan mesti mematuhi fatwa yang didefinisikan sebagai apa-apa ketetapan hukum yang disahkan oleh pihak berkuasa agama Islam, iaitu yang disyorkan oleh Muzakarah

Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan atau dikeluarkan oleh Jawatankuasa Fatwa Negeri-Negeri (PPDTH 2011(Pindaan) 2012).

Jika diteliti kepada peruntukan berkaitan fatwa dalam akta/enakmen di negeri-negeri, ada digariskan pendapat yang perlu diikuti oleh mufti dalam mengeluarkan fatwa. Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Johor (2003), seksyen 54 misalnya menyatakan:

- 1) Dalam mengeluarkan apa-apa fatwa di bawah seksyen 48 atau memperakukan apa-apa pendapat di bawah seksyen 53 Jawatankuasa Fatwa hendaklah pada lazimnya mengikut qaul muktamad (pendapat-pendapat yang diterima) Mazhab Syafie.
- 2) Jika Jawatankuasa Fatwa berpendapat bahawa dengan mengikut qaul muktamad mazhab Syafie suatu keadaan yang berlawanan dengan kepentingan awam akan terhasil, Jawatankuasa Fatwa bolehlah mengikut qaul muktamad mazhab Hanafi, Maliki atau Hanbali.
- 3) Jika Jawatankuasa Fatwa berpendapat bahawa tiada satu pun qaul muktamad daripada empat mazhab itu boleh diikuti tanpa membawa kepada keadaan yang berlawanan dengan kepentingan awam, Jawatankuasa Fatwa bolehlah membuat fatwa itu mengikut ijthidat tanpa terikat dengan qaul muktamad daripada mana-mana mazhab yang empat itu.

Peruntukan yang lebih kurang sama dinyatakan dalam enakmen atau akta di negeri lain. Sehubungan itu, dalam proses pensijilan halal di Malaysia, keutamaan beramal dengan *qaul muktamad* dalam mazhab Syafie sememangnya diambil kira dalam membuat sesuatu keputusan.

Kedudukan Fatwa Dalam Perundangan Halal di Indonesia

Dalam kajian ini, penelitian difokuskan kepada fatwa yang dikeluarkan oleh MUI atas fungsinya sebagai badan yang ditubuhkan secara rasmi oleh Pemerintah Indonesia. Pada dasarnya, fungsi MUI adalah memberikan fatwa dan nasihat mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada Pemerintah dan umat Islam umumnya,

sebagai amar ma'ruf nahi munkar. Dalam pengertian yang lebih luas, fatwa MUI turut mencakupi nasihat, anjuran, dan seruan. Fatwa dikeluarkan oleh MUI kerana ada permintaan atau pertanyaan samada dari individu, Pemerintah, lembaga sosial kemasyarakatan atau inisiatif MUI sendiri yang menurut pandangannya, perlu untuk difatwakan. Nasihat bermaksud suatu keputusan MUI berkaitan suatu masalah kemasyarakatan yang sebaiknya dilaksanakan oleh Pemerintah atau masyarakat. Anjuran merupakan suatu masalah kemasyarakatan di mana MUI berpendapat perlu melakukan dorongan untuk pelaksanaan lebih intensif kerana dianggap banyak maslahatnya. Manakala seruan pada fatwa MUI merupakan keputusan MUI menyangkut suatu masalah untuk tidak dilaksanakan atau dilaksanakan oleh Pemerintah mahupun masyarakat (Habibaty, 2018).

Fatwa MUI merupakan perangkat aturan kehidupan masyarakat yang bersifat tidak mengikat dan tidak ada paksaan secara hukum bagi masyarakat untuk mematuhi ketentuan fatwa tersebut. Namun di sisi lain, melalui pola-pola tertentu, ketetapan yang terkandung dalam fatwa MUI dapat diserap dan ditransformasikan menjadi satu peraturan perundang-undangan yang memiliki kekuatan hukum dan mengikat masyarakat (Habibaty, 2018).

Menurut Ainun Najib (2012), kedudukan MUI dalam ketatanegaraan Indonesia sebenarnya adalah berada dalam elemen infra struktur ketatanegaraan. Ini kerana, MUI adalah organisasi Alim Ulama Umat Islam yang mempunyai tugas dan fungsi untuk memperkasakan masyarakat dan umat Islam. Ini bermaksud, MUI adalah organisasi yang ada dalam masyarakat, bukan merupakan institusi milik negara atau mewakili negara. Dalam lain perkataan, fatwa MUI bukanlah hukum negara yang mempunyai kedaulatan yang boleh dipaksakan ke atas seluruh rakyat, bahkan fatwa MUI juga tidak mempunyai sekatan dan tidak wajib ditaati oleh seluruh warga negara. Sebagai sebuah kekuatan sosial politik yang ada dalam infra struktur ketatanegaraan, Fatwa MUI hanya mengikat dan ditaati oleh komuniti umat Islam yang merasa mempunyai ikatan terhadap MUI itu sendiri. Dari sudut perundangan, fatwa MUI pun tidak boleh dan mampu

memaksa untuk wajib ditaati oleh seluruh umat Islam di Indonesia (Ainun Najib, 2012).

Dalam hal ini, aspek jaminan produk halal merupakan salah satu bidang yang difatwakan oleh MUI. Berdasarkan rekod sejarah sejak tertubuhnya MUI sampai sekarang, telah banyak fatwa dan nasihat MUI sebagai produk pemikiran hukum Islam yang terserap dalam berbagai peraturan perundang-undangan. Indikator yang mendukung kecenderungan tersebut dapat dilihat dari lahirnya beberapa peraturan perundang-undangan, antara lain (Ainun Najib, 2012):

1. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan berbagai peraturan pelaksanaannya.
2. Undang-Undang No 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama
3. Undang-Undang No 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji
4. Undang-Undang No 41 Tahun 2004 tentang Wakaf
5. Undang-Undang No 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang No 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama
6. Undang-Undang No 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan haji yang menggantikan Undang-Undang No 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji
7. Undang-Undang No 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah
8. Undang-Undang No 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal

Dalam konteks Indonesia, berlaku perubahan mendasar dalam proses sertifikasi halal pasca terbitnya Undang-undang No 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal. Salah satunya, proses sertifikasi halal dilakukan melalui sinergi para pihak, tidak hanya oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Terdapat tiga pihak yang diatur dalam UU No 33 tahun 2014, terlibat dalam proses Sertifikasi Halal, yaitu Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) di bawah Kementerian Agama Republik Indonesia, Lembaga Pemeriksa Halal (LPH) dan

MUI. Setiap pihak memiliki tugas dan tanggung jawab dalam peringkat sertifikasi (pensijilan) halal, sejak dari permohonan pemilik produk hingga terbitnya sijil, seperti mana berikut (Moh Khoeron, 2022):

1. BPJPH: memiliki tugas menetapkan aturan/regulasi, menerima dan memverifikasi permohonan produk yang akan disertifikasi halal dari Pelaku Usaha (pemilik produk), dan menerbitkan sertifikat halal beserta label halal.
2. Lembaga Pemeriksa Halal (LPH): berperan melakukan pemeriksaan dan/atau pengujian kehalalan produk yang diajukan untuk sertifikasi halalnya. Pemeriksaan ini dilakukan oleh auditor halal yang dimiliki oleh LPH.
3. MUI: berperan berkuasa menetapkan kehalalan produk melalui sidang fatwa halal. Ketetapan halal ini, baik yang berkaitan dengan standard mahupun kehalalan produk.

Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika – Majelis Ulama Indonesia (LPPOM MUI) juga mewakili Ketua Majelis Ulama Indonesia bekerjasama dengan Menteri Agama dan Menteri Kesehatan dalam mencantumkan logo halal pada produk-produk makanan dan minuman yang halal. Ketika ini, kebenaran pencantuman logo halal pada bungkusan produk retail dipegang oleh Badan Pengawasan Obat dan Makanan RI (BPOM RI) yang merupakan organisasi otonom yang bertanggung jawab kepada Presiden. Hubungan kerja antara BPOM dengan MUI adalah bahawa BPOM hanya akan mengizinkan pencantuman logo halal jika perusahaan telah terbukti memiliki produk yang halal yang dibuktikan dengan telah memiliki sijil halal yang dikeluarkan oleh MUI (LPPOM MUI SUMUT, 2022).

Menerusi pembahagian bidang tugas tersebut, dapat dikatakan bahawa sememangnya fatwa MUI berperan penting dalam menentukan kehalalan sesuatu produk atau pun tidak.

Analisis Perbandingan Fatwa Terpilih Berkaitan Produk Makanan Dan Minuman

Dalam kajian ini, lima keputusan fatwa berkaitan produk makanan dipilih dan dibuat analisis perbandingan bagi melihat perbezaan antara kedua-dua buah negara. Ini dijelaskan dalam jadual di bawah.

Isu	Fatwa Malaysia	Fatwa Indonesia (MUI)
<p>Alkohol Dalam Makanan, Minuman, Pewangi Dan Ubat-Ubatan</p>	<p>Keputusan:</p> <p>i. Setiap minuman arak adalah mengandungi alkohol. Walaubagaimanapun bukan semua alkohol itu adalah arak. Alkohol yang diperolehi dari proses pembuatan arak, hukumnya haram dan najis.</p> <p>ii. Alkohol yang diperolehi bukan melalui proses pembuatan arak hukumnya tidak najis, tetapi haram (tidak boleh) diminum dalam bentuk aslinya kerana ia adalah racunan boleh membunuh.</p> <p>iii. Minuman ringan yang diproses/dibuat bukan dengan tujuan untuk menghasilkan arak dan mempunyai alkohol di bawah aras 1%v/v adalah harus (boleh) diminum.</p> <p>iv. Minuman ringan yang dibuat dengan niat dan cara yang sama seperti proses membuat arak, sama ada mengandungi banyak atau sedikit alkohol atau alkoholnya disuling adalah haram diminum.</p>	<p>Keputusan:</p> <p>i. Minuman beralkohol yang masuk kategori khamr adalah minuman yang mengandungi alkohol/etanol (C₂H₅OH) minimal 0.5 %. Minuman beralkohol yang masuk kategori khamr adalah najis dan hukumnya haram, sedikit ataupun banyak.</p> <p>ii. Penggunaan alkohol/etanol hasil industri non khamr (baik merupakan hasil sintesis kimiawi [dari petrokimia] ataupun hasil industri fermentasi non khamr) untuk bahan produk makanan hukumnya mubah, apabila secara medis tidak membahayakan.</p> <p>iii. Penggunaan alkohol/etanol hasil industri non khamr (baik merupakan hasil sintesis kimiawi [dari petrokimia] ataupun hasil industri fermentasi non khamr) untuk bahan produk minuman hukumnya mubah, apabila secara medis tidak membahayakan dan selama kadar alkohol/etanol (C₂H₅OH) pada produk akhir kurang dari 0.5%.</p>

Isu	Fatwa Malaysia	Fatwa Indonesia (MUI)
	<p>v. Makanan atau minuman yang mengandung alkohol secara semulajadi seperti buah-buahan, kacang atau bijirin serta perahannya, atau alkohol yang terkandung itu terjadi secara sampingan semasa proses pembuatan makanan atau minuman adalah tidak najis dan harus (boleh) dimakan/diminum.</p> <p>vi. Makanan atau minuman yang mengandung bahan perisa atau pewarna yang mengandung alkohol untuk tujuan penstabilan adalah harus (boleh) digunakan sekiranya alkohol itu bukan dihasilkan dari proses pembuatan arak dan kuantiti alkohol dalam produk akhir itu adalah tidak memabukkan dan kadar alkohol tidak melebihi 0.5%.</p> <p>vii. Ubat-ubatan dan pewangi yang mengandung alkohol sebagai bahan pelarut adalah tidak najis dan diharuskan sekiranya alkohol tersebut bukan diambil melalui proses pembuatan arak.</p> <p><i>(Muzakarah Khas Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia yang membincangkan isu</i></p>	<p>iv. Penggunaan produk-antara (<i>intermediate product</i>) yang tidak dikonsumsi langsung seperti <i>flavour</i> yang mengandung alkohol/etanol non khamr untuk bahan produk makanan hukumnya mubah, apabila secara medis tidak membahayakan.</p> <p>v. Penggunaan produk-antara (<i>intermediate product</i>) yang tidak dikonsumsi langsung seperti <i>flavour</i> yang mengandung alkohol/etanol non khamr untuk bahan produk minuman hukumnya mubah, apabila secara medis tidak membahayakan dan selama kadar alkohol/etanol (C₂H₅OH) pada produk akhir kurang dari 0.5%.</p> <p>Fatwa Terkait Produk Minuman yang Mengandung Alkohol</p> <p>i. Produk minuman yang mengandung khamr hukumnya haram.</p> <p>ii. Produk minuman hasil fermentasi yang mengandung alkohol/etanol minimal 0.5%, hukumnya haram.</p> <p>iii. Produk minuman hasil fermentasi yang mengandung alkohol/etanol kurang dari 0.5% hukumnya halal jika secara medis tidak membahayakan.</p> <p>iv. Produk minuman non fermentasi yang mengandung alkohol/etanol kurang dari 0.5% yang bukan berasal dari</p>

Isu	Fatwa Malaysia	Fatwa Indonesia (MUI)
	<p><i>alkohol dalam makanan, minuman, pewangi dan ubat-ubatan pada 14 hingga 16 Julai 2011)</i></p>	<p>khamr hukumnya halal, apabila secara medis tidak membahayakan, seperti minuman ringan yang ditambahkan <i>flavour</i> yang mengandung alkohol/etanol.</p> <p>v. Produk makanan hasil fermentasi yang mengandung alkohol/etanol hukumnya halal, selama dalam prosesnya tidak menggunakan bahan haram dan apabila secara medis tidak membahayakan.</p> <p>vi. Produk makanan hasil fermentasi dengan penambahan alkohol/etanol non khamr hukumnya halal, selama dalam prosesnya tidak menggunakan bahan haram dan apabila secara medis tidak membahayakan.</p> <p>vii. Vinegar/cuka yang berasal dari khamr baik terjadi dengan sendirinya maupun melalui rekayasa, hukumnya halal dan suci.</p> <p>viii. Produk makanan hasil fermentasi susu berbentuk pasta/padat yang mengandung alkohol/etanol adalah halal, selama dalam prosesnya tidak menggunakan bahan haram dan apabila secara medis tidak membahayakan.</p> <p><i>(Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Nomor : 10 Tahun 2018 tentang produk makanan dan minuman yang mengandung alkohol/etanol)</i></p>
<p>Hukum Bahan Pewarna</p>	<p>Penggunaan bahan pewarna cochineal dalam makanan, minuman dan barang</p>	<p>Cochineal merupakan binatang yang mempunyai banyak persamaan dengan belalang dan</p>

Isu	Fatwa Malaysia	Fatwa Indonesia (MUI)
Cochineal	<p>gunaan adalah diharuskan dan kadar penggunaanyang dibenarkan adalah mengikut ketetapan pihak KementerianKesihatan Malaysia selagi mana ia tidak mendatangkan kemudharatan.</p> <p>Ini berdasarkan pandangan jumhur fuqaha' yang sepakat menetapkan bahawa bangkai serangga yang darahnya tidak mengalir adalah suci, dan pewarna cochineal adalah diperolehi daripada serangga cochineal yang telah mati di mana darahnya tidak mengalir.</p> <p><i>(Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-100 yang bersidang pada 4 hingga 6 Julai 2012)</i></p>	<p>darahnya tidak mengalir. Adapun pewarna makanan dan minuman yang berasal dari serangga cochineal hukumnya halal, sepanjang bermanfaat dan tidak membahayakan.</p> <p><i>(Fatwa MUI Nomor 33 Tahun 2011)</i></p>
Hukum Meminum Kopi Luwak (Musang)	<p>Keputusan:</p> <p>Biji Kopi Luwak(musang) adalah bersifat mutanajjis dan ia harus dijadikan bahan minuman dengan syarat:</p> <ol style="list-style-type: none"> i. biji kopi tersebut masih dalam keadaan baik, tidak berlubang,tidak pecah dan dapat tumbuh jika ditanam; dan ii. biji kopi tersebut hendaklah disucikan terlebih dahulu daripada najis. 	<p>Ketentuan Umum</p> <p>Dalam fatwa ini yang dimaksud dengan: Kopi Luwak adalah kopi yang berasal dari biji buah kopi yang dimakan oleh luwak (<i>paradoxorus hermaproditus</i>) kemudian keluar Bersama kotorannya dengan syarat:</p> <ol style="list-style-type: none"> i. biji kopi masih utuh terbungkus kulit tanduk. ii. dapat tumbuh jika ditanam kembali. <p>Ketentuan Hukum</p>

Isu	Fatwa Malaysia	Fatwa Indonesia (MUI)
	<p>Muzakarah juga memutuskan supaya Kopi Luwak yang dihasilkanhendaklah mendapatkan sijil pengesahan halal daripada JAKIM atau Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) sebelum dipasarkan kepadamasyarakat Islam.</p> <p><i>(Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-98, persidangan pada 13-15 Februari 2012)</i></p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kopi Luwak sebagaimana dimaksud dalam ketentuan umum adalah <i>mutanajjis</i> (barang terkena najis), bukan najis. 2. Kopi Luwak sebagaimana dimaksud dalam ketentuan umum adalah halal setelah disucikan. 3. Mengonsumsi Kopi Luwak sebagaimana dimaksud angka 2 hukumnya boleh. 4. Memproduksi dan memperjual belikan Kopi Luwak hukumnya boleh. <p><i>(Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Nomor 07 Tahun 2010)</i></p>
<p>Hukum Plasma Darah Dalam Makanan Menurut Perspektif Islam</p>	<p>Keputusan:</p> <p>Penggunaan darah mengalir dalam segala jenis makanan atau minuman adalah haram secara ijmak.</p> <p>Penggunaan plasma darah dalam produk makanan dan minuman semasa adalah haram berdasarkan hujah-hujah berikut:</p> <p>a. Tidak berlaku sebarang proses istihalah tammah dalam penggunaan plasma darah. Produk makanan yang mengandungi plasma darah tidak menepati konsep istihalah kerana walaupun telah melalui proses perubahan tetapi ia tidak berlaku secara sempurna. Ini</p>	<p>Ketentuan Umum:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Darah adalah suatu tipe jaringan ikat yang memiliki sel tersuspensi (tidak terpisah) dalam suatu cairan intra seluler, berfungsi untuk tranportasi, proteksi, dan regulasi. Darah terdiri dari dua komponen utama yaitu cairan (plasma) dan sel-sel darah. 2. Plasma darah adalah komponen darah berbentuk cairan berwarna kuning, di mana sel-sel darah, nutrisi dan hormon mengapung. Plasma darah dipisahkan dari darah melalui suatu proses sentrifugasi

Isu	Fatwa Malaysia	Fatwa Indonesia (MUI)
	<p>kerana plasma darah masih boleh dikesan pada produk akhir walaupun telah melalui proses perubahan kimia.</p> <p>b. Penggunaan plasma darah dalam makanan dan minuman tidak sampai ke tahap mendesak atau darurat.</p> <p>Berdasarkan kaedah fiqh yang dibincangkan, jelas bahawa makanan yang mengandungi plasma darah hanya boleh dimakan atau dimanfaatkan ketika berada dalam keadaan benar-benar darurat sahaja namun tidak boleh sewenang-nya diamalkan. Penggunaan plasma darah dalam produk makanan pada masa kini tidak mencapai tahap yang boleh dianggap sebagai darurat.</p> <p>c) Masih terdapat alternatif daripada sumber protein selain plasma darah. Sumber protein dalam makanan boleh diganti daripada sumber lain seperti gelatin halal dan protein tambahan.</p> <p><i>(Jawatankuasa Muzakarah Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-117 yang bersidang pada 25 hingga 29 Ogos 2020)</i></p>	<p>(pemutaran kecepatan tinggi) sampel darah segar, dimana sel-sel darah menetap di bagian bawah karena lebih berat, sedangkan plasma darah di lapisan atas. Plasma merupakan unsur darah, dan bagian tersendiri dari darah yang sifat-sifatnya; warna, bau dan rasa berbeda dengan darah.</p> <p>Ketentuan Hukum:</p> <ol style="list-style-type: none"> 3. Pada dasarnya darah adalah najis, karenanya haram dipergunakan sebagai bahan obat dan produk lainnya. 4. Plasma darah sebagai mana yang dimaksud pada poin dua di ketentuan umum di atas hukumnya suci dan boleh dimanfaatkan dengan ketentuan: <ol style="list-style-type: none"> a. hanya untuk bahan obat; b. tidak berasal dari darah manusia; c. berasal dari darah hewan halal. <p><i>(Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 45 Tahun 2018 Tentang Penggunaan Plasma Darah Untuk Bahan Obat)</i></p>
Hukum Menggunakan	Keputusan:	Ketentuan Hukum:

Isu	Fatwa Malaysia	Fatwa Indonesia (MUI)
<p>Bakteria Dalam Makanan</p>	<p>Penggunaan bakteria kultur yang dipencilkan daripada sebarang najis sebagai agen pemangkin dalam yogurt adalah harus dengan syarat telah melalui proses pengasingan dan penyucian yang sejajar dengan hukum syarak kerana bakteria yang terdapat di dalam najis bayi adalah <i>mutanajjis</i>.</p> <p><i>(Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-62 yang bersidang pada 16 Mac 2004 mengenai Hukum Menggunakan Bakteria Yang Diambil Daripada Najis Bayi Sebagai Agen Pemangkin Dalam Yogurt.)</i></p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mikroba pada dasarnya halal selama tidak membahayakan dan tidak terkena barang najis. 2. Mikroba yang tumbuh pada media pertumbuhan yang suci hukumnya halal. 3. Mikroba yang tumbuh pada media pertumbuhan yang najis, apabila dapat dipisahkan antara mikroba dan mediana maka hukumnya halal setelah disucikan. 4. Produk mikrobial dari mikroba yang tumbuh pada media pertumbuhan yang suci hukumnya halal. 5. Produk mikrobial dari mikroba yang tumbuh pada media pertumbuhan yang najis, apabila dapat dipisahkan antara mikroba dan mediana maka hukumnya halal setelah disucikan. 6. Mikroba dan produk mikrobial dari mikroba yang memanfaatkan unsur babi sebagai media pertumbuhan hukumnya haram. 7. Mikroba dan produk mikrobial dari mikroba yang tumbuh pada media pertumbuhan yang terkena najis kemudian disucikan secara syar'i (tathir syar'an), yakni melalui produksi dengan komponen air mutlaq minimal dua qullah [setara dengan 270 liter]) hukumnya halal.

Isu	Fatwa Malaysia	Fatwa Indonesia (MUI)
		<p><i>(Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 01 Tahun 2010 terhadap Penggunaan Mikroba dan Produk Mikrobial dalam Produk Pangan)</i></p>

PERBINCANGAN

Dalam aspek pengurusan fatwa, Malaysia dan Indonesia memiliki perbezaan dari sudut punca kuasa. Hasil penelitian, didapati pengurusan fatwa di Malaysia adalah unik kerana setiap negeri yang berada di Malaysia mempunyai kuasa tersendiri dalam menguatkuasa fatwa di negeri masing-masing. Perlembagaan Persekutuan (2009) dalam Jadual ke 9, Senarai 2 telah memberi kuasa kepada negeri-negeri untuk mentadbir hal ehwal Islam. Ia selaras dengan kuasa ketua agama yang memperuntukkan Sultan sebagai kuasa tertinggi dalam hal ehwal Islam di negeri yang beraja dan Yang di Pertuan Agong bagi negeri yang tidak beraja. Manakala di Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang berautoriti mengeluarkan fatwa di bidang keagamaan, secara khusus di bidang hukum Islam, mewakili Pemerintah Indonesia.

Fatwa di Malaysia dan Indonesia juga memiliki kedudukan yang penting dalam sistem perundangan halal. Fatwa menjadi antara rujukan utama dalam memastikan aspek kehalalan sesuatu produk makanan dan minuman. Dalam konteks Malaysia, fatwa dimasukkan sebagai rujukan bagi setiap produk yang dipersijilkan halal. Bahkan, terdapat klausa khas dalam Standard dan Manual yang menyatakan bahawa hukum syarak dan fatwa hendaklah dipatuhi. Selain itu, menerusi enakmen pentadbiran undang-undang Islam negeri, fatwa didefinisikan sebagai apa-apa ketetapan hukum yang disahkan oleh pihak berkuasa agama Islam, iaitu yang disyorkan oleh Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan atau dikeluarkan oleh Jawatankuasa Fatwa Negeri-Negeri (PPDTH 2011(Pindaan) 2012). Walaupun pada asalnya fatwa bersifat tidak mengikat, tetapi ia menjadi sebaliknya

apabila pemerintah mengambil ketetapan bahawa fatwa yang telah diputuskan tersebut menjadi undang-undang yang dikuatkuasakan. Manakala di Indonesia, fatwa MUI merupakan perangkat aturan kehidupan masyarakat yang bersifat tidak mengikat dan tidak ada paksaan secara hukum bagi masyarakat untuk mematuhi ketentuan fatwa tersebut. Namun begitu, dalam aspek halal, penggunaan logo halal hanya akan diberikan jika perusahaan terbukti memiliki produk yang halal yang dibuktikan dengan telah memiliki sijil halal yang dikeluarkan oleh MUI. Oleh itu, di sini dapat dikatakan bahawa fatwa MUI tetap berperanan dalam perundangan halal di Indonesia.

Dalam aspek persamaan, menerusi analisis yang dibuat terhadap lima keputusan fatwa dalam produk makanan dan minuman, empat fatwa didapati memiliki persamaan dari sudut keputusan hukum. Isu tersebut adalah mengenai hukum bahan pewarna cochineal (harus), hukum meminum kopi luwak (harus), hukum plasma darah dalam makanan dan minuman (haram) dan hukum menggunakan bakteria dalam makanan (harus, jika tidak memudaratkan). Bagaimanapun, dari sudut penghujahan dan pendalilan, fatwa MUI didapati lebih terperinci dan lengkap, berbanding pandangan fatwa oleh Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia. Penghujahan yang lengkap dapat membantu masyarakat Islam memahami dengan lebih mendalam asas penghujah tersebut.

Manakala dari sudut perbezaan, hanya satu fatwa yang didapati berbeza, iaitu berkaitan isu alkohol dalam makanan, minuman, pewangi dan ubat-ubatan. Meskipun keputusan hukum yang diberikan terhadap penggunaan alkohol adalah haram, tetapi kadar alkohol yang dibenarkan tidak selaras. Misalnya, fatwa di Malaysia menetapkan bahawa minuman ringan yang diproses/dibuat bukan dengan tujuan untuk menghasilkan arak dan mempunyai alkohol di bawah aras 1% v/v adalah harus (boleh) diminum. Berlainan dengan fatwa MUI yang menetapkan kadar alkohol kurang dari 0.5%. Manakala dalam isu makanan atau minuman yang mengandungi alkohol secara semulajadi seperti buah-buahan, kacang atau bijirin

serta perahannya, atau alkohol yang terkandung itu terjadi secara sampingan semasa proses pembuatan makanan atau minuman adalah tidak najis dan harus (boleh) dimakan/diminum. Ini berbeza dengan fatwa MUI yang menetapkan kadar alkohol minima sebanyak 0.5%.

KESIMPULAN

Sebagai kesimpulan, dapat dikatakan bahawa fatwa memainkan peranan yang amat besar dalam memastikan kehalalan sesuatu produk makanan dan minuman yang dipersijilkan halal di Malaysia dan Indonesia. Walaupun secara dasarnya hukum fatwa tidak mengikat dari sudut perundangan, namun umat Islam tetap memberikan keyakinan mereka terhadap setiap keputusan fatwa yang dikeluarkan. Dalam hal ini, meskipun terdapat sedikit perbezaan fatwa di antara kedua-dua buah negara, obligasi pematuhan fatwa adalah mengikut keputusan yang diputuskan oleh negara masing-masing. Ini berbetulan dengan konsep Usul Fiqh yang menetapkan bahawa keputusan fatwa oleh seseorang Mufti tidak membatalkan fatwa yang dikeluarkan oleh Mufti yang lain. Perbezaan fatwa juga berkait rapat dengan data sains yang dikemukakan oleh para saintis atau pengkaji kepada pihak berautoriti fatwa di setiap negara.

PENGHARGAAN

Artikel ini merupakan sebahagian hasil kajian di bawah tajuk “Pembinaan Glosari Baharu Istilah Haiwan Halal Haram Berasaskan Karya Ulama Alam Melayu Melalui Pendekatan Analisis Tekstual Dan Zoologi” yang dibiayai oleh Geran Penyelidikan USIM, Pusat Pengurusan Penyelidikan dan Inovasi USIM di bawah kod penyelidikan: (PPPI/FSU/0122/USIM/15622).

RUJUKAN

- Abdul Karim Zaydan. (2001). Usul al-Dakwah. Beyrut. Muassasah al-Risalah.
- Akta Pentadbiran Undang-undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) (1993).

- Al-Hukmiy, Ali bin Abbas. (2001). *Usul al-Futya wa Tatbiq Ahkam al-Syariyyah fi Bilad Ghair Muslimin*. Beirut. Muassasah al-Rayyan.
- Al-Nawawi, Abu Zakaria Muhy al-Din Bin Sharf al-Nawawi. (1996). *al-Majmu' Sharh al-Muhazzab*, Beirut, Dar al-Fikr.
- Al-Qarafiy. Shihabuddin Ahmad bin Idris. (2001). *Kitab al-Furuq*. Al-Kaherah. Dar al-Salam.
- Bernama. (2023, Mac 23). Industri halal Malaysia diunjur berkembang kepada RM500.4 bilion.
Harian Metro.
<https://www.hmetro.com.my/bisnes/2023/03/948961/industri-halal-malaysia-diunjur-berkembang-kepada-rm5004-bilion> .
- Enakmen Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan. (1994). Dlm.
<http://www.jksm.gov.my/index.php/awam/undang-undang-syariah> .
- Enakmen Mufti Dan Fatwa (Kedah Darul Aman) 2008. Dlm.
http://www2.esyariah.gov.my/esyariah/mal/portalv1/enakmen2011/State_Enact_Upd.nsf/f831ccddd195843f48256fc600141e84/3416fa4b608b11794825752b0030c8cf?OpenDocument .
- Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Johor. (2003). Dlm.
<http://www.jksm.gov.my/index.php/awam/undang-undang-syariah> .
- _____, Pentadbiran Agama Islam. (2006). Perlis dlm.
<http://www.jksm.gov.my/index.php/awam/undang-undang-syariah> .
- Farah Mohd Shahwahid et al., (2015). *Peranan Agensi Kerajaan Dalam Mengurus Industri Halal di Malaysia*. World-AR 2015. Ar-Rahim Hall. 9-10 Disember 2015. YARSI Universiti. Jakarta. Indonesia.
- Habibaty, D. M. (2018). Peranan Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia-Terhadap Hukum Positif Indonesia. *Jurnal Legislasi Indonesia*, 14(4), 447-453.
- Hamzah, M. M. (2017). Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus

- Transformasi Sosial Budaya di Indonesia. *Millah: Journal of Religious Studies*, 127-154.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Syams al-Din Abi Bakr Abdillah Muhammad Bin Abi Bakr. (1996).
- I'lam al-Muwaqi'in an Rabb al-Alamin, Beyrut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn Hamdan, Ahmad bin Hamdan. 1397H. Sifat al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti. Beyrut. Al-Maktab al-Islami.
- Index Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Diakses daripada css.islamwasathiyah.com/fatwa.php.
- Jabatan Perangkaan Malaysia (2023). Banci Malaysia 2020. <https://www.mycensus.gov.my/index.php/ms/>.
- Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika – Majelis Ulama Indonesia Sumatera Utara [LPPOM MUI SUMUT] (2023). *Sejarah LPPOM MUI*. <https://halalsumut.org/sejarah-lppom-mui/#>.
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid. (2010). Transformasi Fikah Semasa. Selangor. PTS Islamika Sdn Bhd.
- Majma' al-Lughah al-Arabiyyah. (2004). Al-Mu'jam al-Wasit. Al-Kaherah. Maktabah al-Shuruk al-Dauliyyah.
- Moh Khoeron. (2022). *Bagaimana Sinergi BPJPH, LPH, dan MUI dalam Sertifikasi Halal? Ini Penjelasan Kemenag*. Kementerian Agama Republik Indonesia. <https://www.kemenag.go.id/pers-rilis/bagaimana-sinergi-bpjph-lph-dan-mui-dalam-sertifikasi-halal-ini-penjelasan-kemenag-t5j3dq>.
- Mohammad Daud Ali . (1998). Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata hukum Islam di Indonesia Edisi Keenam. Jakarta.
- Mohd Yusof Abdul Rahman. (2012). Akta Perihal Dagangan 2011 Berkuatkuasa 1 Januari 2012.
- Mohd. Mohadis Yasin. (2007). Pengurusan dan Penyelrasan Fatwa: Palaksanaan dan Cabaran di Malaysia. Dlm. Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa, Bil.1 (2007). Nilai. INFAD, USIM.

- Monavia Ayu Rizaty. (2023). "Mayoritas Penduduk Indonesia Beragama Islam pada 2022".Data Indonesia. Id. <https://dataindonesia.id/varia/detail/mayoritas-penduduk-indonesia-beragama-islam-pada-2022>.
- MS 1500. (2019). Makanan Halal:– Garis Panduan Umum (Semakan ketiga).
- Mustafa Ab Rahman. (2006). Manhaj Fatwa Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan. Dlm Seminar Manhaj Pengeluaran Fatwa Peringkat Kebangsaan, 5-6 Disember 2006, Hotel Nikko, Kuala Lumpur. INFAD dan MAIWP.
- Muzakarah Khas Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia yang bersidang pada 17 Julai (2013).
- Nasih, A. M. (2013). Lembaga Fatwa Keagamaan di Indonesia (Telaah Atas Lembaga Majlis Tarjih dan Lajnah Bathsul Masail). *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah*, 5(1).
- Othman Ishak. (1981). Fatwa dalam Perundangan Islam. Kuala Lumpur. Penerbit Fajar Bakti Sdn Bhd.
- Pelu, I. E. A. S., & Tarantang, J. (2020). Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam Di Indonesia. *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 14(2), 307-316.
- Peraturan MKI. 1981. Perkara 1. Kuala Lumpur. Jabatan Percetakan Negara.
- Perintah Perihal Dagangan (Takrif Halal 2011(Pindaan) 2012). Jabatan Peguam Negara.
- Reza Pahlevi (2022). Konsumsi Produk Halal Tiap Sektor Indonesia Diproyeksikan Meningkat pada 2025. <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2022/03/15/konsumsi-produk-halal-tiap-sektor-indonesia-diproyeksikan-meningkat-pada-2025>
- Saiyad Nizamuddin Ahmad. (2006). Fatwas on Condemnation: Islam and the Limits of Dissent. Kuala Lumpur. ISTAC.

Shaltut, Mahmood Shaltut. (1991). *al-Fatawa*, al-Qaherah, Dar al-Shuruk.

Sidqi, I., & Witro, D. (2020). Kedudukan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Perspektif Hukum Islam dan Nasional: Studi Implikasi Fatwa Terhadap Masyarakat. *Nizham: Jurnal Studi Keislaman*, 8(01), 20-31.

IFSA 2013 AND SHARIAH CONTRACTS: AN ANALYSIS

Abdullaah Jalil¹, Suraiya Osman²

¹Faculty of Economics and Muamalat, Universiti Sains Islam
Malaysia (USIM). abdullaah@usim.edu.my

²Faculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)



Governing Law of Malaysian Islamic Banking Industry

Being Islamic does not mean that Islamic Banking Institutions (IBIs) are not subject to the Malaysian civil laws. Malaysian Islamic banking industry is governed by two sets of law namely Islamic law and civil law. Furthermore, the governing law of Malaysian Islamic banking industry could be categorised into two types namely, (i) regulatory or enabling laws and (ii) transactional laws (Hassan et al., 2017).

Table 1: The Governing Law of Malaysian Islamic Banking Industry

Legislation for Islamic Banking in Malaysia	
Regulatory or Enabling Laws	Transactional Laws
Central Bank of Malaysia 2009	National Land Code 1965
Islamic Financial Services Act	Contracts Act 1950

¹ Correspondent author: Dr. Abdullaah Jalil is a senior lecturer at the Faculty of Economics and Muamalat, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia. Email: abdullaah@usim.edu.my.

2013		Hire-Purchase Act 1967
Financial Services Act 2013		Companies Act 2016
Development	Financial	Stamp Duty Act 1949
Institutions Act 2002		Real Property Gains Tax Act 1976
Government Funding Act 1983		Anti-Money Laundering, Anti-Terrorism Financing and Proceeds of Unlawful Activities Act 2001
		Rules of Court 2012

Source: (Hassan et al., 2017)

In the case of *Bank Kerjasama Rakyat Malaysia Bhd v. Emcee Corporation Sdn Bhd* [2003] , Abdul Hamid Mohamad JC stated:

“The facility given by the appellant to the respondent was an Islamic banking facility. But that did not mean that the law applicable in this application was different from the law applicable if the facility was given under conventional banking. The charge was a charge under the National Land Code. The remedy available and sought was a remedy provided by the National Land Code.”

In the case of *Maybank Islamic Berhad v. M-10 Builders Sdn & Anor*, Civil Appeal No. W-02(MUA)(W)-1595-09/2014, Rohana Yusuf JCA stated:

“The English court had also applied English Laws to enforce a Murabahah contract.”

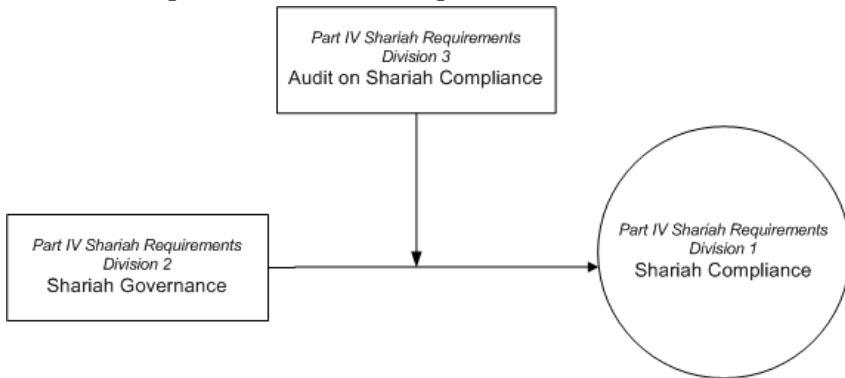
Therefore, IBIs must ensure their compliance to Shariah principles and codified law such as IFSA 2013, Contracts Act 1950 and National Land Code 1965 (Hassan et al., 2017). Hence, Shariah compliance and legal compliance run in parallel for IBIs. “The Shariah legal framework operated in two ways, some of the laws were newly enacted and the others were modifications of the current laws”(Markom & Ismail, 2009). The need to harmonise between Shariah and legal compliances within the Malaysian Islamic judicial system has brought several challenges for the development of Islamic banking industry.

IFSA 2013

Islamic Financial Services Act (IFSA) 2013 is regarded as major revision in the legal infrastructure pertaining to Islamic banking and finance in Malaysia since 1983 (Lahsasna, 2014). With the introduction of IFSA 2013, IFIs are operating under the condition where Shariah compliance is greatly and seriously emphasised. IFSA 2013 accentuates Shariah compliance as one of its main regulatory component (Idris, 2015). Section 6 of IFSA 2013 clearly states: “the principal regulatory objectives of this Act are to promote financial stability and compliance with Shariah.”

In the IFSA 2013, the three main Shariah requirements are: (i) Shariah compliance, (ii) Shariah governance and (iii) Audit on Shariah compliance. IFSA 2013 has also allowed for the introduction of a contract-based regulatory framework for the Malaysian Islamic finance industry (BNM, 2012).

Figure 1: The theoretical framework encompassing the three components of Shariah requirements of IFSA 2013



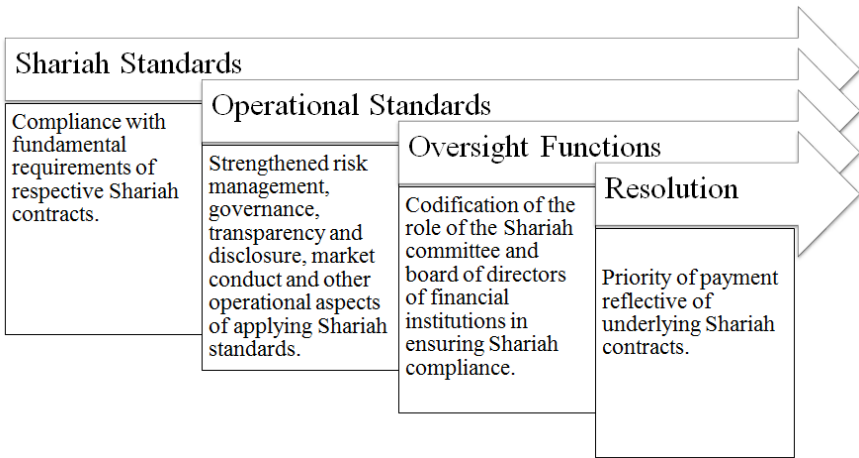
Source: Researcher’s Own

Yussof (2013) analysed the impact of the IFSA 2013 from the Shariah compliance and governance perspective to examine whether IFSA 2013 has overcome the constraints or limitations of the Shariah Governance Framework (SGF). Hassan (2014) states that IFSA 2013 is an immense and laudable effort towards promoting and advancing Malaysia as the hub of Islamic financing. However, there are several

provisions of the said Act that may benefit from further clarification or elaboration in the interest of clarity and consequentially the effectiveness of IFSA 2013.

The foundation of end-to-end Shariah compliance and governance has been further strengthened by IFSA 2013. IFSA 2013 provides the Malaysian Islamic finance industry a comprehensive legal framework that reflects the specificities of the various types of Shariah financial contracts. It also substantiates the effectiveness and enforceability of Islamic contracts in the offering of Islamic financial products and services (BNM, 2012).

Figure 2: End-to-end Shariah compliance under the Islamic Financial Services Act (IFSA) 2013



Source: : BNM (2012) - Financial Stability and Payment Systems Report 2012

The Act clearly defines assets and liabilities in Islamic banking business based on the underlying contractual features. On the asset side, the scope of financing activities draws on the distinctive features of Islamic contracts to include equity and partnership financing contracts such as *mushārahah mutanāqishah*, lease-based financing contracts such as *ijārah muntahiyah bi al-tamlīk*, and fee-based activities under *wakālah* contracts (BNM, 2012). On the

liability side, the use of principal-guaranteed Shariah contracts such as *qard*, *wadī'ah* and *tawarruq* in deposit-taking is clearly distinguished from principal non-guaranteed Shariah contracts for investment such as *muḍārabah* and *wakālah*. See the following table for illustration.

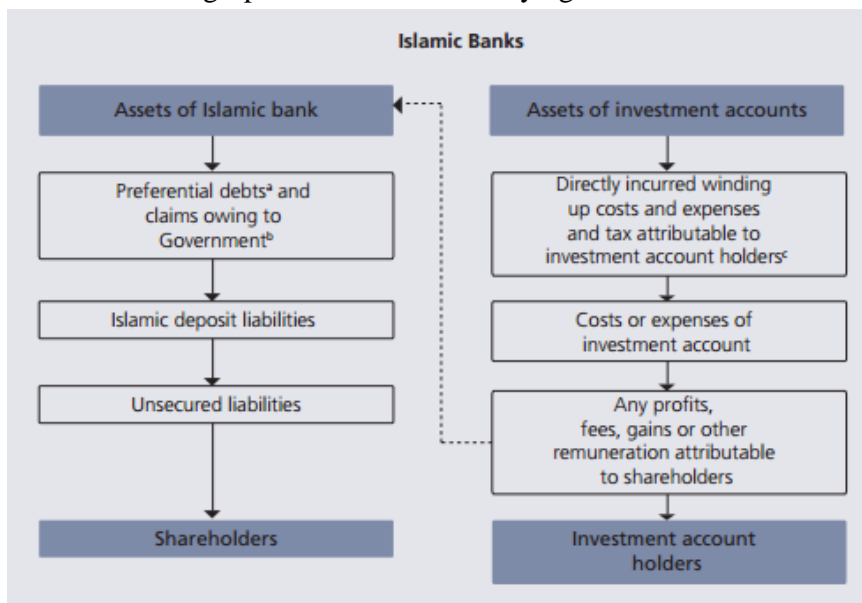
Table 2: Shariah contracts applied in Islamic financial business

Assets		Liabilities		
Shariah contracts	Sales Based	Islamic	Deposits	
	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Murābaḥah</i> • <i>Istiṣnā'</i> • <i>Ijārah</i> • <i>Tawarruq</i> 	(Principal-Guaranteed Contracts)		
	Equity Based	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Wadī'ah</i> • <i>Qard</i> • <i>Tawarruq</i> 		
	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Muḍārabah</i> • <i>Mushārah</i> 	Investment Accounts	Principal Non-Guaranteed Contracts)	
	Fee Based	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Muḍārabah</i> • <i>Mushārah</i> 		
	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Wakālah</i> • <i>Kafālah</i> • <i>Rahn</i> 	Investment Accounts (Other)		
		<ul style="list-style-type: none"> • <i>Wakālah</i> 		

Source: : BNM (2012) - Financial Stability and Payment Systems Report 2012

IFSA 2013 also brings the legal framework for the resolution of Islamic financial institutions in line with distinctive elements of the relevant Islamic contracts. Assets that are managed by Islamic banks on behalf of investors are legally ring-fenced from the assets of Islamic banks to reflect the prohibition of any co-mingling of profits and losses attributed to the investment account with other funds. In the event of the resolution of an Islamic financial institution, payments to Islamic depositors are prioritised in a manner that is consistent with the guaranteed nature of contracts employed in Islamic deposit products. See the below figure.

Figure 3: Priority of payment - on Malaysian Islamic banks in the case of winding-up - reflective of underlying Shariah contracts



Source: BNM (2012) - Financial Stability and Payment Systems Report 2012

BNM's Policy Documents on Shariah Contracts

Islamic Financial Services Act (IFSA) 2013 provides BNM the authority to specify Shariah standards for key Islamic contracts in consultation with the Bank's Shariah Advisory Council. The Shariah policy documents are expected to define essential features of the underlying Shariah principles that are adopted by Islamic financial institutions, while enhancing certainty and public confidence in Islamic financial transactions. The introduction of BNM's Shariah Standards for specific contracts could ensure end-to-end Shariah compliance with Shariah and promote harmonization of Shariah interpretation domestically and globally (Singh, 2016).

The Shariah contract-based regulatory policy document consists of two components, namely the Shariah and the operational requirements. The Shariah requirements highlight the salient features

and essential conditions of a specific contract. The latter outlines the core principles underpinning good governance and oversight, proper product structuring, effective risk management, sound financial disclosure and fair business and market conduct. The operational requirements aim to complement and promote sound application of Shariah principles (BNM, 2015). Until now, BNM has issued 15 Shariah parameters with the operational requirements and only a few of them are still in status of exposure draft. Refer the table below for details.

Table 3: Compendium of BNM's Policy Documents on Shariah Contract

No.	Shariah Contract	Date of Issuance
1	<i>Murābahah</i>	23/12/2013
2	<i>Muḍārabah</i>	20/04/2015
3	<i>Musyārahah</i>	20/04/2015
4	<i>Tawarruq</i>	17/11/2015
5	<i>Istiṣnā'</i>	23/12/2015
6	<i>Qarḍ</i>	03/08/2016
7	<i>Wakālah</i>	24/06/2016
8	<i>Wadī'ah</i>	03/08/2016
9	<i>Hibah</i>	03/08/2016
10	<i>Ijārah</i>	19/08/2016
11	<i>Wa'd</i>	02/02/2017
12	<i>Kafālah</i>	13/04/2017

No.	Shariah Contract	Date of Issuance
13	<i>Bay' al-Şarf</i>	11/04/2018
14	<i>Rahn</i>	18/07/2018

Source: BNM's Website

Shariah policy documents are expected to increase the Shariah contracts certainty and reduce the argument of SNC made towards the Shariah contract before the civil courts. With these developments that took place in the Malaysian legal structure, Trakic (2013) suggested Malaysian law as the law of reference for parties in international Islamic contracts and Malaysian courts as the forum for settlement disputes in Islamic finance. His research found that Shariah issues brought up before Malaysian civil courts would be duly adjudicated and enforced compared to the secular UK courts. This is due to fact that the civil court is legally required to refer the Islamic finance issues to the SAC of BNM for them to be ascertained. This model for adjudication of Shariah issues in Islamic financial contracts is very effective and can be successfully exported to other countries wishing to introduce or develop Islamic finance (Trakic, 2013).

Conclusion

Through IFSA 2013, Malaysian government has developed a Shariah contract-based regulatory framework. This effort aims to address the inconsistencies in the use of Islamic contracts by the various Islamic financial institutions. The Shariah contract-based regulatory framework is intended to promote transparency and consistency of Shariah contract application which would enhance the contracts' certainty and strengthen Shariah compliance by IFIs (BNM, 2015). The introduction of IFSA 2013 offers a new dimension to the regulatory framework for Islamic finance as it accords greater prominence to the Shariah contracts in Islamic finance transactions.

References

- Bank Kerjasama Rakyat Malaysia Vhd v Emcee Corporation Sdn Bhd, (2003).
- BNM. 2012. "Financial Stability and Payment Systems Report". http://www.bnm.gov.my/files/publication/fsps/en/2012/cp02_003_box.pdf
- BNM. 2015. Musyarakah. In.
- Hassan, A. 2014. "Shariah Compliance under Islamic Financial Services Acts 2013 and Its Challenges" Kuala Lumpur Islamic Finance Forum (KLIFF 2014): Muzakarah Penasihat Syariah Kewangan Islam kali ke-9, Hotel Istana, Kuala Lumpur.
- Hassan, R., Othman, A. A., & Mokhtar, N. 2017. "Islamic Banking in Malaysia": *Cases and Commentaries*. CLJ Publication.
- Idris, R. M. (2015). "Integrating Shariah Compliance in Governance Shariah Leaders Education Programme", Sasana Kijang.
- Lahsasna, A. 2014. "Moving the financial industry to the next level of Shariah compliance.<http://www.inceif.org/researchbulletin/movingfinancialindustrynextlevelshariahcompliance/>
- Markom, R., & Ismail, N. 2009. "The Development of Islamic Banking Laws in Malaysia": An Overview. *Jurnal Undang-undang*. <http://www.ukm.my/juum/JUUM%202009/THE%20DEVELOPMENT%20OF%20ISLAMIC%20BANKING%20LAWS%20IN%20MALAYSIA,%20AN%20OVERVIEW.pdf>
- Singh, H. 2016. "Shariah standards guide to help you come up to speed on Islamic finance". *Malaysian Reserve*.
- Trakic, A. 2013. "The adjudication of Shari'ah issues in Islamic financial contracts": Is Malaysian Islamic finance litigation a solution? *Humanomics*, 29(4), 260-275.
- Yussof, S. A. 2013. "The Islamic Financial Services", Model Framework for Shariah-compliance and Stability. *Islamic and Civilisational Renewal*, 4(3).

DALIL URUF SEBAGAI RUJUKAN HUKUM ISU SEMASA DAN PERUNDANGAN ISLAM: KAJIAN ANALISA DI MALAYSIA

*** Mualimin Mochammad Sahid¹, Nisar Mohammad Ahmad¹, Zainal Abidin Hajib², Mahmoud Mohamed Ali Mahmoud Edris¹**

¹Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Nilai 71800, Negeri Sembilan

²Fakulti Pengajian Bahasa Utama, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Nilai 71800, Negeri Sembilan

* (Corresponding author's email): mualimin.sahid@usim.edu.my



PENGENALAN

Uruf atau Adat telah diterima oleh majoriti ulama sebagai satu sumber hukum pengambilan Syarak dan menjadi rujukan hukum isu-isu yang tiada dalilnya di dalam Al-Qur'an mahupun Sunnah. Kepentingan dan kedudukan Uruf tidak dinafikan dalam menjadikan hukum Syariat Islam terus kekal relevan sepanjang zaman dan di manapun sahaja berkat kewujudan sumber-sumber hukum seperti Uruf ini. Justeru, ia juga amat penting dan memainkan

peranan proses pengambilan hukum dalam perundangan Islam di banyak negara termasuk Malaysia.

Dalil uruf merujuk kepada bukti atau hujah yang diperolehi dari amalan dan praktik-praktik yang menjadi adat atau kebiasaan dalam masyarakat Muslim. Dalam perundangan Islam, konsep dalil uruf memainkan peranan penting sebagai salah satu sumber hukum Syarak diantara sumber-sumber utama lain seperti Al-Quran, As-Sunnah, Ijmak (*konsensus*), dan Qiyas (*analogi*). (Al-Zuhaili, 2006)

Secara ringkasnya, kepentingan dalil Uruf atau Adat dalam perundangan Islam adalah seperti berikut:

1. *Merujuk dan menggunakan Uruf sebagai sumber hukum dapat menyelesaikan isu-isu kontemporari yang tidak terhad dan terus berkembang.*

Islam sebagai agama yang universal dan abadi mesti dapat memberikan panduan untuk mengatasi isu-isu baru dan kontemporari. Dalil uruf membolehkan masyarakat Islam menyesuaikan hukum dan praktik dengan keperluan semasa tanpa mengabaikan prinsip-prinsip asas agama. Hal ini demikian kerana Uruf atau Adat yang diterima sebagai sumber hukum adalah yang mengandungi kemudahan dan kebaikan (*maslahat*) bagi manusia dan tidak bercanggah dengan dalil-dalil Syarak lainnya.

2. *Uruf mempunyai kepentingan dalam mengisi ruang kosong hukum.*

Di dalam beberapa situasi dan kes tertentu, Tidak dapat dijumpai dalil dan rujukan dalam al-Quran atau Sunnah bagi hukum, khasnya isu-isu baharu. Kedua sumber hukum ini mungkin tidak memberikan panduan yang jelas tentang sesuatu isu. Justeru, dalam situasi seperti ini, dalil uruf boleh digunakan untuk mengisi kekosongan (ketiadaan) hukum atau nas (dalil) tersebut dengan merujuk kepada amalan-amalan dan kebiasaan (uruf atau adat) umat Muslim dalam masyarakat.

3. *Dalil dan sumber hukum Uruf dapat mengukuhkan hukum yang berlaku.*

Dalil uruf dapat digunakan untuk mengesahkan hukum-hukum tradisional yang telah diamalkan oleh masyarakat Muslim selama berabad-abad lamanya. Ini memberikan kesahan (*syar'iyah*) dan keabsahan kepada hukum-hukum tersebut serta membantu menjaga konsistensi dalam pelaksanaan hukum. Syarak meraikan amalan dan kebiasaan masyarakat dalam berinteraksi (*muamalah*) dengan sesama manusia dalam kehidupan di dunia. Dalam Islam, menerima amalan dan kebiasaan masyarakat yang mengandungi kebaikan adalah satu kebaikan tersendiri dan merupakan matlamat hukum Syarak itu sendiri. Oleh itu, menerima dan menggunapakai uruf atau adat sebagai panduan hukum adalah bertepatan dengan kehendak Allah SWT bagi kebaikan hamba-hambaNya.

4. *Menerima Uruf sebagai sumber rujukan hukum adalah sama dengan menghormati budaya tempatan.*

Islam dihayati oleh pelbagai masyarakat dengan budaya yang berbeza. Dalil uruf memungkinkan untuk memasukkan unsur-unsur budaya tempatan ke dalam praktik-praktik keagamaan asalkan tidak bercanggah dengan prinsip-prinsip asas Islam. Selagi mana amalan uruf atau adat kebiasaan yang berlaku di sebuah masyarakat membawa kebaikan dan kemudahan, serta tidak bercanggah dengan Syarak, ia diterima dan harus diamalkan. Kerana dalam Islam Allah SWT menghendaki kemudahan dan bukan kesukaran kepada hamba-Nya, seperti dalam firman-Nya: “Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu” (Surah Al-Baqarah: 185)

5. *Merujuk dalil Uruf dapat memperteguh kesepaduan dan memahami aspek sosial serta konstektual.*

Praktik-praktik uruf yang diamalkan oleh masyarakat Muslim dalam kawasan tertentu dapat membantu memperkukuhkan kesepaduan sosial dalam masyarakat tersebut. Ini membolehkan masyarakat berinteraksi berdasarkan norma-

norma yang telah lama ada. Dalil uruf juga dapat membantu perundangan Islam dalam memahami konteks sosial dan budaya di mana hukum-hukum diterapkan. Ini penting untuk memastikan hukum-hukum tersebut relevan dan efektif dalam menangani masalah yang berlaku di kalangan masyarakat.

6. *Dalil Uruf mengandungi pemeliharaan keadilan dan keanjalan dalam mengambil hukum.*

Dalil uruf boleh digunakan untuk menentukan keputusan hukum yang adil berdasarkan amalan dan norma-norma yang telah sebatu dalam masyarakat. Ini bagi memastikan bahawa keputusan hukum yang diambil akan mempertimbangkan realiti dan keperluan masyarakat. Merujuk dalil Uruf sebagai sumber hukum juga bererti menonjolkan ciri-ciri keanjalan hukum Syarak dalam menafsirkan dan melaksanakan hukum-hukum Islam.

Ringkasnya, Uruf atau Adat mempunyai kedudukan yang penting dalam perundangan Islam kerana ia bertepatan dengan tujuan Syarak bagi memberikan kemudahan kepada manusia dan memberikan ruang untuk penyesuaian dalam situasi-situasi tertentu yang memerlukan penjelasan hukumnya berdasarkan hukum Syarak.

Namun, perlu dipastikan bahawa dalil uruf yang digunakan adalah selaras dengan prinsip-prinsip asas Islam dan tidak bertentangan dengan hukum-hukum yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah, serta sumber-sumber hukum Islam lainnya. (Sahid et al., 2021)

Definisi Uruf, Perbezaan Dengan Adat Dan Syarat Pengambiliraan Sebagai Rujuk Hukum

Uruf atau Adat merujuk kepada amalan-amalan, tradisi, adat istiadat, dan norma-norma sosial yang diamalkan dalam masyarakat. Ia adalah suatu bentuk budaya sosial yang membentuk cara masyarakat berinteraksi, berkomunikasi, dan menjalani kehidupan sehari-hari.

Istilah *Uruf* sering digunakan dalam konteks hukum Islam untuk merujuk kepada bukti-bukti atau hujah-hujah yang diperoleh dari amalan-amalan biasa dalam masyarakat Muslim. *Uruf* berfungsi sebagai sumber hukum tambahan dalam perundangan Islam.

Secara ringkasnya, *Uruf* merujuk kepada amalan-amalan tradisional yang merangkumi amalan-amalan sosial, budaya, dan agama yang telah diwarisi dari generasi ke generasi. Sebagai contoh amalan dalam perkahwinan, upacara kematian, ibadah, dan sebagainya. *Uruf* juga dikaitkan dengan norma-norma sosial yang mengatur tingkah laku dan interaksi dalam masyarakat serta berkaitan dengan adab, etika, dan tatacara serta tradisi. (Mualimin Mochammad Sahid, 2011)

Para ulama tidak membezakan di antara istilah *Uruf* dan *Adat*. Walaubagaimanapun, terdapat sebahagian ulama yang berpendapat bahawa *Adat* dan tradisi adalah komponen penting dalam *uruf*. Ini melibatkan cara berpakaian, cara bercakap, dan amalan-amalan yang khas untuk sesuatu kumpulan atau masyarakat.

Bagi golongan yang membezakan maksud kedua-dua istilah (*Uruf* dan *Adat*) ini, *Uruf* dan *Adat* mempunyai beberapa perbezaan seperti berikut:

Uruf merujuk kepada amalan-amalan, tradisi, dan norma-norma sosial yang diamalkan dalam masyarakat. Ia berkaitan dengan cara masyarakat berinteraksi, berkomunikasi, dan menjalani kehidupan sehari-hari. *Uruf* adalah bentuk amalan dan praktik-praktik yang berkembang dalam masyarakat. Dalam konteks perundangan Islam, dalil *Uruf* merujuk kepada bukti-bukti atau hujah-hujah yang diperoleh dari amalan-amalan biasa dalam masyarakat Muslim, dan ini boleh digunakan sebagai sumber hukum tambahan. (Mochammad Sahid et al., 2020)

Adapun *Adat*, ia merujuk kepada norma-norma sosial dan amalan-amalan yang telah diwarisi dari generasi ke generasi dalam masyarakat. *Adat* melibatkan aspek-aspek budaya, sosial, dan agama yang membentuk cara hidup masyarakat. *Adat* boleh merangkumi cara berpakaian, upacara keagamaan, perkahwinan, dan amalan-amalan

lain yang diwarisi dari leluhur. Dalam beberapa budaya masyarakat tertentu, adat istiadat adalah istilah yang digunakan untuk merujuk kepada tradisi-tradisi dan norma-norma budaya yang dijunjung tinggi dalam masyarakat.

Ringkasnya, uruf lebih menekankan pada amalan dan praktik-praktik sosial dalam masyarakat, manakala adat melibatkan norma-norma budaya dan amalan-amalan yang telah diwarisi dari generasi sebelumnya. Walaupun terdapat perbezaan dalam penekanan, kedua-dua istilah ini adalah aspek penting dalam membentuk identiti budaya dan sosial suatu masyarakat.

Uruf dan Adat juga berkaitan dengan cara kehidupan sehari-hari masyarakat dalam menjalani kehidupan mereka, termasuk cara berinteraksi dengan keluarga, jiran, dan masyarakat setempat. Justeru, uruf atau ada adalah bentuk praktik budaya dan norma-norma sosial yang memainkan peranan penting dalam membentuk identiti dan interaksi masyarakat. (Ramli et al., 2014)

Kedudukan Uruf Dalam Perundangan Islam Di Malaysia

Di Malaysia, Uruf memiliki kedudukan penting dalam perundangan Islam dan sistem kehakiman negara. Konsep Uruf merujuk kepada amalan-amalan dan tradisi yang telah diwarisi dari generasi sebelumnya, dan ia boleh digunakan sebagai sumber hukum tambahan dalam perundangan Islam.

Kedudukan uruf dalam perundangan Islam di Malaysia dapat disimpulkan seperti berikut:

1. Uruf sebagai sumber hukum tambahan.

Sebagaimana kedudukannya dalam hukum Syarak (iaitu menjadi sumber sekunder pengambilan hukum Syarak), Uruf juga dianggap sebagai sumber hukum tambahan dalam perundangan Islam di Malaysia. (Yasmin Hanani Mohd Safian, 2017)

Selain rujukan Al-Quran dan Sunnah, Uruf boleh diambilkira oleh mahkamah dalam membuat keputusan berkaitan dengan isu-isu hukum yang tidak terdapat jawapannya secara langsung dalam sumber-sumber utama.

2. *Sebagai rujukan dalam keputusan hukum di Mahkamah Syariah.*

Uruf sering digunakan dalam konteks Mahkamah Syariah Malaysia, di mana ia dapat membantu dalam menentukan hukum dalam kes-kes tertentu. Mahkamah Syariah akan merujuk kepada amalan-amalan dan praktik-praktik sosial dalam masyarakat Muslim Malaysia untuk membantu membuat keputusan hukum. Ini jika tiada rujukan atau sumber lain yang boleh dijadikan sebagai asas pengambilan keputusan dalam kes mahkamah.

3. *Kedudukan Uruf dalam memastikan konsistensi hukum di mahkamah Syariah dengan prinsip-prinsip Islam dan kesesuaian dengan budaya tempatan.*

Penggunaan Uruf dalam perundangan Islam di Malaysia adalah untuk memastikan konsistensi dengan prinsip-prinsip agama dan keadilan. Uruf membantu menerapkan nilai-nilai Islam dalam konteks masyarakat Malaysia. Uruf juga mempertimbangkan budaya dan tradisi tempatan. Ini penting dalam konteks Malaysia yang memiliki masyarakat multietnik dan multibudaya.

4. *Kepentingan Uruf dalam mengekalkan Syariat Islam terus kekal relevan dan sesuai dengan konteks semasa.*

Penggunaan Uruf juga penting bagi memastikan hukum Syarak terus relevan dengan konteks semasa dan tidak boleh disalahgunakan untuk tujuan tertentu. Ia mesti diselaraskan dengan realiti sosial dan budaya masyarakat Malaysia pada masa ini. Oleh itu, penggunaan dalil Uruf sama ada sebagai sumber rujukan hukum Syarak mahupun keputusan-keputusan kes mahkamah, perlu memenuhi syarat utama iaitu tidak bercanggah dengan dalil atau nas Al-Qur'an dan Sunnah serta dalil-dalil yang lainnya seperti Ijmak dan Qiyas. (Ramli et al., 2014)

Ringkasnya, dalam sistem perundangan Islam di Malaysia, Uruf adalah merupakan sumber hukum tambahan yang digunakan dengan hati-hati dan berlandaskan prinsip-prinsip Islam serta nilai-nilai masyarakat. Mahkamah Syariah dan ulama memiliki peranan penting dalam menentukan bagaimana Uruf boleh diaplikasikan dalam

konteks perundangan Islam di negara ini. Dalam banyak kes, dalil Uruf telah dijadikan sebagai panduan dalam menentukan hukum bagi kes-kes mahkamah dan diamalkan serta diterima pakai sehingga ke hari ini.

Berikut adalah kes-kes mahkamah dan isu-isu semasa yang menggunakan dalil Uruf sebagai dasar rujukan menentukan hukum dan keputusan.

Isu Semasa Dan Hukumnya Berdasarkan Dalil Uruf Di Malaysia

1. Penentuan Had Mas Kahwin (Mahar)

Dalam hukum Syarak, mas kahwin atau mahar adalah jumlah wang atau harta yang diberikan oleh suami kepada isteri sebagai sebahagian daripada pernikahan. Penentuan had mas kahwin adalah berdasarkan kepada prinsip-prinsip undang-undang Islam dan adat istiadat tempatan. Walau bagaimanapun, had mas kahwin atau mahar ini tidak boleh dipandang semata-mata sebagai imbuhan bagi pernikahan, tetapi lebih kepada menghargai dan menghormati pasangan yang akan berkahwin. (Abd al-Karīm Zaydān, 1993)

Oleh kerana tiada dalil atau rujukan khas berkaitan kadar atau had mas kahwin dalam hukum Syarak sendiri, terdapat beberapa aspek yang perlu diambil kira dalam penentuan had mas kahwin di Malaysia, diantaranya adalah seperti berikut:

Had mas kahwin di Malaysia ditadbir dan dikawal dalam rundang-undang Islam. Setiap negeri mempunyai undang-undang Islam yang mengandungi ketetapan mengenai had mas kahwin. Negeri-negeri ini juga boleh mengeluarkan peraturan dan garis panduan tersendiri mengenai isu ini. Sebagai contoh, Kerajaan Negeri Selangor menetapkan kadar mas kahwin dengan jumlah RM300, seperti termaktub dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2023 seperti berikut:

“Menetapkan had minima kadar nilai Maskahwin sebanyak RM 300.00 bagi anak dara atau janda tanpa ada had maksima. Sekiranya terdapat wang hantaran daripada pihak lelaki, ianya dikira

sebagai Maskahwin". (Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Sembilan) 2003, 2004)

Uruf semasa menjadi panduan dan rujukan dalam menentukan mas kahwin di Malaysia. Penentuan ini adalah dengan melihat kepada faktor-faktor tertentu yang berpatutan. Dalam hukum Syarak dan juga undang-undang Islam, telah digariskan bahawa had mas kahwin perlu ditentukan dengan adil dan wajar, serta mengambil kira faktor-faktor seperti keadaan ekonomi kedua-dua pihak, taraf hidup tempatan, dan sebagainya. Ini tidak lain dan tidak bukan adalah amalan yang merujuk kepada kebiasaan atau Uruf masyarakat.

Disamping itu, penentuan mas kahwin juga merujuk kepada kesepakatan dan persetujuan. Had mas kahwin biasanya dipersetujui oleh kedua-dua pihak yang akan berkahwin, iaitu pengantin lelaki dan pengantin perempuan menerusi keluarga atau wali dari keduanya. Ini adalah untuk memastikan bahawa jumlah yang dipersetujui adalah wajar dan berpatutan. Penentuan had mas kahwin juga perlu diambil berdasarkan prinsip keadilan, di mana pasangan yang akan berkahwin tidak sepatutnya merasa diperlakukan dengan tidak adil dalam hal ini. Keharmonian masyarakat dalam perkara ini juga perlu diambil berat iaitu dengan mengambil kira norma-norma sosial dan budaya tempatan untuk memastikan bahawa ianya serasi dengan keharmonian masyarakat. (Abd al-Karīm Zaydān, 1993)

Tujuan menentukan had mas kahwin dan isu berkaitan perkahwinan di Malaysia adalah bertujuan memberi perlindungan kepada pengantin perempuan. Oleh itu, undang-undang Islam di Malaysia memberi penekanan kepada perlindungan hak-hak dan kesejahteraan pengantin perempuan menerusi penentuan had mas kahwin bagi memastikan kesetaraan dan perlindungan hak mereka. Ini disamping memperhatikan perkembangan semasa yang mungkin mengalami perkembangan seiring dengan perubahan ekonomi dan sosial. Justeru, pihak berkuasa dan institusi Islam akan terus mengkaji dan menilai relevansi dan jumlah had mas kahwin mengikut konteks semasa. (Abd. Jalil Borham, 2002)

Berdasarkan prinsip dan tujuan-tujuan tersebut, negeri-negeri di Malaysia memutuskan untuk meletakkan had kadar harga mas kahwin mengikut konteks semasa dan masyarakat setempat. Dalam amalan berdasarkan hukum Syarak, wang hantaran adalah tidak wajib. Yang menjadi kewajipan adalah mas kahwin (mahar) yang mesti (wajib) sebagai syarat sah perkahwinan dan dibayarkan kepada isteri daripada sang suami. (Mufti Wilayah Persekutuan, 2019) Dalam konteks amalan di Malaysia, Nilai pemberian yang diberikan suami kepada bakal isteri adalah berbeza-beza mengikut negeri masing-masing. Penentuan ini adalah mengikut ketetapan oleh Jabatan atau Majlis Agama Islam setiap negeri yang dikuatkuasakan dalam enakmen negeri masing-masing.

Berdasarkan ketetapan kadar mas kahwin seperti yang tersebut dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam setiap negeri, berikut adalah rangkuman jadual Kadar Harga Mas Kahwin mengikut negeri-negeri di Malaysia:

NEGERI	JANDA / IBU TUNGGAL	BUJANG / ANAK DARA
Labuan	RM80	RM80
Kelantan	Tidak Ditetapkan	Tidak Ditetapkan
Terengganu	Tidak Ditetapkan	Tidak Ditetapkan
Perlis	Tidak Ditetapkan	Tidak Ditetapkan
Kedah	Tidak Ditetapkan	Tidak Ditetapkan
Pulau Pinang Penang	RM24	RM24
Pahang	RM22.50	RM22.50
Perak	RM101	RM101

NEGERI	JANDA / IBU TUNGGAL	BUJANG / ANAK DARA
Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur KL	RM40	RM80
Negeri Sembilan	RM100	RM200
Melaka	RM100	RM100
Sabah	RM80	RM100
Sarawak	RM120	RM120
Selangor	RM300	RM300

Jadual 1

Mahar adalah hak isteri selama-lamanya yang aman ia tidak boleh dituntut oleh sesiapa pun termasuk oleh bekas suami atau keluarga suami atau keluarga bekas suami. Untuk mas kahwin (mahar) di Kelantan, Terengganu, Perlis dan negeri kedah, ia tidak ditetapkan oleh Jabatan Agama islam Negeri, tetapi ditetapkan dan dipersetujui bersama oleh keluarga masing-masing. (Muhammad Najib Abd Wakil, 2017)

2. Pewarisan Pusaka Tanah Adat Perpatih Di Negeri Sembilan

Tanah Adat dalam amalan adat Perpatih adalah jenis harta pusaka tinggi yang merupakan warisan turun-temurun yang dimiliki oleh suatu keluarga atau kaum dan hanya diwariskan kepada perempuan (garis keturunan ibu) sahaja. Harta pusaka ini tidak boleh dijualbelikan, dan hanya boleh digadaikan untuk mendapatkan manfaatnya.

Adat Perpatih adalah satu bentuk adat yang unik dan khas kepada masyarakat Minangkabau yang tinggal di Negeri Sembilan, Malaysia. Salah satu ciri penting Adat Perpatih adalah sistem

pewarisan tanah yang berbeza dengan sistem pewarisan tanah biasa di Malaysia. Dalam sistem pewarisan ini, tanah dan harta pusaka tidak diwarisi oleh anak lelaki, tetapi diwarisi oleh anak perempuan. (Sahid, 2019)

Isu warisan atau pembahagian harta pusaka dalam adat Perpatih telah disalahfahami oleh kebanyakan masyarakat di luar Negeri Sembilan. Dikatakan bahawa hanya perempuan sahaja yang berhak menerima warisan dan lelaki tidak mendapat apa-apa. Ini adalah satu Kekeliruan yang perlu diperbetulkan.

Adat Perpatih adalah satu adat yang berpaksikan syarak. Ia tidak mengiktiraf amalan yang jelas bercanggah dengan Islam (hukum Syarak). Oleh itu, penjelasan berkaitan isu pewarisan tanah adat di Negeri Sembilan ini adalah diringkaskan seperti berikut:

Harta pusaka yang diwariskan mengikut amalan adat hanya kepada perempuan adalah harta daripada jenis pusaka tinggi yang berupa tanah (adat) dan bukan semua jenis harta. Kerana selain pusaka tanah adat, ia dibahagikan secara syarak mengikut prinsip faraid. Harta pusaka berupa tanah adat ini boleh secara adat diberikan (diwariskan) hanya kepada perempuan dan bukannya diagihkan mengikut hukum faraid kerana pusaka tanah adat ini bukan harta yang masuk kategori harta yang diwariskan secara faraid. Harta ini adalah bukan milik seseorang (individu), tetapi ia adalah milik bersama (suku), dan perempuan yang mewarisi itu hanyalah sekadar penjaga dan pemegang amanah sahaja. (Gunardi & Sahid, Muallimin Mochammad, 2017)

Oleh itu, kebenaran pewarisan tanah adat menurut Islam adalah bertepatan dengan dalil syarak iaitu Uruf atau Adat, seperti yang disebut dalam prinsip Fiqh “Adat itu dapat dirujuk sebagai hukum” dan juga Hadis: “Apa yang dilihat orang-orang Islam itu sebagai baik, maka ia juga baik di sini Allah SWT”. (Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan, 2016)

Terdapat beberapa aspek utama mengenai pewarisan pusaka tanah dalam Adat Perpatih di Negeri Sembilan. Adat Perpatih mengamalkan sistem pewarisan matriarki, di mana harta pusaka tanah

diwarisi melalui jalur ibu. Ini bermakna harta pusaka diturunkan dari ibu kepada anak perempuan, dan daripada anak perempuan kepada anak perempuan seterusnya. Adapun anak lelaki, ia tidak mewarisi sebarang harta pusaka tanah sebagai amalan adat, namun boleh mengambil manfaat dengan cara mengusahakannya.

Harta pusaka tanah adat disimpan dalam keluarga melalui anak perempuan. Apabila anak perempuan berkahwin, harta pusaka akan diteruskan kepada anak perempuan yang baru. Justeru, walaupun sistem pewarisan adalah matriarki, namun ini tidak bermakna bahawa wanita mempunyai kuasa mutlak dalam masyarakat Adat Perpatih.

Sistem pewarisan matriarki dalam adat Perpatih ini dianggap sebagai cara untuk mengekalkan kesepaduan dan hubungan yang kukuh dalam keluarga. Pewarisan pusaka tanah adat yang diberikan kepada jalur galur perempuan atau ibu, ia dianggap dapat membina rangkaian keluarga yang berterusan. Adat ini mempunyai akar budaya yang kuat, ia telah disesuaikan dengan Islam menerusi pengajaran Islam dan tuntutan agama yang diterapkan dalam pelaksanaan adat.

Amalan adat ini masih diamalkan oleh masyarakat di Malaysia, khasnya di Negeri Sembilan. Walaupun terdapat perubahan dalam masyarakat moden, ia dilihat dapat memberikan ruang untuk penyesuaian dalam pelaksanaan adat. Oleh itu, tidak dapat dinafikan bahawa adat Perpatih dan sistem pewarisan tanah pusaka ini dianggap sebagai sebahagian daripada warisan budaya dan sejarah di Malaysia yang unik. Adat Perpatih yang diamalkan ini mungkin telah mengalami perubahan seiring dengan masa, namun nilai-nilai dan prinsip sistem pewarisan tanah adat ini tetap menjadi aspek penting dalam identiti budaya masyarakat yang mengamalkannya. (Azman Ab Rahman, 2017)

Berkaitan pengiktirafan amalan pewarisan tanah adat yang berdasarkan uruf atau adat sebagai rujukan ini, terdapat peruntukan dalam undang-undang di Negeri Sembilan, iaitu undang-undang berkaitan tanah adat yang termaktub dalam enakmen Pemegangan Adat Bab 215 dan menjadi rujukan kes-kes yang membabitkan tanah adat. Bagi menyelesaikan isu dan masalah berkaitan tanah adat, ia

tertakluk kepada keputusan dan ulasan daripada pejabat tanah setempat yang akan merujuk kepada Enakmen Pemegangan Adat Bab 215 dan Enakmen Pemegangan Adat (Tanah Lengkongan) tahun 1960. (Che Wan Rohaya Ramly, 1995).

3. Penentuan Nisab Zakat Perhiasan (Barang Kemas) Di Malaysia

Di Malaysia, penentuan nisab zakat perhiasan (barang kemas) adalah berdasarkan kepada keputusan Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan Malaysia yang mengeluarkan panduan mengenai zakat perhiasan. Nisab zakat perhiasan adalah jumlah minimum nilai barang kemas yang perlu dimiliki sebelum seseorang wajib membayar zakat atasnya. (PPZ Wilayah Persekutuan, n.d.)

Sekiranya nilai barang kemas seseorang mencapai atau melebihi nisab, maka dia dikehendaki membayar zakat atas barang kemas tersebut. Ini adalah sebahagian daripada zakat harta yang perlu dikeluarkan oleh individu yang memenuhi syarat-syarat tertentu.

Panduan dan nisab zakat perhiasan boleh berubah dari masa ke masa berdasarkan keputusan Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan Malaysia dengan merujuk keadaan dan uruf atau adat dalam menentukan kadar zakat yang wajib dikeluarkan. (Mufti Wilayah Persekutuan, 2019)

Secara umumnya, berdasarkan hukum Syarat berkaitan zakat, had zakat perhiasan (barang kemas) adalah 85 gram emas murni. Ini bermakna jika jumlah barang kemas yang dimiliki melebihi atau bersamaan dengan 85 gram emas murni, seseorang akan dikehendaki membayar zakat atas perhiasan tersebut. (Yusuf Al-Qardhawi, 1973)

Hukum asal sebarang bentuk pemakaian tidak diwajibkan zakat. Ini berdasarkan dalil umum daripada hadis Nabi SAW: “Tiada zakat dalam perhiasan.” (Al-Dar Al-Qutni: 1926), dan juga hadis yang diriwayatkan Imam Malik di dalam Al-Muwatta’: “Aisyah RA pernah memakaikan beberapa anak saudaranya yang yatim emas perhiasan, lalu beliau tidak mengeluarkan zakat emas keatasnya”. (Malik bin Anas, 1985)

Walaupun bagaimanapun, ulama fiqh berbeza pendapat berkaitan hukum mengenakan zakat ke atas barang kemas yang dipakai. Bagi golongan yang berpendapat ia wajib dikenakan zakat berdasarkan dalil umum pemilikan harta berupa emas dan perak. (Al Juzairi, 2003) Seperti dalam firman Allah SWT: *“Dan (ingatlah) orang-orang yang menyimpan emas dan perak serta tidak membelanjakannya pada jalan Allah, maka kabarkanlah kepada mereka dengan (balasan) azab seksa yang tidak terperi sakitnya”* (Surah At-Taubah : Ayat 34), dan juga hadis Nabi SAW: *“Apabila kamu mempunyai 200 dirham dan telah cukup haul (genap setahun) diwajibkan zakatnya 5 dirham, dan tidak diwajibkan mengeluarkan zakat (emas) kecuali kamu mempunyai 20 dinar (salah satu matawang zaman dahulu yang digunakan di negara Arab). Apabila kamu mempunyai 20 dinar dan telah cukup haulnya diwajibkan zakatnya setengah dinar. Demikian juga kadarnya jika nilainya bertambah dan tidak diwajibkan zakat bagi sesuatu harta kecuali genap setahun.”* (Sulaiman Abu Dawud, 2009)

Dengan dijadikan emas sebagai barang perhiasan dan kegunaan peribadi, emas berkenaan tidak lagi bersifat subur dan berkembang. Namun barang perhiasan tetap diwajibkan zakat sekiranya pemakaiannya terlalu banyak sehingga berlebihan dan melampaui kadar yang biasa (uruf) dipakai.

Apa yang berlebihan dengan adat dan kebiasaan adalah dilarang atau tidak digalakkan oleh Syarak. Dr Yusuf al-Qaradawi menyebut perhiasan wanita yang diperbuat selain emas dan perak, seperti mutiara, berlian dan batu berharga dikecualikan zakat, kerana ia dikhasakan untuk kegunaan peribadi dan tidak dianggap sebagai aset yang berkembang. (Yusuf Al-Qardhawi, 1973)

Diantara negeri-negeri di Malaysia yang menetapkan kadar zakat barang kemas mengikut rujukan dalil Uruf atau adat adalah Wilayah Persekutuan.

Wilayah Persekutuan telah menetapkan kadar uruf emas perhiasan sebanyak 800 gram. Justeru, sebarang pemakaian yang berulang ataupun sekali dalam tempoh setahun melebihi 800 gram wajib dikeluarkan zakat ke atasnya.

Sebagai contoh, sekiranya jumlah emas yang perhiasan yang dipakai dalam tempoh setahun ialah 900 gram adalah seperti berikut:

- = Berat emas dipakai (jika melebihi nilai uruf) x Harga Emas Semasa x 2.5% Kadar Zakat
- = 900 gram x RM165.68 (contoh) x 2.5%
- = RM3,727.80 (PPZ Wilayah Persekutuan, n.d.)

Berdasarkan paparan diatas, menunjukkan bahawa dalil Uruf atau Adat memainkan peranan penting dalam menentukan kadar-kadar yang perlu dikeluarkan dalam zakat perhiasan (barang kemas), kerana tidak terdapat dalil khas yang menjelaskan berapa jumlah dan kadar nisab emas daripada barang kemas yang dipakai untuk dikeluarkan zakatnya. Justeru, Syarak membenarkan untuk merujuk amalan dan kebiasaan (uruf) masyarakat sebagai dalil.

4. Pembahagian Harta Sepencarian Dalam Perundangan Islam Di Malaysia

Harta bersama pasangan suami isteri yang dikenali dengan nama harta sepencarian adalah hak harta yang dimiliki oleh salah seorang pasangan terutamanya isteri yang diperolehi selepas berlaku putusannya ikatan perkahwinan sama ada disebabkan oleh perceraian (talak), kematian pasangan atau suami berkahwin dengan isteri kedua. Hak harta ini telah diiktiraf secara sah oleh undang-undang keluarga Islam di Malaysia dan diamalkan di mahkamah Syariah. Dasar dan rujukan dibolehkan dan kesahihan hak harta ini diambil dari dua jenis dalil syarak iaitu uruf dan masalah mursalah, disamping keluasan makna atau tafsir surah An-Nisa' ayat 32 yang menyebutkan bahawa lelaki dan wanita sama dari segi pahala di dunia mahupun akhirat. Sama seperti lelaki yang mempunyai bahagiannya yang tersendiri dari apa yang diusahakan, wanita juga mempunyai bahagiannya dari hak dan kewajipannya seperti taat pada suami dan menjaga kehormatan.

Majlis-majlis fatwa negeri di Malaysia juga telah mengiktiraf status hukum harta sepencarian dan ia boleh dibahagikan jika syarat-syaratnya telah terpenuhi. Oleh kerana fatwa berkaitan isu ini telah diwartakan secara rasmi dan dikeluarkan berdasarkan perintah diraja, maka mahkamah Syariah di Malaysia telah mengiktirafnya dan melaksanakannya dalam kes-kes perbicaraan di mahkamah. (Yazid Ahmad et al., 2014)

Adapun berkaitan penentuan kadar harta sepencarian di mahkamah, undang-undang keluarga islam negeri-negeri di malaysia tidak menyebutkan jumlah tertentu yang akan dibayar oleh salah seorang pasangan dalam kes pembahagian harta sepencarian. Penentuan jumlah pembahagian harta ini adalah berdasarkan keputusan mahkamah selepas mengesahkan bukti atau dokumen yang membuktikan jumlah sumbangan dari salah satu pasangan. Kebanyakan kes tuntutan kadar harta sepencarian oleh isteri kepada suaminya yang diputuskan di mahkamah syariah adalah di antara separuh dari harta pasangan atau sepertiga. (Mohd Ali, 2016)

Diantara rujukan utama dalam pembahagian harta sepencarian adalah dalil Uruf atau Adat menerusi kaedah: “*Adat Dapat Dijadikan Hukum*” berdasarkan hadis: “*Apa yang dilihat umat Islam baik, maka ia adalah baik juga di sisi Allah, dan apa yang dilihat umat Islam adalah buruk, maka di sisi Allah ia juga buruk*” (HR Baihaqi, Majma’ Zawaid, 1/182). Jumhur ulama berpandangan bahawa uruf atau adat adalah merupakan salah satu sumber rujukan (dalil) hukum syarak yang dapat digunakan untuk mengetahui hukum isu-isu fiqh klasik mahupun kontemporari jika terpenuhi syarat-syaratnya. (al Zarqa, 1989)

Diantara syarat-syarat dalil uruf adalah tidak bercanggah dengan dalil atau kaedah syarak lain, ada semasa berlakunya amalan itu, berterusan dan dominan dalam setiap kejadian, dan tidak terdapat percanggahan dalam sesebuah akad muamalat, dan syarat- syarat lain seperti yang disebut oleh ulama usul fiqh dalam buku-buku mereka.

Sekiranya syarat-syarat ini dipenuhi, dalil uruf atau adat boleh dijadikan sebagai dasar dalam menetapkan hukum bagi pelbagai isu-isu fiqh kontemporari, seperti isu hak harta sepencarian ini. Pembahagian harta bersama antara suami isteri ini dikenali dengan istilah harta sepencarian yang masih diamalkan di kalangan masyarakat Melayu dalam kehidupan mereka dari sejak lama lagi. Masyarakat Melayu telah lama mengamalkan ‘uruf atau adat ini, iaitu jika suami meninggal atau berlaku perceraian, harta yang diperoleh di antara mereka dalam tempoh perkahwinan dibahagikan dengan kadar separuh atau kurang daripada itu bergantung kepada takat sumbangan isteri. Amalan ‘uruf atau adat ini masih diamalkan sehingga ke hari ini.

Oleh kerana tidak terdapat keburukan atau kemudharatan dari amalan adat ini kepada manusia, bahkan sebaliknya kebaikan dan manfaatnya lebih banyak dari keburukannya, masyarakat Melayu menerima pembahagian harta jenis ini dan ditetapkan serta diiktiraf di dalam undang-undang keluarga Islam serta diamalkan di Mahkamah Syariah. Mana-mana wanita yang telah mendakwa ada hak ke atas harta sepencarian ini dan telah dapat membuktikan takat sumbangannya sama ada sumbangan secara langsung ataupun tidak, mahkamah akan menerimanya dan memutuskan untuk kepemilikan harta tersebut mengikut jumlah sumbangannya sebagai seorang isteri. (Mualimin Mochammad Sahid, Setiyawan Gunardi, 2020)

KESIMPULAN

Sebagai kesimpulannya, dalil uruf atau adat yang merupakan amalan dan praktik-praktik kebiasaan yang diamalkan dalam masyarakat dalam perundangan Islam di Malaysia mempunyai peranan dan kepentingannya tersendiri. Ia menjadi rujukan dan pertimbangan untuk membuat keputusan atau ketetapan hukum yang perlu ditaati oleh masyarakat.

Ini menunjukkan bahawa keanjalan Syariat Islam menerusi kepelbagaian sumber rujukan hukum khasnya sumber sekunder selain

Al-Qur'an dan Sunnah menegaskan bahawa ia terus kekal relevan dan sesuai untuk segala tempat serta zaman.

Dalam kaitannya dengan perundangan Islam di Malaysia, Uruf atau Adat diraikan kerana ia adalah amalan dan budaya masyarakat yang telah sehati dengan konteks tempatan. Dalil uruf membolehkan hukum Islam disesuaikan dengan konteks sosial, budaya, dan keperluan semasa masyarakat di Malaysia. Ini dapat memastikan bahawa perundangan Islam relevan dan bermanfaat dalam konteks tempatan dengan rujukan yang diperakukan oleh Syarak iaitu Uruf atau Adat.

Usaha mengharmonikan diantara Syarak dan Perundangan di Malaysia boleh berlaku dengan menggunakan sumber-sumber hukum sekuder seperti Uruf atau Adat bagi mengisi kekosongan hukum ketika mana sumber utama hukum Islam seperti al-Quran dan hadis tidak memberikan panduan yang jelas mengenai sesuatu isu. Justeru, dalil uruf dirujuk dan digunakan sebagai sumber hukum berdasarkan amalan-amalan dan kebiasaan dalam masyarakat.

Disamping itu, dalil uruf juga membolehkan pengambilan kira kepada praktik-praktik amalan adat dan norma-norma sosial yang diakui oleh masyarakat. Ini dapat membantu mengekalkan keadilan dan keseimbangan dalam membuat keputusan hukum. Uruf juga membolehkan elemen-elemen budaya tempatan disertakan dalam perundangan Islam. Ini penting dalam menjaga warisan budaya dan adat istiadat yang penting bagi masyarakat di Malaysia.

Sebagai penegasan hasil dapatan kajian ini, beberapa contoh situasi dan kes yang disebutkan dalam penulisan ini menunjukkan bahawa menggunakan dalil uruf membolehkan sistem perundangan Islam menjadi lebih fleksibel (anjali) dan mudah menyesuaikan diri dengan perubahan sosial dan ekonomi masyarakat setempat. Namun, perlu ditekankan juga bahawa penggunaan dalil uruf mestilah dilakukan dengan bijaksana dan di bawah nasihat ulama dan pakar hukum Islam yang berpengetahuan serta berautoriti. Ini bagi memastikan bahawa dalil uruf tidak bertentangan dengan prinsip-

prinsip asas Islam dan tidak menjejaskan integriti hukum Islam itu sendiri.

RUJUKAN

- Abd al-Karīm Zaydān. 1993. “al-Mufaṣṣal fī aḥkām al-mar’ah wa-al-bayt al-Muslim fī al-sharī‘ah al-Islāmīyah” (1st ed., Vol. 11). Muassasat Al-Risalah.
- Abd. Jalil Borham. 2002. “Pengantar perundangan Islam” (1st ed., Vol. 1). Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.
- Al Juzairi, A. 2003. “Al Fiqh ala al Mazahib al Arbaah” (2nd ed.). Dar al Kutub al Ilmiyah.
- al Zarqa, A. M. 1989. “Syarh al-Qawaid al-Fiqhiyyah” (2nd ed.). Dar al-Qalam.
- Al-Zuhaili, M. M. 2006. “Usul Al Fiqh Al Islami” (2nd ed.). Wizarah Auqaf wa Syu’un Islamiyyah.
- Azman Ab Rahman, L. A. M. S. H. S. S. C. H. A. Z. S. N. C. A. (2017). “Tahap Amalan Masyarakat Terhadap Tanah Adat Dan Undang-Undang Tanah Adat”: Kajian Di Negeri Sembilan | Malaysian Journal of Syariah and Law. <https://mjsl.usim.edu.my/index.php/jurnalmjsl/article/view/46>
- Che Wan Rohaya Ramly. 1995. “Tanah Adat Di Negeri Sembilan: Satu Kajian Sosio Perundangan”. UKM.
- Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Sembilan) 2003, Pub. L. No. N.S. P.U. 2/2004, Dewan Undangan Negeri, Negeri Sembilan (2004).
- Gunardi, S., & Sahid, Mualimin Mochammad, M. A. A. R. 2017. “Konsep Al-‘Adah Muhakkamah Dalam Pewarisan Tanah Adat Menurut Adat Perpatih Di Malaysia”. Malaysian Journal of Syariah and Law.
- Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan. 2016. “Pewarisan Tanah Adat: Kebenaran Pelaksanaannya Menurut Islam. Jabatan Mufti Negeri Sembilan”. <https://muftins.gov.my/2020/02/03/pewarisan-tanah-adat-kebenaran-pelaksanaannya-menurut-islam/>

- Malik bin Anas. 1985. "Al-Muwatta Imam Malik" (Muhammad Fuad Abdul Baqi, Ed.; 1st ed., Vol. 2). Dar Al-Ihya Al-Arabi.
- Mochammad Sahid, M., Gunardi, S., & Zahalan, N. M. H. 2020. "Konsep Uruf dan Maslahah Sebagai Sumber Rujukan": Status Wanita Terhadap Harta Sepencarian dalam Perundangan Islam di Malaysia. *Abqari Journal*, 23(2), 139–156. <https://doi.org/10.33102/abqari.vol23no2.357>
- Mohd Ali, M. Y. 2016. "Harta Sepencarian": Konsep dan Amalannya di Malaysia. Universiti Sultan Zainal Abidin, Terengganu.
- Mualimin Mochammad Sahid. 2011. "Al-Adat Wa Al-A'raf Al-Muta'alliqah Bi Al-Mar'ah Min Al-Mandzur Al-Islami: Jazirat Jawa Namudzajan" [PhD Thesis]. International Islamic University Malaysia.
- Mualimin Mochammad Sahid, Setiyawan Gunardi, N. M. H. 2020. "Konsep Uruf Dan Maslahah Sebagai Sumber Rujukan": Status Wanita Terhadap Harta Sepencarian Dalam Perundangan Islam Di Malaysia. *Abqari Journal*, 23(2), 139-156.
<https://doi.org/https://doi.org/10.33102/abqari.vol23no2.357>.
- Mufti Wilayah Persekutuan. 2019. "Hikmah Ditetapkan Mas Kahwin Dalam Perkahwinan. Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan". <https://muftiwp.gov.my/ms/artikel/al-kafi-li-al-fatawi/3736-al-kafi-1395-hikmah-ditetapkan-mas-kahwin-dalam-perkahwinan>
- Muhammad Najib Abd Wakil, C. M. A. 2017. "Mas Kahwin Di Pahang: Satu Penilaian Semasa". *Journal of Contemporary Islamic Law*, 2(2).
- PPZ Wilayah Persekutuan. (n.d.) . 2023. "Kiraan Zakat Emas . PPZ Wilayah Persekutuan". Retrieved September 14, from <https://www.zakat.com.my/info-zakat/jenis-jenis-zakat/zakat-emas/>
- Ramli, M. A., Jamaludin, M. H., & Hussin, M. N. M. 2014. "Pemakaian Instrumen Istihsan dengan 'Urf (Al-Istihsan bi Al`Urfi) dalam Amalan Pembahagian Harta Sepencarian di Malaysia" = The Application of the Instrument of Al-Istihsan

- bi Al-'Urf in Harta Sepencarian Practice in Malaysia. *'Ulūm Islāmiyyah Journal*. <https://doi.org/10.12816/0012615>
- Sahid, M. M. 2019. "Modul Adat Perpatih Patuh Syariah di Malaysia" (1st ed.). Darul Syakir Enterprise.
- Sahid, M. M., Amar, F., & Syed Chaidar Syed Abdulrahman. 2021. "Masyru'iyatu Dalil al Uruf Wa Salahiyatu li Mustajaddati al Asr": Dirasah fi Qadhaya al Adat al Jadidah fi Dzill Jaihat Covid-19. *SAIS 2021*, 1237–1247.
- Sulaiman Abu Dawud. 2009. "Sunan Abi Dawud" (Al-Arnaut, Ed.; 1st ed., Vol. 1). Dar Al-Risalah Al-Ilmiah.
- Yasmin Hanani Mohd Safian. (2017). "Kajian Uruf Sebagai Justifikasi Penerimaan Dalam Tanah Adat- Satu Analisa Fiqh / Malaysian Journal of Syariah and Law". <https://mjsl.usim.edu.my/index.php/jurnalmjssl/article/view/49>
- Yazid Ahmad, Ahmad Muhammad Husni, & Noor Lizza. 2014. "Pembahagian Harta Sepencarian dalam Poligami Menurut Undang- undang Keluarga Islam". *Isu Syariah & Undang-Undang*.
- Yusuf Al-Qardhawi. 1973. "Fiqh Al-Zakat" (2nd ed.). Muassat Al-Risalah.

KELESTARIAN PELANCONGAN HALAL MELALUI UNDANG-UNDANG ISLAM DAN GASTRONOMI TEMPATAN DI MALAYSIA DAN INDONESIA

^{1*} Siti Syahirah Saffinee, ²Mohammad Aizat
Jamaludin, ³Baban Sarbana, ⁴Setiawan Gunardi,
⁵Suraiya Osman

^{1,4,5} Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam
Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

²International Institute for Halal Research and Training (INHART),
Level 3, KICT Building, International Islamic University Malaysia
(IIUM), 53100, Selangor, Malaysia,

³Institut Benteng Manajemen Indonesia

*(Pengarang Utama): syahirah.saffinee@usim.edu.my



Pengenalan

Pelancongan halal adalah sebahagian daripada pelancongan Islam berdasarkan undang-undang Islam. Ia merujuk kepada pelancongan yang mematuhi prinsip Islam dan memenuhi permintaan pelancong Muslim. Pelancongan halal termasuk makanan halal, kemudahan solat, dan perkhidmatan patuh syariah yang lain. Konsep pelancongan halal masih di peringkat awal dalam pengajian

perniagaan, tetapi ia berpotensi menjadi sebahagian daripada perjalanan yang menarik dan berbeza. Pelancongan halal mematuhi prinsip Islam dan memenuhi keperluan pelancong Muslim, seperti menawarkan makanan halal dan kemudahan sembahyang (Ali Shah et al., 2023). Pengambilan makanan dan minuman juga dikawal oleh undang-undang Islam, yang merupakan bahagian penting dalam pelancongan halal. Oleh itu, pelancongan halal dan gastronomi tempatan berkait rapat. Gastronomi tempatan memainkan peranan penting dalam pelancongan halal, kerana ia memberi peluang kepada pelancong Muslim untuk menikmati masakan tempatan yang mematuhi undang-undang Islam

Pelancongan gastronomi halal adalah trend yang berkembang di banyak destinasi pelancongan, menawarkan kelebihan, cabaran, dan peluang untuk mempromosikan makanan tempatan (Ma'rifah et al., 2019). Tempat makan tradisional adalah penting untuk hubungan antara gastronomi dan pelancongan kerana mereka menawarkan pengalaman makan yang tersendiri yang dapat meningkatkan keseronokan pengunjung dengan makanan, perkhidmatan, dan suasana. Walau bagaimanapun, menyalahi ciri-ciri halal di restoran halal boleh menyebabkan pelancong Muslim mempunyai perasaan bercampur-baur (Mannaa, 2020). Oleh itu, adalah penting untuk menyediakan pengalaman perjalanan yang disesuaikan dengan keperluan unik pelancong Muslim. Permintaan terhadap gastronomi halal dijangka meningkat apabila industri pelancongan halal berkembang.

Pelancong Muslim mencari destinasi yang memenuhi keperluan mereka dari segi pakaian, ibadah, dan makanan halal adalah aspek penting dalam pengalaman perjalanan mereka. Peningkatan pelancongan halal telah membawa kepada pembangunan resort dan hotel Islami di kebanyakan negara, tetapi masih terdapat kekurangan pengalaman perjalanan yang direka khusus untuk pelancong Muslim (Joeliaty et al., 2020; Saffinee et al., 2017). Oleh itu, terdapat keperluan untuk mempromosikan pelancongan gastronomi halal di

negara-negara pelancongan bagi memastikan keberkesannya dalam memenuhi keperluan pelancong Muslim.

Apabila masyarakat Islam terus berkembang dan menjadi lebih berpendidikan, permintaan untuk makanan halal dan pengalaman perjalanan dijangka meningkat. Industri perhotelan perlu menyesuaikan diri dengan perubahan keperluan halal untuk memenuhi keperluan pelancong Muslim, dan hotel dan restoran harus menawarkan makanan halal sekurang-kurangnya.

Pelancongan halal dan potensi pasarannya

Pengunjung Muslim sedang mencari tempat-tempat yang memenuhi keperluan mereka dari segi citarasa makanan, pakaian, atau amalan, dan ini memacu pertumbuhan niche pasaran yang dikenali sebagai “pelancongan halal” (Said et al., 2022). Menurut CrescentRating, untuk menampung pelancong Muslim dengan betul, hotel dan restoran mesti sekurang-kurangnya mempunyai pilihan makanan halal. Dijangkakan bahawa pasaran pelancongan halal global akan menjana pendapatan sebanyak US \$ 255 bilion pada tahun 2022, dan sangat mungkin angka ini akan meningkat kepada US \$ 365 bilion pada akhir tahun 2032. Adalah dijangkakan bahawa akan ada peningkatan yang ketara dalam permintaan untuk pelancongan halal hasil daripada pengembangan pasaran pengguna Islam kelas pertengahan yang lebih tinggi dan peningkatan kesalinghubungan, yang telah menjadikan perjalanan sebagai sebahagian daripada kehidupan.

Ziarah haji dan umrah pernah menjadi fokus utama industri pelancongan halal; Walau bagaimanapun, dalam beberapa tahun kebelakangan ini, industri ini telah diperluaskan untuk merangkumi banyak destinasi pelancongan lain, yang telah membentuk trend dalam pasaran pelancongan halal (Nekha et al., 2022). Apabila lebih ramai orang yang mengenal pasti sebagai Muslim memasuki tenaga buruh, diharapkan mereka akan menjadi penyumbang penting kepada pembentukan peringkat berikutnya. Antara syarikat terkemuka yang beroperasi dalam industri ini termasuk Halaltours.org, Carisa Travel

Group, Rooh Travel Limited, HalalBooking Ltd., Safari Halal, Halal Trip India, Hello Travel Pte Ltd, Islamic Travel, Rihaala, dan Tripfez Travel. Pesaing lain termasuk HalalBooking Ltd. Oleh kerana pelancong Muslim membentuk subset pasaran pelancongan yang menarik dan unik dengan ruang yang besar untuk pengembangan, sektor perhotelan perlu menyesuaikan diri dengan perubahan kriteria halal supaya ia dapat memenuhi keperluan pelancong Muslim. Jumlah wang yang dibelanjakan oleh pelawat Islam di seluruh dunia dijangka mencecah 192 bilion dolar pada tahun 2020, iaitu peningkatan sebanyak 126 bilion dolar dari tahun 2017 (DinarStandard, 2019). Di samping itu, tahap keyakinan agama yang lebih tinggi yang dimiliki oleh umat Islam membolehkan mereka mendapat lebih kepuasan daripada pengalaman perjalanan mereka, menjadikan mereka penonton penting untuk menyasarkan firma yang terlibat dalam industri ini. Bidang pelancongan yang dikenali sebagai halal memenuhi keperluan khusus kepada keluarga Islam yang menjalani kehidupan mereka mengikut rukun Islam.

Menurut undang-undang Islam, “dibenarkan” adalah definisi perkataan "halal." Penyediaan perkhidmatan dan kemudahan yang bersesuaian dengan rukun Islam membezakan pelancongan halal daripada pelancongan tradisional sebagai ciri yang membezakan antara kedua-duanya. Hotel-hotel di tempat percutian halal, misalnya, tidak menghidangkan minuman beralkohol, mempunyai kolam renang yang dipisahkan untuk lelaki dan wanita, menyediakan tempat solat, dan menghidangkan masakan yang telah disahkan sebagai halal (Musa, 2021; Sulaiman et al., 2022). Negara-negara seperti Qatar, Arab Saudi, dan Korea Selatan, serta negara-negara lain dalam dunia Islam, adalah contoh tempat yang menyediakan perkhidmatan pelancongan halal. Di sesetengah lokasi, hotel tidak menawarkan minuman beralkohol dan menyediakan kolam renang dan kemudahan spa yang berasingan untuk lelaki dan perempuan.

Perkataan “mesra Muslim” juga digunakan dalam sektor pelancongan untuk menggambarkan usaha untuk menjadikan pengalaman perjalanan itu dipersetujui oleh umat Islam yang

memerhati (Saffinee et al., 2022) . Penggunaan istilah ini berasal dari fakta bahawa umat Islam adalah kumpulan agama terbesar di dunia. Apabila melancong ke pelesuk dunia, bertemu dengan orang-orang dari pelbagai lapisan masyarakat, dan menghayati apa yang disediakan oleh Allah Yang Maha Kuasa untuk semua, perjalanan yang mesra Muslim lebih memudahkan dan lebih setia kepada semangat Islam. Ia membolehkan pelancong Muslim melancong ke negara-negara dan bandar-bandar yang tidak mempunyai penduduk Islam yang dominan, tetapi mereka masih dapat meneroka dan mendapatkan keyakinan di lokasi yang mereka suka lawati kerana peluang ini.

Oleh itu, pelancongan halal adalah penyediaan perkhidmatan yang mengikut prinsip-prinsip Islam. Perkhidmatan ini termasuk penyediaan makanan yang disahkan halal, kolam renang yang berasingan untuk lelaki dan wanita, ketersediaan tempat solat, arah kiblat, dan dasar mengenai penggunaan alkohol. Sebaliknya, perjalanan mesra Muslim merujuk kepada inisiatif yang menjadikan pengalaman percutian lebih menggembirakan umat Islam yang taat dengan memberi mereka peluang untuk memenuhi kewajipan agama mereka semasa melancong ke pelbagai lokasi di seluruh dunia.

Metodologi

Penyelidikan ini adalah kajian kualitatif yang menggunakan data sekunder yang dikumpulkan melalui kajian dokumentasi. Pendekatan analisis deskriptif kualitatif digunakan dalam penyiasatan ini. Kajian ini bertujuan untuk menentukan bagaimana undang-undang Islam dapat membantu mengatasi cabaran-cabaran ini dan memupuk pelancongan halal yang lestari dengan meningkatkan gastronomi tempatan. Penyelidikan ini dijalankan menggunakan teknik semakan literatur mengenai pelancongan halal, gastronomi tempatan, dan undang-undang Islam. Rangka kerja konseptual untuk memanfaatkan undang-undang Islam untuk pelancongan halal lestari melalui gastronomi tempatan ditubuhkan hasil daripada penyelidikan ini, yang menganalisis dan mensintesis subjek dan konsep utama yang

dibincangkan dalam kesusasteraan yang disebutkan di atas. Dalam konteks pelancongan halal, kajian ini mencadangkan beberapa cara yang berbeza di mana undang-undang Islam mungkin dapat membantu mengatasi halangan kontemporari untuk pemasaran gastronomi tempatan di Malaysia dan Indonesia.

Perbincangan

Memahami Undang-undang Islam dan Pelancongan Halal

Undang-undang Islam, yang kadangkala dirujuk sebagai Syariah, termasuk arahan dan peraturan yang mengawal pelbagai aspek kehidupan seharian, termasuk pengambilan makanan dan minuman. Mengikut undang-undang Islam, istilah “halal” merujuk kepada apa-apa yang dibolehkan. Untuk diberikan status halal kepada makanan dan minuman hendaklah mematuhi satu set piawaian yang telah ditetapkan, salah satunya ialah perolehan bahan ramuan yang halal, seperti penyembelihan haiwan mengikut ritual Islam yang dikenali sebagai *Zabiha* (Zuhaili, 2002). Di samping itu, produk yang dianggap halal tidak boleh mengandungi sebarang bahan haram, seperti daging babi atau alkohol, dan juga tidak boleh dicemari dengan bahan haram semasa proses penyediaan, pemprosesan, atau penyimpanannya. Makanan dan minuman haram termasuk perkara seperti daging babi dan barangan yang diperbuat daripada babi, bahan yang memabukkan seperti alkohol dan dadah, haiwan yang penyembelihannya tidak dilakukan mengikut prinsip Islam, serta haiwan pemangsa dan burung mangsa. Sebaliknya, undang-undang Islam sangat melarang makan makanan dan minuman haram. Bagi mengelakkan pencemaran makanan halal dengan makanan haram, peralatan, peralatan dan permukaan yang telah digunakan untuk menyediakan atau menghidangkan makanan haram tidak seharusnya disentuh dengan makanan halal demi menjaga integriti makanan halal. Ini adalah prinsip utama doktrin undang-undang Islam. Undang-undang Islam mengesyorkan agar pengguna dimaklumkan mengenai status halal barangan melalui penggunaan pelabelan makanan yang tepat. Banyak negara dan organisasi, demi memastikan pengeluar

makanan, restoran, dan pengeluar mematuhi piawaian halal, telah menubuhkan organisasi yang bertanggungjawab untuk pensijilan halal (Butt et al., 2020; Nurcahaya et al., 2021; Zainuddin et al., 2019).

Proses pensijilan Halal mengesahkan bahawa produk berkenaan mematuhi garis panduan yang ditetapkan seperti MS1500:2019, MS2400:2019 dan Manual Prosedur Pensijilan Halal Malaysia (MPPHM), dan sesuai untuk dimakan oleh umat Islam. Di samping itu, mengikut undang-undang Islam, dilarang menggunakan bahan tambahan dan perisa tertentu yang tidak halal dalam makanan dan minuman. Bahan-bahan ini termasuk alkohol, gelatin yang diperbuat daripada sumber tidak halal seperti babi, dan beberapa perisa dan bahan kimia.

Dalam konteks pelancongan halal, memahami dan mematuhi undang-undang Islam mengenai makanan dan minuman adalah penting untuk menyediakan pengalaman pelancongan halal yang lestari dan benar (Saffinee, 2022). Ini meliputi penawaran makanan dan minuman yang diberikan kepada pelancong Muslim. Berpegang kepada prinsip halal adalah penting dalam memastikan pengalaman masakan yang ditawarkan kepada pelancong halal memenuhi keperluan agama dan budaya mereka. Adalah penting bagi pertubuhan pelancongan dan penyedia perkhidmatan makanan untuk mengetahui dan mematuhi garis panduan pemakanan Islam. Dengan menawarkan makanan dan minuman yang disahkan halal dan patuh syariah, destinasi pelancongan boleh menarik dan memenuhi keperluan pelancong Muslim yang mencari pengalaman halal yang sah (Barrion et al., 2022; Usman et al., 2023). Dengan mematuhi garis panduan ini, pertubuhan pelancongan dapat memastikan integriti dan keaslian pengalaman masakan halal yang mereka tawarkan kepada pelancong Muslim dalam konteks pelancongan halal. Di bawah Rajah 1 menunjukkan kerangka konsep kelestarian pelancongan halal melalui undang-undang Islam dan gastronomi tempatan.



Rajah 4: Kelestarian Pelancongan Halal Melalui Undang-undang Islam dan Gastronomi Tempatan

Gastronomi tempatan dalam pelancongan halal

Istilah "gastronomi" berasal daripada perkataan Yunani "gastēr," yang merujuk kepada struktur anatomi perut. Akhiran "-omi" biasanya digunakan dalam bahasa Inggeris untuk menunjukkan domain khusus pertanyaan akademik atau bidang kepakaran. Apabila digabungkan, istilah "gastronomi" secara teknikal bermaksud "kajian perut," walaupun tafsiran modennya melampaui definisi ini. Topik gastronomi telah berkembang untuk merangkumi pelbagai disiplin yang mengkaji pelbagai aspek makanan, seperti kaedah penyediaannya, kepentingan budaya, seni masakan, dan penilaian deria (Cambridge, 2008). Gastronomi, menurut pakar gastronomi, adalah gabungan rumit aspek kesenian dan saintifik yang memberi tumpuan kepada mencapai keseronokan gastronomi maksimum dalam pengambilan makanan dan minuman. Keadaan dan citarasa peribadi individu menentukan apa yang dianggap sebagai "makan dan minum" yang "baik". Oleh itu, selera makanan dan minuman diputuskan oleh pengguna. Gastronomi melangkaui menilai makanan sahaja; ia mewujudkan rangkaian perhubungan manusia yang memberi makna makanan. Keseluruhan proses ini melibatkan interaksi manusia dalam pengeluaran makanan, penanaman, perolehan, eksperimen, penyediaan, keseronokan, dan penggunaan. Ekosistem mempunyai variasi masa dan ruang, norma budaya, struktur kuasa, hierarki, sistem nilai dan cita-cita. Walaupun item makanan, profil rasa dan orang berubah, persekitaran gastronomi kekal konsisten. Wacana gastronomi

meneroka hubungan asas manusia dengan makanan (Lee & Bucher, 2023)². Pendekatan komprehensif ini mengiktiraf dan meraikan kepelbagaian dunia masakan dan budaya masakan.

Gastronomi tempatan berfungsi sebagai pintu masuk untuk memahami dan menghargai warisan budaya destinasi (Ghazali, 2019). Resipi tradisional, teknik memasak, dan persembahan makanan berakar umbi dalam sejarah, adat istiadat, dan tradisi rantau . Dengan menggabungkan gastronomi tempatan ke dalam pengalaman pelancongan halal, pengunjung berpeluang untuk melibatkan diri dengan fabrik budaya destinasi, berhubung dengan rakyatnya dan cara hidup mereka. Ini menggalakkan pemeliharaan budaya, kerana masyarakat tempatan bangga berkongsi tradisi masakan, cerita, dan ritual mereka dengan pelawat.

Setiap rantau dalam destinasi sering mempunyai tradisi masakan dan penawaran makanan yang unik. Daripada hidangan istimewa kepada bahan-bahan dan perisa tempatan, meneroka gastronomi tempatan memberikan pengalaman yang pelbagai dan memperkayakan pelancong halal (Pasquinelli et al., 2021; Suwandi et al., 2021). Ia membolehkan mereka mencuba hidangan halal asli dan tradisional yang khusus untuk rantau ini, mewujudkan rasa penemuan dan pengembaraan masakan. Ini juga menggalakkan pelancong untuk meneroka pelbagai bahagian destinasi, dengan itu menyebarkan faedah ekonomi ke kawasan yang kurang dikenali. Berdasarkan Jadual 1, pertunjukannya mengenai gastronomi makanan halal tempatan di lima negeri dan kumpulan etika di Malaysia.

Jadual 4: Gastronomi makanan halal tempatan dalam empat kumpulan negeri dan etika

Negeri	Nama Makanan	Etnik	Negeri	Nama Makanan	Etnik
Terengganu	Nasi Dagang	Melayu	Kelantan	Nasi Kerabu	Melayu
Terengganu	Keropok Lekor	Melayu	Kelantan	Ayam Percik	Melayu

Negeri	Nama Makanan	Etnik	Negeri	Nama Makanan	Etnik
Terengganu	Sata	Melayu	Kelantan	Laksam	Melayu
Terengganu	Nasi Kerabu	Melayu	Kelantan	Nasi Tumpang	Melayu
Terengganu	Ayam Percik	Melayu	Kelantan	Pulut Sambal	Melayu
Terengganu	Laksam	Melayu	Kelantan	Solok Lada	Melayu
Terengganu	Pulut Lepa	Melayu	Kelantan	Nasi Ulam	Melayu
Negeri Sembilan	Rendang	Minangkabau	Kedah	Nasi Kandar	Melayu
Negeri Sembilan	Soto	Jawa	Kedah	Ayam Goreng Berempah	Melayu
Negeri Sembilan	Lemang	Melayu	Kedah	Laksa Kedah	Melayu
Negeri Sembilan	Masak Lemak Cili Padi	Melayu	Kedah	Pulut Durian	Melayu
Negeri Sembilan	Cendol	Melayu	Kedah	Pekasam	Melayu
Negeri Sembilan	Roti Canai	India	Kedah	Asam Pedas	Melayu
Negeri Sembilan	Satay	Melayu	Kedah	Nasi Ulam	Melayu
Melaka	Asam Pedas	Melayu	Melaka	Ayam Pongteh	Peranakan (Baba-Nyonya)
Melaka	Satay	Melayu	Melaka	Cendol	Melayu
Melaka	Nyonya Laksa	Peranakan (Baba-Nyonya)	Melaka	Ikan Bakar	Melayu
Melaka	Ayam Buah Keluak	Peranakan (Baba-Nyonya)			

Gastronomi Tempatan di Pongkor, Indonesia

Geopark Kebangsaan Pongkor terletak di Daerah Bogor, Jawa Barat, Indonesia, yang terdiri daripada 15 mukim. Aktiviti pengumpulan data untuk jenis komoditi termasuk gastronomi tempatan dirujuk sebagai produk geoproducts yang mempunyai keunikan

serantau. Geoproduk adalah komoditi yang mempunyai identiti naratif duniawi (*Geo-literasi* yang berkaitan dengan *Biodiversiti*, *Biodiversiti* dan *kepelbagaian budaya*) yang penggunaan ekonominya diuruskan oleh masyarakat tempatan dalam bentuk produk dan perkhidmatan dengan mengambil kira pemeliharaan alam semula jadi dan kebajikan penduduk. (Sarbana et al 2022). Penentuan geoproduk dilaksanakan melalui kerjasama antara pihak berkepentingan iaitu kerajaan, dunia akademik dan komuniti perniagaan kecil mikro (UMK). Geoproduk terbahagi kepada dua bahagian, iaitu: (1) masakan tempatan Regency Bogor dan (2) geoproduk yang merupakan penyediaan berasaskan komoditi unggul bagi setiap mukim.

Kulinari khas kawasan Geopark Kebangsaan Pongkor adalah masakan yang telah menjadi warisan budaya selama beberapa generasi, seperti: pucuk kacang goreng, doclang, soto mie Bogor, nasi uduk, cungkring, rengginang, renggining, kembang goyang, dafros, geplak, papais, buras, kek ape, kasreng, sayur galideur, noga, asiwung, ampyang, wajit, kek bugis, opak / enyek-enyek, dodongkal, kroket, kek clorot, kek putu.

Jadual 2: Gastronomi makanan halal geoproduk berbasis bahan ramuan di Geopark Nasional Pongkor

No	Kecamatan	Geoproduck			
		Bahan baku	Jenis Olahan	Bahan baku	Jenis Olahan
1	Tamansari	Pala	Manisan, minuman, atsiri	Pohpohan	Keripik
2	Ciampea	Singkong	Aneka olahan singkong	Ikan	Bakso, abon
3	Tenjolaya	Cincau	Minuman	Jambu	Minuman
4	Cibungbulan	Kacang kedelai	Oncom, tempe, tahu	Ikan	Abon
5	Leuwiliang	Manggis	Minuman	Kopi	Minuman
6	Leuwisadeng	Pala	Manisan, minuman	Manggis	Minuman
7	Pamijahan	Beras	Leumeung, tape, leupeut	Kopi	Minuman
8	Nanggung	Gula aren	Gula aren cair	Herbal	Minuman
9	Sukajaya	Terubuk	Sayur	Singkong	Opak

No	Kecamatan	Geoproduct			
		Bahan baku	Jenis Olahan	Bahan baku	Jenis Olahan
10	Rumpin	Pisang tanduk	Keripik	Kopi	Minuman
11	Cigudeg	Cempedak	keripik, selai, dodol	Kopi	Kopi
12	Jasinga	Cempedak	keripik, selai, dodol	Manggis	Minuman
13	Tenjo	Beras ketan	Dodol	Herbal	Minuman
14	Ciseeng	Ubi kayu	Keripik dan rebusan	Ikan	Minuman
15	Parung	Ikan	Bakso, abon	Kacang Kedelai	Tahu Tempe

Amalan Lestari dalam Pelancongan Halal

Nilai-nilai Islam amanah (amanah) dan *khalifah* (pengawasan) dicerminkan dalam amalan lestari dalam industri pelancongan halal. Pelancongan halal mempamerkan dedikasi untuk melindungi alam sekitar dan memulihara sumber dengan melaksanakan kaedah lestari, selaras dengan ajaran Islam. Penyumberan bahan perlu dilakukan secara bertanggungjawab, dengan tumpuan untuk membantu petani dan pengeluar serantau yang menggunakan amalan lestari seperti pertanian organik dan perdagangan yang adil. Selain itu, amalan pengurusan sisa yang cekap seperti mengurangkan plastik sekali guna, meningkatkan kitar semula, dan meletakkan pengkomposan di tempat membantu mengurangkan kesan negatif terhadap alam sekitar. Dengan melibatkan komuniti tempatan dalam aktiviti berkaitan pelancongan, memberi peluang kepada rendaman budaya, dan menyokong perniagaan berasaskan komuniti, pelancongan halal lestari juga mengukuhkan komuniti tempatan. (Saffinee, 2021)

Melalui makanan tempatan, beberapa tapak telah berjaya menggabungkan amalan pelancongan halal yang lestari. Sebagai contoh, Langkawi Geopark di Malaysia menawarkan pengalaman makanan halal tulen yang menggunakan makanan yang diperolehi secara tempatan dan menggalakkan kaedah pengusahaan ketam yang lestari (Saffinee et al., 2021). Di Ubud, Bali, Indonesia, perniagaan yang disahkan halal terkenal kerana memberi penekanan kepada pengurangan sisa dan projek pelancongan berasaskan komuniti, serta produk organik dan bantuan petani serantau. Dengan memberi

tumpuan kepada pelancongan etika, Zanzibar, di Tanzania, menawarkan pengalaman ladang-ke-meja (farm-to-table) yang menekankan pertanian organik dan teknik memasak konvensional, bersama-sama dengan inisiatif pengurusan sisa dan projek pemerkasaan komuniti. *Di Geopark Nasional Pongkor menawarkan pengalaman mulai dari budidaya, pengolahan tradisional, dan narasi/story telling tentang jenis-jenis makanan tertentu yang merupakan bagian dari budaya masyarakat setempat.* Contoh-contoh ini menunjukkan bagaimana amalan lestari berjaya dimasukkan ke dalam pelancongan halal, menggalakkan pemeliharaan budaya, pemuliharaan alam sekitar, dan pembangunan sosioekonomi bersama-sama dengan prinsip-prinsip Islam.

Cabaran dan Peluang

Memanfaatkan undang-undang Islam untuk memudahkan pelancongan halal lestari melalui penggunaan gastronomi tempatan bukan tanpa cabarannya. Salah satu halangan yang paling ketara ialah kewujudan keterbukaan dalam budaya, yang sangat bermasalah di negara-negara di mana majoriti rakyatnya bukan beragama Islam (Keliat & Sentanu, 2022). Di samping itu, mungkin terdapat kurang persefahaman di kalangan penggiat industri pelancongan mengenai kepentingan pelancongan halal serta kemungkinan manfaat ekonomi dan sosial yang berkaitan dengannya. Khususnya bagi negara-negara yang masih dalam peringkat pembangunan, kekurangan sumber yang ada boleh menjadi halangan lain untuk diatasi apabila meletakkan rangka kerja yang dicadangkan untuk bertindak.

Walau bagaimanapun, terdapat banyak peluang untuk kerjasama, kreativiti, dan kerjasama yang boleh digunakan untuk menyelesaikan masalah ini (Cheng & Chen, 2022). Sektor pelancongan berpotensi untuk bekerjasama rapat dengan masyarakat dan kerajaan tempatan untuk menghasilkan dan mempromosikan masakan serantau yang mematuhi peraturan halal dan mematuhi prinsip-prinsip kelestarian. Ini juga boleh melibatkan kerjasama dengan organisasi yang mengesahkan makanan sebagai halal, dengan

matlamat memastikan pilihan makanan tempatan mematuhi kriteria yang diperlukan.

Penggunaan pelancongan halal lestari melalui penggunaan masakan serantau berpotensi menghasilkan pelbagai manfaat ekonomi, sosial, dan alam sekitar (Soumaya Hamdi, 2020). Ia berpotensi untuk menggalakkan pertumbuhan ekonomi tempatan, menjana peluang pekerjaan dan meningkatkan reputasi bidang yang memberi penekanan kepada pelancongan lestari dan halal (Muhamad et al., 2022). Di samping itu, ia mempunyai potensi untuk memupuk pertukaran budaya serta persefahaman bersama di kalangan orang-orang yang berbeza-beza agama dan asal-usul. Akhir sekali, penggunaan kaedah mesra alam dalam pembuatan makanan dan minuman dapat membantu mengurangkan sisa dan menggalakkan pemuliharaan sumber semula jadi (Garrod & Nicholls, 2022; Raji et al., 2017), sehingga menjadikan persekitaran sekitar lebih bersih dan terpeliharanya warisan budaya lokal melalui berbagai jenis kuliner.

Kesimpulan

Kesimpulannya, pelaksanaan undang-undang Islam ke arah pelancongan halal lestari melalui gastronomi tempatan berpotensi bukan sahaja menyokong pemeliharaan dan penghormatan budaya tetapi juga untuk menggalakkan kemajuan sosial dan ekonomi masyarakat setempat. Ini kerana masakan tempatan adalah sebahagian besar daripada undang-undang Islam. Perolehan etika dan pengedaran makanan halal berpotensi memberi kesan yang baik, bukan sahaja kepada ekonomi tetapi juga persekitaran semula jadi. Walau bagaimanapun, terdapat halangan yang perlu ditawan, seperti keperluan untuk kesahihan dan kepentingan kesedaran budaya. Melalui penggunaan masakan tempatan, halangan-halangan ini dapat diatasi dengan penggunaan kerjasama, kreativiti dan kerjasama, yang juga dapat membantu memaksimumkan manfaat kelestarian pelancongan halal. Secara umumnya, mengamalkan kepercayaan dan prinsip Islam dalam proses membangunkan pelancongan halal boleh menyebabkan pembentukan industri yang lebih beretika dan

bertanggungjawab, yang memberi manfaat kepada pelancong dan masyarakat yang mereka lawati. Pada masa akan datang, kajian mengenai isu-isu seperti makanan tempatan, undang-undang Islam, dan pelancongan halal boleh diselidik dari pelbagai subjek menarik. Penyelidik mempunyai peluang untuk menyiasat sejarah masakan yang kaya dengan kawasan-kawasan yang kebanyakannya didiami oleh umat Islam dengan menganalisis pengaruh sejarah, bahan-bahan ramuan serantau, dan kaedah penyediaan yang menyumbang kepada rasa dan masakan tersendiri yang terdapat di tempat-tempat tertentu. Di samping itu, penyelidikan pembangunan dan pelaksanaan sistem dan piawaian pensijilan halal di seluruh dunia, serta komponen etika dan undang-undang pengeluaran dan penggunaan makanan dalam konteks undang-undang Islam, mungkin memberikan pandangan yang berguna. Memahami impak budaya dan ekonomi perniagaan pelancongan halal memerlukan terlebih dahulu mendapat pemahaman tentang pertumbuhan dan pengaruhnya, serta kaedah pemasaran yang digunakan oleh destinasi untuk menarik pelancong Muslim dan mempromosikan masakan tempatan mereka. Ini boleh dicapai dengan melihat kepada peningkatan dan kesan pelancongan halal. Akhir sekali, penyelidikan mengenai pelancongan gastronomi halal dan pengalaman pelancong Muslim dapat memberi penerangan tentang keutamaan, jangkaan, dan peranan yang dimainkan oleh makanan dalam menjadikan percutian lebih menyeronokkan.

Penghargaan

Penulis mengucapkan terima kasih kepada pengulas tanpa nama atas komen berharga mereka dan Kementerian Pendidikan Malaysia kerana membiayai kajian di bawah skim (Ref: FRGS/1/2023/SSI06/USIM/02/1)

RUJUKAN

Lee, K. S., & Bucher, S. 2023. "Desnobberizing good eating and drinking:(Re) defining gastronomy and culinary

- arts”. *International Journal of Gastronomy and Food Science*, 100798.
- Ali Shah, S. A., Fianto, B. A., Sridadi, A. R., & Kayani, U. N. 2023. “A Master Conceptual Framework of Research in Halal Tourism”. *Tourism*, 71(1), 121–144. <https://doi.org/10.37741/T.71.1.8>.
- Barrion, A. S. A., Orillo, A. T. O., Nguyen-Orca, M. F. R., & Tandang, N. A. 2022. “Knowledge and attitude of selected non-Muslim college students towards Halal-certified food products”. *Food Research*, 6(6), 306 – 315. [https://doi.org/10.26656/fr.2017.6\(6\).869](https://doi.org/10.26656/fr.2017.6(6).869).
- Butt, M. M., Khong, K. W., & Alam, M. 2020. “Managing corporate brand behavioural integrity: a case of alleged violation of Halal certification”. *Journal of Islamic Marketing*, 12(6), 1219–1238. <https://doi.org/10.1108/JIMA-04-2020-0109>.
- Cheng, Z., & Chen, X. 2022. “The Effect of Tourism Experience on Tourists’ Environmentally Responsible Behavior at Cultural Heritage Sites: The Mediating Role of Cultural Attachment”. *Sustainability (Switzerland)*, 14(1). <https://doi.org/10.3390/su14010565>.
- Dinar Standard. 2019. “*State of the Global Islamic Economy Report 2019/2020*”. www.SalaamGateway.com/SGIE19-20.
- Garrod, B., & Nicholls, S. 2022. “British tourists’ adjustment to cultural expectations in Muslim-majority countries”. *Tourism Management*, 91, 104500. <https://doi.org/10.1016/j.tourman.2022.104500>
- Ghazali, N. M. 2019. “Local heritage food as a significant factor in Malaysia gastronomy tourism”. In *Journal of Tourism, Hospitality & Culinary Arts* (Vol. 12, Issue 1).
- Joeliaty, J., Ahmad Faisal, Y., & Wendra, W. 2020. “An Analysis of Strategy Formulation for Halal Hotel Human Resources in Indonesia”. *Cogent Business and Management*, 7(1). <https://doi.org/10.1080/23311975.2020.1842008>.

- Keliat, C., & Sentanu, I. G. E. P. S. 2022. "Sustainable Halal Tourism in The Post Pandemic Era: Opportunity and Challenges". *Journal of Research on Business and Tourism*, 2(1), 69. <https://doi.org/10.37535/104002120226>.
- Mannaa, M. T. 2020. "Halal food in the tourist destination and its importance for Muslim travellers". *Current Issues in Tourism*. 23 (17),2195–2206. <https://doi.org/10.1080/13683500.2019.1616678>.
- Ma'rifah, A., Akbar, E., Rohmah, U., Fitria, S., & Hidayati, N. 2019. November 22. "Halal Food as Gastronomy Tourism Strategy: Opportunities and Challenges for Indonesian Economy". <https://doi.org/10.4108/eai.10-9-2019.2289382>.
- Muhamad, P., Syarif, Y., Saufi, A., Putra, D., & Sakti, B. 2022. "Managing Trigona Honey As A Halal Edutourism Attraction, Sustainable Tourism In Bengkaung Village". In *IJSET-International Journal of Innovative Science, Engineering & Technology* (Vol. 09). www.ijset.com.
- Musa, A. 2021. "Analysis On The Principles Of Maqasid Shariah In Islamic Hotels". In *Psychology And Education* (Vol. 58, Issue 2). www.psychologyandeducation.net.
- Nekha, A., Ratna Kartikawati, D., & Kartikawati, D. R. 2022. "How Far Has Halal Travel Been Studied? *Halal Tourism and Pilgrimage*". 2(1). <http://journals.smartinsight.id/index.php/HTP/index>
- Nurchahaya, Akbarizan, Erman, Yasnel, & Lestari, F. 2021. "Benchmarking of Supply Chain Strategy on Halal Certification Bodies". *Lecture Notes in Engineering and Computer Science*, 2243,208–213. <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-85125556688&partnerID=40&md5=c8124f185efc12148e7d8f5b1ed89ff6>.
- Pasquinelli, C., Trunfio, M., & Rossi, S. 2021. "Beyond the authenticity–standardisation paradox in international gastronomy retailing: Twisting the hosting city brand with the

- place of origin”. *British Food Journal*, 123(13), 561–578. <https://doi.org/10.1108/BFJ-05-2021-0468>.
- Raji, M. N. A., Ab Karim, S., Ishak, F. A. C., & Arshad, M. M. 2017. “Past and present practices of the Malay food heritage and culture in Malaysia”. In *Journal of Ethnic Foods* (Vol. 4, Issue 4, pp. 221–231). Elsevier B.V. <https://doi.org/10.1016/j.jef.2017.11.001>.
- Saffinee, S. S. 2021. “*Muslim Friendly Sustainable Geotourism Framework based on Maqasid al-Shariah and Khalidah Concepts: A Study of Langkawi UNESCO Global Geopark* [Ph.D Thesis]”. International Islamic University Malaysia.
- Saffinee, S. S. 2022. “*Find Our Way Back*”: *Halal Integrity towards Sustainable Tourism in Islamic Science Paradigm*”.
- Saffinee, S. S., Aizat Jamaludin, M., & Halim, S. A. 2021. “Potential and Challenges: Tourism and Stakeholders’ Perceptions towards Muslim Friendly Geotourism in Langkawi UGGp”. *International Journal of Geotourism Science and Development (IJGSD)*, 1, 75–080.
- Saffinee, S. S., Jamaludin, M. A., Syakirin, K., Hashim, H.-Y., & Amid, A. 2022. “Muslim-Friendly Sustainable Geo-Tourism (MFS-GT): A Qualitative Study Using the Grounded Theory”. In *Revelation and Science* (Vol. 12, Issue 01).
- Saffinee, S. S., Syakirin, K., Hashim, H.-Y., Mahamod, L. H., Jamaludin, M. A., Muflih, B. K., & Othman, R. 2017. “*The Standard Elements for Muslim-Friendly Accommodation Premises*”.
- Said, M. F., Adham, K. A., Muhamad, N. S., & Sulaiman, S. 2022. “Exploring halal tourism in Muslim-minority countries: Muslim travellers’ needs and concerns”. *Journal of Islamic Marketing*, 13(4), 824–842. <https://doi.org/10.1108/JIMA-07-2020-0202>.
- Sarbana B, Saleh A, Fatchiya A, Firdaus M. 2022. “Analisis Efektivitas Komunikasi Pemangku Kepentingan untuk Keberlanjutan Bisnis UMK di Geopark Pongkor”. *Jurnal*

- Penyuluhan 19(01), 104-116.
<https://journal.ipb.ac.id/index.php/jupe/article/view/43488>.
- Soumaya Hamdi. 2020, December. “A sustainable model for Halal Tourism”. Halal Travel Guide. <https://halaltravelguide.net/a-sustainable-model-for-halal-tourism>.
- Sulaiman, Z. A., Iranmanesh, M., Foroughi, B., & Rosly, O. 2022. “The impacts of Shariah-compliant hotel attributes on Muslim travellers revisit intention: religiosity as a moderator”. *Journal of Islamic Marketing*, 13(10), 2108–2125.
<https://doi.org/10.1108/JIMA-06-2020-0179>.
- Suwandi, A., Utami, N. F., Fitriyani, E., & Panji Wulung, S. R. 2021. “Analysis of Tourism Education to Promote Innovation in Gastronomy”. 172–176.
<https://doi.org/10.5220/0010224401720176>.
- Usman, H., Chairy, C., & Projo, N. W. K. 2023. “Between awareness of halal food products and awareness of halal-certified food products”. *Journal of Islamic Marketing*, 14(3), 851 – 870.
<https://doi.org/10.1108/JIMA-07-2021-0233>.
- Zainuddin, N., Saifudin, A. M., Deraman, N., & Mahidin, N. 2019. “Effect of Halal certification and labelling process on Halal supply chain performance”. *International Journal of Supply Chain Management*, 8(4), 1075–1081.
<https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-85071565735&partnerID=40&md5=2425999654c901809e5fbcaa31afe7ab>.
- Zuhaili, W. 2002. “Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu”. Vol. 4/670. Dar el-Fikr.

الأمة والمواطنة المفاهيم والأسس المعيارية دراسة دستورية في
وثيقة المدينة

**THE NATION AND CITIZENSHIP
CONCEPTS AND STANDARD
FOUNDATIONS -A CONSTITUTIONAL
STUDY IN THE MEDINA CHARTER**

**IBaidar Mohammed Mohammed Hasan, IIMuneer
Ali Abdulrab, iiNorfadhilah Mohd Ali, iii Setiyawan
bin Gunardi, Mahmu iiiMohamed Ali Mahmoud Edris**

(Corresponding author) e-mail: baidar1984@usim.edu.my

ⁱFaculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai
71800



الملخص:

تهدف الدراسة إلى مناقشة وتحليل مصطلح الأمة بمفهومه العام والخاص في
الدستورية الإسلامية وعلاقة ذلك بالدين والمواطنة. والمشكلة التي دعت الباحث
للكتابة في هذا الموضوع هي الحاجة إلى فهم مفهوم الأمة بدلالته العامة والخاصة في

الإسلام، وما يترتب على تلك المفاهيم من آثار إيجابية في تعزيز قيم وأسس المواطنة في الدولة الواحدة. والذي بدوره يسهم في خلق مجتمع يسوده الوعي بقيم التعايش والتعاون والتكامل. وسوف تتضمن الدراسة قراءة تحليلية ومناقشة لبعض بنود وثيقة المدينة التي تناولت مصطلح الأمة في مفهومها العام والخاص وفقاً لأسس ومفاهيم ضامنة لاستمرارية التعايش والتعاون والتكامل بين أفراد الوطن الواحد كأمة واحدة. وقد اعتمدت الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي من خلال قراءة واستعراض وتحليل المصادر الفقهية الدستورية، وذلك لفهم الأسس والمفاهيم التي تسهم في نشر الوعي الصحيح بين الناس حول مفهوم الأمة والمواطنة. وقد توصلت الدراسة إلى نتائج من أهمها: أن الدستورية الإسلامية كان لها قدم سبق في الإسهام في تنظيم العلاقات بين المجتمع المتباين وفقاً لمفاهيم وأسس دستورية ضامنة لاستمرارية المشاركة في العيش في وطن واحد، وإن اختلفت أديانهم ومشاربهم ومذاهبهم. كما إن الدستورية الإسلامية عززت المفاهيم الصحيحة للأمة والمواطنة في مواد دستورية ناظمة ومبينة للقواعد الدستورية الصلبة التي تحدد أسس العلاقة بين فئات الوطن الواحد. وأخيراً خلصت الدراسة إلى أن ميثاق المدينة تضمن ثلاثة مبادئ أساسية توطر المفاهيم الشاملة التي تحكم العلاقات المتبادلة بين المواطنين وعلاقتهم بالوطن ككيان

واحد في إطار الوطن الموحد. وهذه المبادئ هي: الانتماء للوطن، والأمن الاجتماعي، والمسؤولية المشتركة.

الكلمات المفتاحية: الأمة، المواطنة، الأسس، المفاهيم، وثيقة المدينة

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد وعلى آله وصحابه الغر الميامين. أما بعد فإن مفهوم المواطنة يعتبر جانباً أساسياً من جوانب أي أمة، حيث يتم تحديد حقوق ومسؤوليات الأفراد داخل المجتمع، وعلاقتهم ببعضهم البعض، وقد شكلت وثيقة المدينة الأساس الدستوري الذي صاغ طبيعة الوطن وعلاقة الأمة به من خلال أسس ومرتكزات قانونية مهمة تمثلت فيها معايير وحقيقة المواطنة، ولذلك فإنه عند دراسة العلاقات الانسانية من منظر إسلامي، وتشكيل الأمة الواحدة في وطن واحد فإنه من الضروري النظر واستقراء وسبر أغوار التشريع الدستوري الاسلامي الذي شكلت أطره العامة والتفصيلية وثيقة المدينة.

تُعَدُّ الأمة والمواطنة من أهم المفاهيم السياسية والاجتماعية التي تشكّل أساساً لبناء وتنمية المجتمعات الحديثة. إن فهم هذين المفهومين وتحليلهما بصورة دستورية يمثل محوراً أساسياً لدراسة النظم السياسية والتشريعات التي

تنظم حقوق وواجبات المواطنين في إطار الدولة. ولذلك فإن هذه الدراسة سوف تناقش مفهومي الأمة والمواطنة، وتستكشف الأسس والمفاهيم الدستورية المتعلقة بهما، من خلال دراسة وثيقة المدينة والتي تُعدُّ أحد أهم الوثائق الدستورية التاريخية التي تمَّ صياغتها في العهد المدني الأول، والتي تحتوي على توجهات وقيم سياسية واجتماعية مهمة.

في هذه الورقة، ستحاول الدراسة تحليل تلك الوثيقة واستخلاص المفاهيم الدستورية المتعلقة بالأمة والمواطنة والقيم والمبادئ التي تحكم علاقة المواطن بالأمة والدولة في إطار وثيقة المدينة. سيتم التركيز أيضًا على الحقوق والواجبات المتعلقة بالمواطنة وكيفية توجيهها وتنظيمها بواسطة الدستور المدني.

ستشمل هذه الورقة مراجعة دقيقة للنصوص الدستورية ذات الصلة، والتي ستساهم في إلقاء الضوء على التصورات القانونية والسياسية للأمة والمواطنة في وثيقة المدينة. سيتم أيضًا استخدام المفاهيم النظرية والتحليل القانوني لتفسير مضمون الوثيقة وتحديد ما إذا كانت تعكس قيم المواطنة والأمة في السياق الدستوري.

يأمل الباحث أن تسهم هذه الدراسة في إثراء النقاش الأكاديمي حول مفهومي الأمة والمواطنة، وتوفير فهم أعمق للأسس والمفاهيم الدستورية المتعلقة

بهما. كما ستساهم في توجيه البحوث القادمة في هذا المجال وتقديم مقترحات لتطوير الدساتير والتشريعات المعاصرة. بهدف تعزيز المواطنة وتعزيز العلاقة بين المواطن والأمة في إطار الدولة ووثائقها الدستورية في إطارها المعياري القائم على أسس الأمة والمواطنة المتساوية في نظر القانون الدستوري الإسلامي.

1. مفاهيم دستورية في وثيقة المدينة حول الأمة والمواطنة

تمهيد:

سيتم في هذا المبحث مناقشة مفهومي الأمة والمواطنة. مثل تعريف الأمة والمواطنة في ضوء وثيقة المدينة وكيفية تحديدها، وتحديد المواطنة وعناصرها المرتبطة بالحقوق والواجبات. سيتم أيضًا استكشاف العلاقة بين الأمة والمواطنة، وكيفية تأثير كل منهما في تحديد هوية الفرد ودوره في المجتمع. سيتم في هذا المبحث أيضًا تحليل المفاهيم الدستورية المختلفة التي تتعلق بالأمة والمواطنة، مثل العدالة الاجتماعية، والمساواة، وحقوق الإنسان، وحرية التعبير. كما أنه سيتم استعراض النصوص الدستورية ذات الصلة وتحليلها لفهم كيفية تعزيز الأمة والمواطنة في السياق الدستوري، وكيفية حماية حقوق المواطنين وتعزيز مشاركتهم الفعالة في الحياة السياسية والاجتماعية.

وسيسهم هذا المبحث في تقديم بعض المفاهيم والتصورات الصحيحة لفهم النظم الدستورية، والتي ستساعد بدورها التشريعات الحديثة في تطوير الدساتير والتشريعات المعاصرة لتعزيز قيم المواطنة في الدولة الواحدة.

i. مفهوم الأمة والمواطنة

سوف تستعرض الدراسة مفهوم الأمة عند أهل اللغة ثم بعد ذلك سوف يتم مناقشة هذا المصطلح وتحليله وفقا للمفاهيم الدستورية التي نظمته وثيقة المدينة المنورة.

ii. الأمة عند أهل المعاجم واللغة

الأُمَّة: يقصد به جمعٌ لقوم كان لهم جامع من دين أو زمان أو مكان (البركتي، 1986). وهكذا فقد ذكر أصحاب المعاجم أن الأمة تطلق على جيل من الناس يجمعهم جامع من وطن، أو ملة، أو ثقافة، أو لغة (الحميري وآخرون، 1999). وهذا يدل على أن الأمة بمفهومها العام قد تنطبق على من يسكن بلدا واحدا تجمعهم آصرة المواطنة بالمفهوم المعاصر، أو ما يسمى بـ (الجنسية). وقد تجمع آصرة المواطنة أناس متباينون في أديانهم وثقافتهم ولغاتهم وأعرافهم، وألوانهم، وذلك التباين لا يكون سببا للتفريق فيما بينهم ما دام أن آصرة

المواطنة ورابطة الجنسية البلد ونظمها وقوانينها تجمعهم تحت مظلة واحدة تطلق عليه اسم الأمة. فيمكن أن نقول الأمة الاندونيسية، أو الأمة الماليزية. أو الأمة اليمينية، أو الأمة باعتبار المواطنة، وهذا لا يتنافى مع مفهوم الأمة الإسلامية، فحينما نقول الأمة الإسلامية فإن هذا يعني أن هنا رابطة أخرى جمعت بين الناس وهي الديانة والملة، ولكن رابطة الدين عامة من جهة أنها تستوعب كافة المنتسبين إلى الإسلام على اختلاف جنسياتهم وأوطانهم، وخاصة من جهة أنها محصورة على المسلمين دون غيرهم.

من جهة أخرى، فإن رابطة المواطنة عامة من جهة أنه تستوعب كافة شرائح الشعب الذي يسكن بلدًا واحدًا وإن اختلفت دياناتهم ولغاتهم وألوانهم وعرقياتهم، لكنها خاصة من جهة أنها مقصورة على من يحملون جنسية ذلك البلد فقط، ولا يدخل معهم غيرهم ممن يحملون جنسيات مختلفة.

iii. مفهوم المواطنة عند أهل اللغة والمعاجم

الوطن: محل الإنسان. وأوطان الغنم: مرابضها. وأوطنت الأرض، ووطنتها توطينا، واستوطنتها، أي اتخذتها وطنا (ابن فارس، 1979). من خلال مفهوم الوطن عند أصحاب اللغة والمعاجم يتضح أن الوطن يتعلق بالمكان الذي تسكنه جماعة من الناس، فيسمى موطن. وهذا المفهوم البسيط الاعتيادي

للوطن. وهناك مفهوم قانوني دستوري للوطن شامل للأرض التي يسكنها الناس والقوانين المنظمة لعلاقاتهم وحياتهم كما دلت على ذلك وثيقة المدينة المنورة. ولكل دولة تعريفها الخاص لمفهوم المواطنة. وإن كانت تلك المفاهيم لا تختلف كثيراً من دولة إلى أخرى إلا أنها تخضع للطبيعة الثقافية والدينية والتشريعية التي يتمتع بها كل بلد. ولن نتطرق الدراسة إلى أي من تلك التعريفات، لأنها لا تبتعد كثيراً عن المفاهيم التي وضعتها وثيقة المدينة.

iv. الأمة والمواطنة في ضوء وثيقة المدينة المنورة

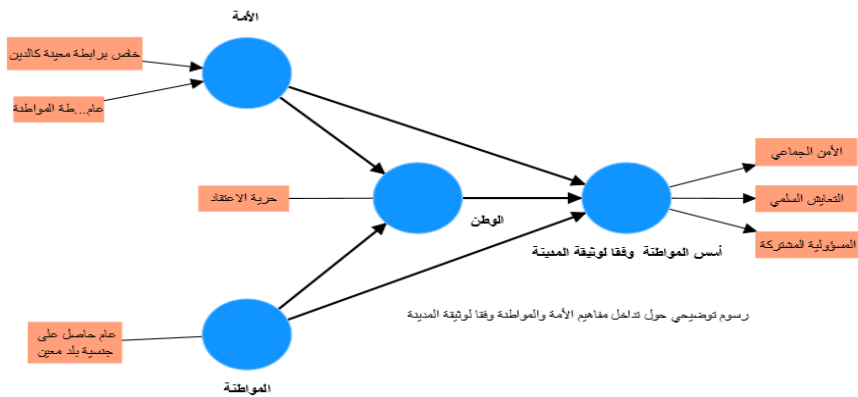
مفهوم للأمة قد نصت عليها وثيقة المدينة المنورة كما جاء في الوثيقة (بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين، من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنيهم أمة واحدة من دون الناس..) (البيهقي، 2011) في نص الوثيقة جمع النبي صلى الله عليه وسلم القبائل المتفرقة المتناحرة في عصبه واحدة سماها الأمة الواحدة، وجعلها رابطتها الإسلام، وقد اشتملت الوثيقة وسمت أغلب قبائل العرب في المدينة وما جاورها، ومفهوم الأمة في هذا النص الدستوري عام من جهة استيعابه لكافة القبائل، وخاص من جهة أنه يعني بالأمة المسلمين دن غيرهم (الطرطوسي آخرون، 1425هـ).

من جهة أخرى فإن وثيقة المدينة الدستورية لم تهمل جانب المواطنة والذي يشتمل على جميع فئات الناس على اختلاف دياناتهم وقبائلهم ومشاربهم ومذاهبهم كما جاء في النص التالي: (وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليتهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته..) (الأعظمي، 2016) ثم تسلسل الوثيقة في ذكر كل قبائل اليهود التي سكنت المدينة وما جاورها، وأن لهم مثل ما لليهود بني عوف. (البيهقي، 2011)، وعليه فإن النبي صلى الله عليه وسلم في وثيقة المدينة الدستورية وصف اليهود على أنهم أمة مع المؤمنين وإن اختلفت دياناتهم إلا أن هناك آصرة أخرى تجمعهم وهو الوطن الواحد.

وخلاصة القول: فإن مصطلح الأمة كما يطلق على المسلمين المجتمعين على رابطة الدين، وإن اختلفت عرقياتهم وجنسياتهم وبلدانهم ولغاتهم، فإنه يطلق كذلك على من يحملون جنسية بلد واحد حتى وإن كانوا مختلفين في الديانات والأعراق والثقافات، فالعبرة بالرابطة التي تجمعهم، وليس في الاختلافات التي بينهم (بيدر حسن، 2020).

الجدير ذكره في هذا الصدد، أنه يمكن الاستفادة من هذا التحليل والمناقشة لوثيقة المدينة في تعزيز جانب الانتماء إلى الوطن، كما أنه يمكن الاستفادة في نظم التشريعات الدستورية والقانونية التي تعزز هذه المفاهيم في

الناس. وتعمق فيهم الوعي الانساني الحضاري الاجتماعي القائم على القواسم المشتركة. وليس على الفوارق والتباينات التي بينهم. لأن الفوارق بين الناس سنة كونية لا يمكن تغييرها وازالتها وتوحيد الناس على دين واحد وثقافة واحدة ولون واحد ولسان واحد. فالله سبحانه وتعالى جعل هذا التباين بين البشر سنة كونية من أجل التعارف والتعاون والتكامل. قال الله سبحانه وتعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [الحجرات: 13] (بيدر حسن، 2021).



2. الأسس المعيارية للأمة والمواطنة في وثيقة المدينة

اشتملت وثيقة المدينة على ثلاثة أسس رئيسة مثلت النظام القانوني الدستوري للأمة والمواطنة في دولة المدينة، وهي كالتالي: الأمن الجماعي الوطني،

والمسؤولية الوطنية المشتركة. وحرية الاعتقاد. وسوف تتطرق اليها الدراسة في
المحاور التالية:

i. الأساس الأول: انعكاس الأمة والمواطنة في الانتماء للوطن في وثيقة

المدينة

سوف تتناول الدراسة ما تضمنته وثيقة المدينة من اعتراف بتعدد
الأعراق والديانات على أنها مع واختلافها تمثل الأمة والمواطنة الواحدة التي
تسكن أرضا واحده وهي المدينة. وقد اعترفت الوثيقة بهذه المكونات ولم تلغ أي
مكون من المكونات بسبب عرقه أو دينه أو ثقافته. بل حافظت على كياناتهم
وحقهم في الوجود ككيانات مختلفة في دياناتها وأعراقها، ولكنها تمثل وطننا
واحدا، وأمة واحدة.

إضافة إلى ذلك، فقد حددت الوثيقة مكونات مجتمع المدينة والذي يمثل
الأمة والمواطنة على حد سواء، حيث نصت الوثيقة على أن مكونات أمة المدينة
وهم من المسلمين واليهود وبعض المشركين، وقد راعت وثيقة المدينة هذا التباين
والاختلاف في الدين والعرق، وسوف نحاول تقسيم مجتمع المدينة إلى مكونين
رئيسيين أحدهما يرتبط بالدين والأخر يرتبط بالعرق.

ii. المكون الأول المرتبط بالدين:

ويتمثل هذا المكون في المسلمين واليهود والمشركون. وقد رعي في هذا التقسيم حق كل مكون في حريته الدينية وما يعتنق حيث نصت الوثيقة على ذلك (وإن اليهود أمة مع المسلمين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته) (الضياء: 2016). وأن لليهود دينهم ومعتقداتهم لا يجبرون على تركها، كما لا يجبرون على اعتناق الإسلام.

وقد اعتبرت الوثيقة أن المسلمين أمة من دون الناس كأمة مرتبطة بدينها وعقيدتها، حيث نصت الوثيقة على ذلك (وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس) (الضياء: 2016). ولا يعني ارتباط الناس برابطة الدين، أن يعادوا غيرهم من ليس بمسلم، وإنما تستمر الحياة على التعايش السلمي كما هو واضح في نص الوثيقة السابق أن المسلمين واليهود أمة واحدة. وهذا يعني أن رابطة الدين لا تعني بالضرورة الانقسام والصراع بين فئات ومكونات الوطن الواحد، وإنما يعود أمر التعايش السلمي إلى القاسم المشترك الذي يجمعهم وهو الوطن الواحد، فيجتمعون على تنميته وحمايته وبناءه.

iii. المكون الثاني: المرتبط بالعرق

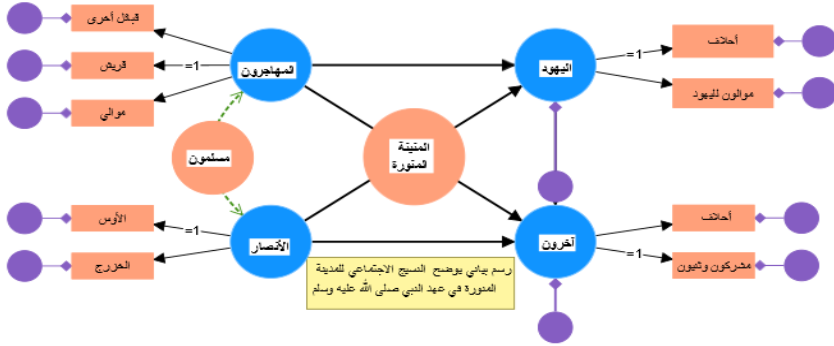
لقد مثلت المكونات العرقية المتباينة في المدينة تحت قيادة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم أنموذجا إنسانيا حضاريا راقيا في التعايش السلمي

والتعاون والتكامل. مع اختلاف قبائلها ودياناتها وثقافتها. فهناك المهاجرون والأنصار والتابعون وبها قبائل العرب من قيس بن عيلان من مزينة وجهينة وكناية وغيرهم من قبائل الأوس والخزرج والقرشيين المهاجرين من مكة. وقبائل اليهود التي تستوطن المدينة المنورة. ومنها: بني قريظة. وبنو النضير. وبنو قينقاع وغيرهم (اليعقوبي: 1422). ولقد كانت الصراعات هي السائد فيما بينهم قبل الإسلام. ولما جاء الإسلام بدأ النبي صلى الله عليه وسلم بعمل مبدأ الأخي بين المهاجرين والأنصار (ابن كثير: 1403هـ). وكما ان النبي صلى الله عليه وسلم آحا بين المهاجرين والأنصار بعد هجرته إلى المدينة. فقد أكد على ذلك في الوثيقة أيضا. ومثل المسلمون في الوثيقة المدينة. في إشارة إلى المهاجرين والأنصار. الخوة القائمة على رابطة الدين وان افرقت بهم الانساب ولقبائل كما جاء في الوثيقة: (إن المؤمنين إخوة)'. وتنطبق هذه المبادئ على المكونات الإسلامية في المجتمع المدني ورأب صدع الصراعات المزمنة بين الأوس والخزرج. كما لم تغفل صحيفة المدينة أن النسيج الاجتماعي للمدينة له مكونات من قبائل شتى يعتنقون أديان وملل ونحل مختلفة. وللك جاء الوثيقة لتمثل الدستور الأول والرابطة الوطنية العظمى التي تلم شتات جميع الناس على اختلاف أنسابهم ومشاربهم ومذاهبهم في عصبه واحدة تسمى الأمة والوطن. وقد نصت الوثيقة على هذه الحقيقة في (أن اليهود أمة مع المؤمنين. حيث لليهود دينهم وللمسلمين دينهم)

وخلاصة القول، فإن الانتماء للوطن كرابطة دستورية عظمى أذابت كل أشكال الفوارق الطبقية والدينية والاثنية، وأعلت النموذج الانساني الحضاري للدولة الدستورية القانونية المدنية، وهي أو تجربة في التاريخ الحضاري الانساني القائم على التنوع العرقي والاثني والديني في بلد واحد وتحت نظام دستوري واحد ينظم علاقاتهم، وحقوقهم، وواجباتهم، ومسؤولياتهم، ويؤكد هذا التوجه ما جاء في بنود وثيقة المدينة من مواد وترتيبات توضح أهمية اعلاء شأن المواطنة والأمة وأهمية التعاون والتكامل بين النسيج الاجتماعي في المدينة المنورة، وأهمية التعايش السلمي واحترام الاختلافات، وإقرار التعددية الدينية وحرية الاعتقاد كما في هذا النص: (لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ- أي يهلك- إلا نفسه وأهل بيته). (السلمي وآخرون: 2010).

كما قررت وثيقة المدينة المنورة معايير المواطنة وجعلت الانتماء هو المعيار الأساس في كون الشخص ينتمي الى وطن بعض النظر عن عرقه او دينه او لونه او ثقافته، فقد أكدت وثيقة المدينة على أن اليهود وغيرهم من غير المسلمين هم مواطنون كاملي المواطنة في النصر والاسوة والعدالة والمساواة والحقوق والواجبات والعيش الكريم دون عنصرية أو تمييز، فقد جاء في الصحيفة: (وإنه من تبنا من يهود، فإن له النصر والأسوة غير مظلومين، ولا متناصر عليهم)،

كذلك قال: «وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين» (السهيلي: 1412هـ) أي ضمن النسيج الوطني الواحد، فهي مواطنة كاملة تعبر عن نموذج دستوري حضاري من الطراز الأول.



iv. المكون الثالث: ارتباط الأمة والمواطنة ديمغرافيا وجيوغرافيا.

وفرت وثيقة المدينة تعريفا للمواطنة الجغرافية وكما وفرت تعريفا ومفاهيمها للمواطنة القانونية الدستورية، فقد حددت يثرب (المدينة المنورة) بأنها المكان المعني بالوطن من خلال التنصيص الدستوري الواضح أن (يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة) (العمرى، 1994) فقد حددت وثيقة المدينة المنورة على أنها المدينة البلد التي يقطنوها المتعاهدون في الوثيقة، والحرم هو ما لا يحل انتهاكه بقتل أو فساد أو فتنه، فلا يقتل صيده ولا يقطع شجره، كما جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (المدينة حرام ما بين عير إلى ثور لا يختل خلاها ولا ينفر صيدها ولا تلتقط لقطتها إلا لمن أشاد بها ولا

يصلح لرجل أن يحمل فيها سلاحا لقتال ولا يصلح أن يقطع منها شجرة إلا أن يعلف رجل بغيره) (الألباني، 1420هـ). وحرمة المدينة بين الحرة الشرقية والحرة الغربية وبين جبل (ثور) في الشمال وجبل عير في الجنوب، ويدخل وادي العقيق في الحرم. (العمرى: 1415).

الجدير ذكره في هذا الصدد، أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حدد حدود المدينة بشكل دقيق وجعل منها حدود سيادية للدولة وأنه كل من سكن المدينة يضطلع بمسؤولياته تجاه وطنه وحمائته من أي معتد خارجي كما قررت ذلك الوثيقة في بند النصر والتعاون من جميع مواطني المدينة على اختلاف عرقياتهم وأديانهم. (وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم..) (ابن هشام: 1375هـ).

i. الأساس الثاني: انعكاس الأمة والمواطنة في ضمان الأمن المجتمعي في

وثيقة المدينة

إن أي مجتمع يعيش في أي أرض يحتاج إلى أبعاد ضامنة لبقائه كمجتمع واحد متضامن حتى وإن اختلفت عرقياته وثقافته وعقائده، فلكل مجتمع أسس يعرف بها عن نفسه وهويته، وقد صممت وثيقة المدينة في وضع جوانب معيارية

مهمة تمثل ضمان لبقاء المجتمع آمناً مستقراً لا تتناوشه الصراعات ولا الفتن. بل يؤسس للأمن المجتمعي والتعايش السلمي بين فئات المجتمع في المدينة المنورة. ولن تستقصي الدراسة كل تلك المعايير وذلك لكثرتها وإنما سوف تقدم الدراسة بعضاً من تلك الجوانب المعيارية كمثال التي انتظمت في بنود وثيقة المدينة في بنود قانونية تنظم العلاقة بين سكان المدينة المنورة وتضمن استمرارية التعاون والتكامل والتعايش في عقد دستوري واضح المعالم، والذي يكون نتاجه الأمن الاجتماعي الكامل لتحقيق مبدأ الأمة الواحدة والمواطنة الكاملة للناس كشعب واحد يعيش في بلد واحد وتنتظم حياته في نظام قانوني ودستوري واحد وإن اختلف بهم المشارب والمذاهب والديانات والعرقيات والأشكال والألوان والأسن والثقافات واللغات. ومن تلك الأسس المعيارية ما يلي:

ii. المعيار الأول: حفظ النفس وحق الحياة الانسانية

نصت الوثيقة على (أنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلى أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه..) (ابن كثير، 1976) إضافة إلى ما ذكر فإنه الوثيقة نصت على حق غير المسلمين من اليهود وغيرهم في الحياة وحماية أنفسهم من الظلم والعدوان. كما جاء عدد من بنود الوثيقة التي أكدت على أهمية حفظ النفس وحمائتها من الأعداء عليها دون

وجه حق فقد جاء في الوثيقة: (وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النّصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الاثم، وإنه لم يَأثم امرؤ بحليفه، وإن النّصر للمظلوم، وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها) (أبادي، 1407هـ). كما جاء في بند آخر: (وإنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة غير مظلومين، ولا متناصر عليهم»، كذلك قال: «وإن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين) (السهيلي: 1412هـ).

من خلال استقراء الجانب المعياري لبنود وثيقة المدينة التي ركزت على حق الحياة وحفظ النفس، تتضح معالم أهمية تقدير الحياة والحفاظ عليها من الاعتداء والظلم والضميم والتجاوزات والتعسف وكل ما من شأنه أن ينتقص من حق الناس في حياتهم وسلامة أنفسهم، ولقد أكدت الشريعة الإسلامية بقواعدها الكلية على أن حفظ النفس من المقاصد العظمى التي جاء الإسلام من أجلها، بل وتعد من الكليات التي لا يجب المساس بها، ومن الثابت التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان. (ابن عاشور: 2004).

وقد أكدت كل مصادر الشريعة الإسلامية على علو حق الحياة وحفظ النفس في مصادرها التشريعية النقلية والعقلية، وقواعدها الكلية والتفصيلية وذلك لأنه لا يمكن أن تتصور حضارة إنسانية وعمارة الأرض إلا بحفظ الحياة

وتقديسها. ولذلك يقول الله تعالى في هذا الشأن ﴿مِنَ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾. [المائدة:32].

وهنا تأتي أهمية الحفاظ على الحياة والنفس من الاتلاف وإحيائها عن طريق تفعيل النظام القانوني والدستوري الحامي للنفس من الاتلاف، بل إن الآية الكريمة أكدت على إحياء النفس، والإحياء هنا يقصد به التعاون على الحفاظ على الحياة من اطعام الفقراء وإسكانهم، وتخليص الناس من الأخطار المحدقة بهم كالكوارث والآفات والجوائح المهلكة كجائحة كوفيد 19 وغيرها من الجوائح التي تهلك الأنفس وتفسد الحياة. (الرازي: 1420هـ).

iii. المعيار الثاني: التعايش السلمي

السلم يدخل ضمنا في المعيار الأول حفظ النفس وحق الحياة. ولكن أفردته الدراسة هنا كمعيار مستقل لأهميته، وذلك لأنه غالبًا ما تكون الفوارق الدينية والطبقية والاثنية والعرقية سبب في إثارة الصراع في الامة الواحدة والوطن الواحد، بينما حفظ النفس والحياة قد تكون أكثر عمومية لكونه يدخل فيها

الجانب الجنائي أيضا فقد يقتل الأخ وأخاه والزوج زوجته. أما السلم فإنه يختص بجانب النزاعات والصراعات التي يكون سببها التباينات والسباق على القوة والنفوذ. ولذلك فقد أفردت وثيقة المدينة نصوصا قانونية خاصة بالسلم والسلام. وأعدت ذلك من أهم مقومات أساس الأمن الاجتماعي لمواطني المدينة وأمة المدينة. ولذلك توسعت في إعطاء الذمم للأفراد تشجيعا على نشر السلام والأمن بين الناس فقد جاء في بعض بنود الوثيقة أن (المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس، وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم وإن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم). (كرمي، 1427هـ).

وهذا أيضا من الثوابت التي دلت عليها مصادر التشريع الدستور الإسلامية العقلية والعقلية وقواعده الكلية والتفصيلية، إذ إن عمارة والأرض وبناء الحضارة الإنسانية يتطلب إلى الاستقرار والأمن والسلام، حتى يتمكن الناس من مواصلة البناء الإنساني الحضاري في عمارة الأرض.

ولو أن الجماعات والدول المتصارعة أدركت هذه الحقيقة المهمة، وأنفقت الأموال -التي تنفقها في شراء العتاد والسلاح للقتل والتدمير كما هو حاصل في اليمن وسوريا والسودان وليبيا والعراق وروسيا وأكرانيا وغيرها من البلاد- في البناء والتنمية والتطوير، لكانت قد وصلت البشرية إلى تراكم حضاري إنساني

متطور لم يسبق له مثيل، ولكن إذكاء الصراعات والسباق على النفوذ والسلطة أحر البشرية قرونا من الزمان، حيث تم قتل الملايين من البشر والكفاءات إلى جانب تدمير الكثير من البنيان وتحويل عشرات المدن إلى ما شبه الأشباح في عصور ما قبل التاريخ، هذا إلى جانب إهدار الكثير والكثير من الإمكانيات المادية والبشرية على طول عقود من الزمن.

ولقد أسهمت وثيقة المدينة بشكل فعال في حسم أي صراع عبثي لا يركز على مصوغات شرعية وقانونية وأكدت على أهمية السلم والأمن في المجتمع والدولة والعالم من خلال بنودها المختلفة، والتي حصرت الصراع في قضية الدفاع عن النفس، أو العرض، أو الوطن. (البيهقي، 2011).

iv. المعيار الثالث: العدالة الاجتماعية

من المعلوم أنه لا يمكن أن يتحقق أمن اجتماعي في بلد دون أن تكون هناك عدالة اجتماعية، لأن الظلم الاجتماعي يؤدي إلى تكريس الكراهية والصراعات البينية في المجتمع الواحد إذا ما كان هناك تهمة و ظلم لفئة من الناس، ولذلك فقد استشرفت وثيقة المدينة هذا الخطر وجعلت له حلا جذريا تمثل في التأكيد على أهمية العدالة الاجتماعية كما جاء في الوثيقة (وإن النصر للمظلوم..) (الغضبان، 1982) فإن المظلوم وجبت نصرته بعض النظر عن دينه،

أو عرقه، أو لونه، ولو أن مسلماً ظلم يهودياً فإنه وجب نصرت اليهودي المظلوم على المسلم الظالم، وهذه هي الطبيعة التشريعية القانونية والدستورية للإسلام القائمة على العدل والمساواة سواء في التقاضي، أو في الحقوق والواجبات، فالناس سواسية أما القانون وفي النص الدستوري، وليس هناك تمييز في الإسلام على أساس العرق، أو الدين، أو الهوية، أو اللغة، أو الثقافة. (بيدر حسن: 2021) وقد دل ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: (يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، ألا إن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ألا لا فضل لأسود على أحمر إلا بالتقوى، ألا قد بلغت قالوا: نعم، قال: ليبلغ الشاهد الغائب) (الردواني: 1998).

وقد أولت وثيقة المدينة أهمية خاصة للعدالة من خلال شخصية العقوبة حيث حرصت وثيقة المدينة على مبدأ العدالة من خلال تقرير مبدأ شخصية العقوبة التي تطال الجاني فقط، بعد أن كانت تطال الجاني والأبرياء من أهله وعشيرته في الجاهلية الأولى، وقد ورد ذلك في أكثر من بند من بنود الوثيقة (وإنه لم يأت امرؤ بجليفه) (المباركفوري 1427هـ)، كما ورد نص آخر في الوثيقة يقرر هذا المبدأ بوضوح وهو (وإن البر دون الاثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره). (الشليبي، 1995).

وهذا المبدأ مقرر في الشريعة الإسلامية وقواعدها القانونية المتعلقة بالفقه الجنائي وقد دلت كل المصادر التشريعية النقلية والعقلية والقواعد الكلية

والتفصيلية عليه، ومن ذلك قوله تعالى: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جِئِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۗ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ۗ وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ) [فاطر: 18].

وقد نقل عبد القادر عودة أن مبدأ شخصية العقوبة في التشريع القانوني الإسلامي ثابت لا يتغير، وإن كان في بعض حالات القتل الخطأ وشبه العمد تتحمل العاقل جزء من الدية فإن ذلك لا يعني بحال اشتراك العاقلة في الذنب والجنابة، وإنما اشتراكهم في الدية على سبيل الصلة والمواساة. (عبد القادر عودة: 1431هـ). وهذه المفاهيم والمبادئ تؤسس لقيام مواطنة وأمة ذات وعي بمعايير ومفاهيم وأسس الأمن الاجتماعي والأمة والمواطنة.

من جهة أخرى فإن العدالة الاجتماعية هي الوجه الآخر للمساواة، وحتى لا تلتبس التصورات لهذه المصطلحات فإن المقصود من ذلك حرمة التمييز بين الناس وفقاً لاختلافاتهم وتباينهم في الدين أو العرق أو اللون، وهذا لا يمنع التمييز بين الناس باعتبار كفاءاتهم، وصلاحهم، وتدينهم وأخلاقهم. ولا يمكن الخلط بين الأمرين بحال، فالعدالة الاجتماعي تقتضي المساواة في نظر القانون وفقاً للحقوق والواجبات وتميز بعض الناس في كفاءاتهم وصلاحهم لا يعني التمييز بحال من الحوال وإنما يعني المكافأة حسب المجهود والبذل والعطاء سواء على الصعيد المادي الحسي أو المعنوي. (بيدر حسن: 2021).

v. المعيار الرابع: الحرية

كفلت وثيقة المدينة للناس العيش بحرية تامة منضبطة انضباطا تاما وفق الدستور والقانون، وليست حرية منفلته تؤدي الى التسبب والجرائم وانتهاك حقوق الآخرين. ولذلك كفلت الشريعة الاسلامية الحرية واعدها من الأمور الفطرية التي فطر الناس عليها. وهذا ما اكدت على النصوص الدستورية في وثيقة المدينة: (وانه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو أثم. وإن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم). (ابن كثير: 1408هـ).

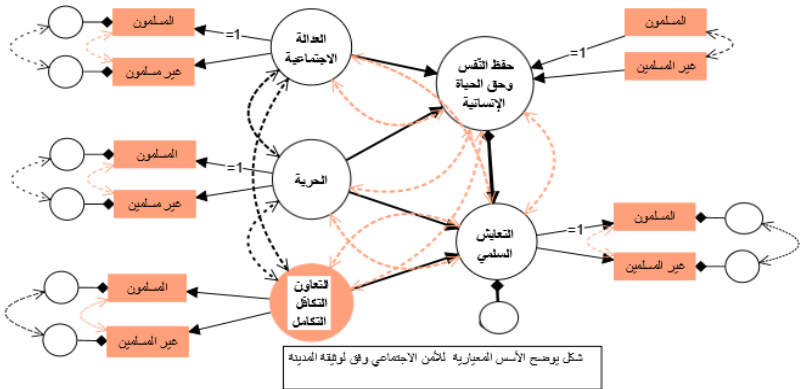
وفي هذا المعيار كفلت وثيقة المدينة حرية الاعتقاد وحرية التنقل وحرية التجارة والحرية الشخصية والعامه بأشكالها المنضبطة المسؤولة والتي تكفل للإنسان أن يعيش وفق نوااميس الفطرة الانسانية السوية وتحقق مقاصد الخلق في عمارة الأرض. فقد نصت وثيقة المدينة في أكثر من موضع على أهمية معيار الحرية في جوانب مختلفة كالحرية الدينية (لليهود دينهم وللمسلمين دينهم). (الغزالي: 1427هـ). والحرية الاقتصادية (وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم). (أبادي، 1407هـ). وحرية التنقل (وانه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة) (ابن هشام، 1955).

والحرية التي نصت عليها الوثيقة حرية منضبة قائمة على قيم ومبادئ إنسانية حضارية. ولذلك فقد حددت الوثيقة الحرية في نطاق عدم الاضرار والتعدي والتعسف، فمن تعدى أو تعسف في استخدام حق الحرية للإضرار بالغير فإنه سيخضع للمساءلة والعقوبة العادلة التي تلائم جرمه. (إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ [2] إلا نفسه، وأهل بيته). (ابن هشام، 1955). إذا فليس هناك مجالا للتعسف أو الظلم، أو تجاوز الحدود بحجة الحرية. فالحرية لديها معايير وضوابط وأخلاق وقيم حاکمة وناظمة لها، وليست تصرفا متفلتا من أي مسؤولية أخلاقية قيمة إنسانية، فالحرية في الاسلامية حرية منضبطة بالقيم الانسانية الحضارية النبيلة، وكما قيل: "الانسان حر ما لم يضر" وسواء كان الضرر عائد على الشخص نفسه او على غيره على مستوى الفرد أو الجماع. فقد حرم الاسلام الضرر في نصوصه وقواعده الكلية. (لا ضرر ولا ضرار) (ابن حبل: 1421هـ).

vi. المعيار الخامس التعاون والتكافل والتكامل

من الأهمية بمكان لقيام أي مجتمع إنساني حضاري أن تسود فيه ثقافة التعاون والتكافل والتكامل، وقد أسهمت الشريعة الاسلامية في الحث على التعاون بين الناس على البر والتقوى والتكافل بين الأغنياء والفقراء من خلال فرض الزكاة والحث على البر والصلة والصدقة، ودعت الى التكامل بين الناس، ولقد كانت هذه

المفاهيم حاضرة في وثيقة المدينة (وإن المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل) (ابن هشام: 1431هـ). كما ثبت ذلك أيضا لك من سكن المدينة من غير المسلمين في نص الوثيقة فقد ذكر قبائلهم بأسمائه وفصل ذلك بشكل واضح ومن ذلك (وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف) (ابن هشام: 1431هـ). إن الدولة حينما تدعوا وتنظم أمور التعاون والتكافل بين أفراد الشعب فإنها تساعد الناس على التكامل، كما أن ذلك يعد من المسؤوليات المشتركة التي تسهم بشكل فعال في بقاء النسيج الاجتماعي للدولة مترابطة متكاتفًا متأزرا موحدا، فلا يشعر الفقير بالفاقة والحاجة في ظل وجود التعاون والتكافل والترابط بين أفراد المجتمع، كما أن المسؤولية تقع بالدرجة الأولى على الحكومات والتي يجب أن تنشر ثقافة التعاون والتكافل في المجتمع، وتعمل على تنظيم ذلك من خلال تفعيل دور الزكاة والصدقات وما شابه ذلك من الجبايات في خدمة الشعوب ومساعدتهم.



i. الأساس الثالث: انعكاس الأمة والمواطنة في المسؤولية الوطنية

المشتركة

لقد كانت المسؤولية الامية والمواطنة لمشتركة حاضرة بقوة في وثيقة المدينة حيث تمثل المسؤولية الوطنية أحد دعائم قيام الدولة الموحدة القوية. ولذلك فقد تضمنت الوثيقة في بنودها كلها على أهمية المسؤولية المشتركة التي تقع على عاتق الشعوب والحكومات على حد سواء في بناء الدولة وقيامها، وسوف تحاول الدراسة من خلال استقراء بعض نصوص الوثيقة الوصول إلى بعض أبعاد المسؤولية المشتركة كانعكاس طبيعي لتحقيق مفاهيم الأمة والمواطنة ومن ذلك ما يلي:

ii. البعد الأول: المسؤولية الوطنية المشتركة في الالتزام بنظام الدولة

أكدت بنود وثيقة المدينة على أهمية الالتزام بالنظام العام للدولة الناشئة في المدينة والتي يقطنها فئات مختلفة من الناس متباينة في أديانها وأعراقها ومكانتها وكفاءاتها، ولكن وثيقة المدينة نظمت في مضمونها بنود القانون الدستوري الذي اشتمل على مواد قانونية واضحة في ترتيب النظام العام للدولة القائم على أساس المواطنة وليس على أساس الدين فقط، ولذلك فقد استوعبت نصوص وثيقة المدينة الدستورية كل من سكن المدينة من المسلمين واليهود والمشركين في نظام واحد كما جاء في بنود الوثيقة والتي بدأت بقوله صلى الله عليه

وسلم: (بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم. إنهم أمة واحدة من دون الناس.) (ابن هشام، 1955).

وهذا يؤكد على أن هناك مسؤولية وطنية مشتركة تقع على عاتق كل من سكن وانتسب إلى المدينة المنورة كوطن تجاه النظام العام وأهمية الالتزام به كمنظومة قانونية ودستورية وضعت من انتظام حياة الناس وضمن استمرارية دولتهم واستقرارهم ورفاهيتهم.

كما نصت الوثيقة على أهمية الرجوع إلى المشرع في حين استشكل أي أمر من الأمور لدى أي فئة من الناس المسلمين، أو غيرهم من اليهود والمشركين، فقد جاء في الوثيقة: (وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم) (ابن هشام، 1955). وهذا يظهر أهمية المسؤولية الوطنية المشتركة تجاه المرجعيات التشريعية والقانونية الإدارية في الدولة، وحتى لا تبقى الأمور فوضى دون نظام ولا قانون ولا محاسبة، وهذا يعتبر من أهم المسؤوليات الوطنية المشتركة بين الرعية والحاكم والتي ينظمها القانون الدستوري والقوانين الأخرى ذات العلاقة.

.iii البعد الثاني: المسؤولية الوطنية المشتركة في الحفاظ على السيادة

الوطنية

موضوع السيادة الوطنية من المواضيع الحساسة المهمة، وذلك أن الدول تتنافس فيما بينها وتنتشر الاطماع في التدخلات من الدول الأقوى على الدول الضعف منها كما هو الحال في العلاقات الدولية اليوم، ولكن المساس بالسيادة الوطنية لا يمكن أن يحصل إلا إذا كان هناك من يتعاون مع الدول الطامعة من الداخل سواء من بعض المسؤولين في الحكومات، أو من بعض أحزاب المعارضة، أو ممن له مصالح معينة يسعى لها، ولذلك فقد عاجت وثيقة المدينة هذه القضية بشكل صارم، وجعلت السيادة الوطنية مسؤولية مشتركة بين الحكومة والشعب بعض النظر عن اختلافاتهم البنية في الدين والعرق واللغة والثقافة. فقد جاء في الصحيفة (وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها وأن بينهم النصر على من دهم يثرب وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه فإنهم يصلحونه ويلبسونه وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة من البر المحض من أهل هذه الصحيفة) (اليعمري، 1414).

وللتأكيد على أهمية السيادة الوطنية كمسؤولية مشتركة فإنه حينما نقض اليهود هذه المواثيق والعهود وعملوا على مراسلة قريش العدو الأول للمدينة،

والتعاون مع قريش في حرب النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين، كحرب دينية تمثلت في تحالف المشركين الوثنيين واليهود الكتابيين ضد المسلمين في المدينة والذين لم يضايقوا أحدا ولم يناصروه العداء بسبب دينه أو عرقه أو لغته وثقافته، بل على العكس من ذلك فقد حرص النبي صلى الله عليه وسلم على أن تبقى المدينة للجميع كما هو معلوم في بنود وثيقة المدينة، ولكن أبت قبائل اليهود إلا أن تغدر بالمسلمين وأن تنتهك السيادة الوطنية بتعاونها السري مع الأعداء (قريش) اللذين هاجموا المدينة وانتهكوا سيادتها كما في عزوة الأحزاب، ولذلك فقد أجلاهم النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة، ذلك أن السيادة الوطنية من القضايا الحساسة التي لا يمكن المساس بها بحال. (باشميل: 1408هـ).

iv. البعد الثالث: المسؤولية الوطنية المشتركة في الدفاع عن الوطن

لكل دولة أعداء طامعين يتربصون بها الدوائر، ويطمعون في خيراتها وما فيها من ثروات، ولذلك فإن الصراع والنفوذ بين الدول باق إلى الأبد، ولذلك فقد جعلت وثيقة المدينة الدفاع عن الوطن مسؤولية مشتركة بين كل من سكن المدينة من المسلمين واليهود والقبائل الأخرى فقد جاء في الوثيقة الدستورية: (وإن بينهم النصر على من دهم يثرب) (حوى: 1416هـ).

الجدير ذكره في هذا الصدد أنه حينما يضطلع الناس كلهم بمسؤولياتهم تجاه أوطانهم والدفاع عنها من أي معتد خارجي، فإن هذا يكرس مبدأ الأمة الواحدة والوطنية لدى الناس ويجمعهم ضمن مشتركات واحدة بعض النظر عن تبايناتهم في دياناتهم وعرقياهم ولغاتهم، فالوطن هو القاسم المشترك الذي يجمعهم ويحتم عليهم مسؤولية مشتركة تجاه حمايته والدفاع عنه والذود عن حياضه، فلقد كان النبي صلى الله عليه وسلم قرشيا ولكن حينما همت قريش بمداومة المدينة في عزوة بدر وأحد والأحزاب وغيرها من الغزوات عقد النبي صلى الله عليه وسلم الوية الحرب وعقد العهود والاتفاقيات مع اليهود وذلك من اجل دفع المعتدي حت وإن كان ذلك المعتدي من قبيلته وملته، وهذا دليل على أن الوطن يعتبر أولوية قصوى ومسؤولية مشتركة عظيمة تقع على عاتق كل من انتسب وحمل جنسية الوطن.

٧. البعد الرابع: المسؤولية الوطنية المشتركة في المراقبة والنصح

والتصحيح

إن الدول تحتاج إلى مراقبة الشعوب والمنظمات الوطنية المخلصة، والا لانحرفت الحكومات عن مسارها الوطني والبرامجي التنموي، وتفشى فيها الظلم والطغيان والاستبداد، ولذلك فقد نصت الوثيقة على أهمية مبدأ المراقبة والنصح

وتصحيح المسار (وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم) (غلوش: 1424هـ). من خلال هذا النص يتضح أن النصح والنصيحة والبر من المسؤوليات الوطنية التي يجب أن تفعل في كافة المسارات السياسية والتشريعية والتنموية والتعليمية والعسكرية وغيرها من المجالات الحيوية التي تحتاج إليها أي بلد، وبقد ما تضطلع الشعوب بمراقبة حكوماتها في مساراتها المختلفة بقدر ما تكون تلك الحكومات قادرة على تنفيذ برامجها التنموية الوطنية بكفاءة ونزاهة عالية.

إضافة إلى ذلك، فإن مسؤولية المراقبة والمحاسبة التي اشارت إليها الوثيقة تحفز جانب الشفافية وتقضي على الفساد المالي والإداري الذي تعاني منه أغلب دول العالم اليوم وذلك بسبب ضعف المراقبة والمحاسبة كمسؤولية وطنية مشتركة تضطلع بها الشعوب والمنظمات المدنية الوطنية المخلصة التي تمثل مصالح وطنها وشعوبها وتعمل على تصحيح مسارات الحكومات من خلال إسداء النصح والتعاون على البر والتقوى. كما قال الله تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۗ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) [المائدة: 2]. كما أن الشريعة الإسلامية بنصوصها وقواعدها الكلية والتفصيلية أكدت على أهمية المسؤولية الوطنية المشتركة في إسداء النصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمبادئ وركائز أساسية في صلاح أي مجتمع وأي دولة.

.vi البعد الخامس: المسؤولية الوطنية المشتركة في الاتفاق المشترك على

الوطن

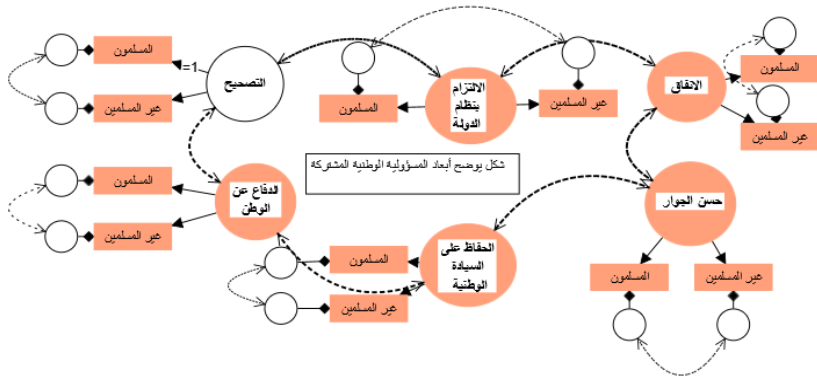
تمر الأوطان بمراحل صعبة تنطلب تكاتف جميع أبناء الشعب من أجل المساهمات المالية وذلك في حالة ما إذا مرت الأوطان بحروب واعتداء خارجي أو حصلت بعض الكوارث التي تؤدي إلى فساد العمران وتدمير البنيان، أو انتشار الأمراض والجوائح المعدية التي تزلزل الناس وتفتك بهم، وتقتصر ميزانية الدولة في تغطية التكاليف، فإن المسؤولية تقع على عاتق الشعب في دعم أوطانها ماديا ومعنويا وعمليا لتتمكن الدولة من تجاوز تلك الكوارث والجوائح والصعوبات. وقد كان هذا المبدأ حاضر في وثيقة المدينة حيث نصت على ذلك (وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين) (السلمي وآخرون: 1431هـ).

.vii البعد السادس: المسؤولية الوطنية المشتركة في الحفاظ على حسن

الجوار

من المعلوم أن لكل دولة دول مجاورة تشترك معها في مصالح مشتركة وأبعاد استراتيجية كثيرة. ولا تستطيع دولة أن تعيش دون التعامل والتكامل مع جيرانها، وهذا الجانب يعد من المسؤوليات المشتركة التي أكدت عليها وثيقة المدينة في بنودها، ومن ذلك: (وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم..) العظمي،

2016). وفي هذا البعد الاستراتيجي يتضح جليا أهمية حسن الجوار بين الدول كمسؤولية وطنية كبرى وألوية من أولويات بناء الدولة وبقاءها واستقرارها وتقدمها. وذلك لان الجار غالبا يكون مطلعا على بعض أسرار ونقاط ضعف جاره. فإذا لم تسع الدول لتحمل مسؤولياتها تجاه تحسين العلاقات بجيرانها فإنها غالبا ما تحصل بينهما اختلالات أمينة واقتصادية وسياسية تقوض مصالح الجميع. ولذلك فإن مبدأ حسن الجوار يعد من هم المبادئ التي أكدت عليه الشريعة الاسلامية سواء بين الدول، أو في داخل الدولة الواحدة بين الافراد والجماعات، وذلك لما لمبدأ حسن الجوار من أهمية في دوام الاستقرار والتعاون على البناء والتنمية في كافة المجالات.



الخاتمة النتائج:

تمكنت الدراسة من استقراء وثيقة المدينة وقراءتها وفق التحليل العلمي لبندوها الدستورية والتي نظمت العلاقة بين الشعب والدولة. وقد توصلت الدراسة إلى بعض النتائج من أهمها ما يلي:

- 1- إن مفهوم الأمة مصطلح له دلالة عامة ودلالة خاصة بناء على الروابط الانسانية التي تجمعهم وقد يكون ذلك ديناً، أو عرقاً، أو لغة، أو وطناً.
- 2- أن مفهوم المواطنة رديف لمفهوم الأمة وفقاً لوثيقة المدينة من جهة أن رابطة الوطن تشمل جميع سكانه من المسلمين وغيرهم، فكل من انتسب إلى الوطن وجعل جنسيته يسمى مواطناً ويدخل في مفهوم الأمة التي تقوم رابطتها على المواطنة بعض النظر عن اختلاف الدين والعرق.
- 3- اتسمت وثيقة المدينة المنورة في تنظيم الدولة ومراعاتها للتعديدية العرقية والدينية الموجودة فيها فقد كان يسكن المدينة مجموعة من الأديان والاعراق المختلفة، كالمسلمين واليهود والمهاجرين والانصار وشتات من القبائل الأخرى، ولذلك فقد كانت وثيقة المدينة أول دستور مدني ينظم العلاقة بين هذه الفئات المتباينة على أساس المواطنة المتساوية والعدالة الاجتماعية التي لا تستثني أي أحد ولا تميز بين الناس وان اختلفت دياناتهم واعرانهم.

- 4- أسست وثيقة المدينة المنورة معايير كاملة لقيام دولة مدنية حضارية تعتمد على إعلاء شأن التشريع، والتقنين، والاتفاقيات، والمعاهدات.
- 5- اهتمت وثيقة المدينة بجانب المسؤولية الوطنية المشتركة والتي تمثل أهمية وأولية من أولويات بناء الدولة المدنية الحضارية حيث يضطلع الشعب جنبا إلى جنب مع الحكومة في الحفاظ على الدولة ومؤسساتها وتمنيتها.

توصيات الدراسة:

- 1- توصي الدراسة بأن تجعل وثيقة المدينة من ضمن المراجع الدستورية في كتابة الدساتير وتحقيق المفاهيم والمصطلحات القانونية والدستورية وذلك لتماسك بنيتها الدستورية وقوت صياغتها ومرورها وصلاحها وملائمتها لكل زمان ومكان.
- 2- كما توصي الدراسة بأهمية افراد وثيقة المدينة ودراستها بشكل ستوري قانوني عميق بحث يستفاد منها في اصلاح بعض المفاهيم والمعايير في بعض الدول التي يتشكل مواطنوها من اعراق وديانات مختلفة.

3- توصي الدراسة بأهمية تدريس وثيقة المدينة ضمن المناهج الجامعية وخاصة في كليات الشريعة والقانون كأساس دستور وقانوني لتكوين ملكة دستورية قانية عند الطلاب والباحثين.

4- كما توصي الدراسة بأهمية افراد وثيقة المدينة وبندوات ومؤتمرات علمية تركز على دراسة بنودها بندا بندا لاستخراج واستنباط واستقراء دلالتها والاستفادة من ذلك في مجالات التطبيق في عصرنا الحاضر.

Reffrnnces: المصادر والمراجع:

- Abadi, Muhammad Hamid Allah Al-Haidar. (1407 AH). Majmu'at al-Watha'iq al-Siyasiyyah lil-'Ahd al-Nabawi wa al-Khilafah al-Rashidah. Beirut: Dar al-Nafa'is.
- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir bin Muhammad. (1425 AH - 2004 AD). Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ibn Fares, Ahmad ibn Fares ibn Zakariya al-Qazwini. (1399 AH - 1979 AD). Mu'jam Muqayyis al-Lughah. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Kathir, Abu al-Fida' Ismail bin 'Umar. D.T. Al-Bidayah wa al-Nihayah. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ibn Kathir, Abu al-Fida' Ismail bin Kathir. (1395 AH - 1976 AD). Al-Bidayah wa al-Nihayah li-Ibn Kathir. Cairo: 'Isa.
- Ibn Hisham, 'Abd al-Malik bin Hisham bin Ayyub al-Humayri al-Ma'afiri. (1375 AH - 1955 AD). Al-Sirah al-Nabawiyyah li-Ibn Hisham. Cairo: Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Al-Athrami, Abu Ahmad Muhammad 'Abdullah. (1437 AH - 2016 AD). Al-Jami' al-Kamil fi al-Hadith al-Sahih al-Shamil al-Murtab 'ala Abwab al-Fiqh. Riyadh: Dar al-Salam.
- Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. (1420 AH). Sahih al-Jami' al-Saghir wa Ziyadatuhu. Al-Maktab al-Islami.

- Ba Shamil, Muhammad bin Ahmad. (1408 AH - 1988 AD). *Min Ma'arik al-Islam al-Fasilah*. Cairo: Al-Maktabah al-Salafiyyah. T.3.
- Al-Barakti, Muhammad 'Amim Al-Ihsan. (1407 AH - 1986 AD). *Al-Ta'rifat al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad bin al-Husayn bin 'Ali. (1432 AH - 2011 AD). *Al-Sunan al-Kubra*. Cairo: Markaz Hijr.
- Hasan, Baidar Muhammad Muhammad. "Mabda' al-Musawa fi al-Islam: Dirasah Tahliliyyah fi Mafaheem al-Tamyiz wa al-Tamyiz." Published article in *Al-Shari'ah wa al-Qanun al-Maliziyyah* (2021), Issue 9.
- Hasan, Baidar Muhammad Muhammad. "Al-Hadina al-Ijtima'iyyah wa Athruha fi al-'Amal al-Siyasi: Dirasah Dusturiyyah fi al-Siyq al-Tarikhi wa al-'Amil al-Hadari." Published article in *Al-Shari'ah wa al-Qanun al-Maliziyyah* (2020), Issue 8.
- Al-Humayri, Nushwan bin Sa'id. (1420 AH - 1999 AD). *Shams al-'Ulum wa Dawah' Kalam al-'Arab min al-Kalim*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Hanbal, Imam Ahmad. (1421 AH - 2001 AD). *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah. Vol. 1.
- Hawwa, Sa'id. (1416 AH - 1995 AD). *Al-Asas fi al-Sunnah wa Fiqhaha - Al-Sirah al-Nabawiyyah*. Cairo: Dar al-Salam. 3rd ed.
- Al-Sudairy, Tawfiq bin 'Abdul Aziz. (1425 AH). *Al-Islam wa al-Dustur*. Riyadh: Wakalat al-Matba'at wa al-Buhuth al-'Ilmiyyah, Wizarat al-Shu'un al-Islamiyyah, wa al-Awqaf, wa al-Da'wah, wa al-Irshad.
- Al-Saqqah, Muhammad bin Samil and others. (1431 AH - 2010 AD). *Sahih al-Athar wa Jamil al-'Ibar min Sirat Khayr al-Bashar Salla Allah 'Alayhi wa Sallam*. Jeddah: Maktabat Rawai' al-Mamlakah. 1st ed.
- Al-Suhayli, Abu al-Qasim 'Abd al-Rahman bin 'Abdullah bin Ahmad. (1431 AH - 2010 AD). *Al-Rawd al-Anif fi Sharh al-Sirah al-Nabawiyyah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. 1st ed.

- Al-Shibli, Ibrahim bin Muhammad bin Husayn Al-'Ali. (1415 AH - 1995 AD). *Sahih al-Sirah al-Nabawiyah*. Amman: Dar al-Nafa'is.
- Ad-Diyā', Abū Aḥmad Muḥammad 'Abd Allāh al-A'zamī. (1437 AH - 2016 CE). *Al-Jāmi' al-Kāmil fī al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ ash-Shāmil al-Murattab 'alā Abwāb al-Fiqh*. Riyadh: Ṭ1.
- At-Tarsūsī, Ibrāhīm ibn 'Alī ibn Aḥmad ibn 'Abd al-Wāḥid. (d.t.) *Tuḥfat at-Turk fīmā yajib an ya'mal fī al-Mulk*.
- Al-'Umari, Akram Diyā'. (1415 AH - 1994 CE). *As-Sīrat an-Nabawiyah as-Ṣaḥīḥah: Muḥāwalah li-Taṭbīq Qawā'id al-Muḥaddithīn fī Naqd Ruwāyāt as-Sīrah an-Nabawiyah*. Al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam. Ṭ6.
- 'Awadah, 'Abd al-Qādir. (1431 AH). *At-Tashrīf al-Jinā'ī al-Islāmī Muqāranan bil-Qānūn al-Waḍ'ī*. Beirut: Dār al-Kātib al-'Arabī.
- Al-Ghḍbān, Munīr Muḥammad. (1402 AH - 1982 CE). *At-Tahāluḥ as-Siyāsī fī al-Islām*. Az-Zarqā': Maktabat al-Manār.
- Ghallūsh, Aḥmad Aḥmad. (1424 AH - 2004 CE). *As-Sīrah an-Nabawiyah wa ad-Da'wah fī al-'Ahd al-Madanī*. Beirut: Mu'assasat ar-Risālah. Ṭ1.
- Al-Fāsī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Sulaymān ibn A ibn Ṭāhir. (1418 AH - 1998 CE). *Jam' al-Fawā'id min Jāmi' al-Usūl wa Majma' az-Zawā'id*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm. Ṭ1.
- Karimī, Aḥmad 'Ajjāj. (1427 AH). *Al-Idārah fī 'Aṣr ar-Rasūl Ṣallā Allāhu 'Alayhi wa 'Ālihi wa Sallam*. Al-Qāhirah: Dār as-Salām.
- Al-Mubārakfūrī, Ṣafī ar-Raḥmān. (1427 AH). *Ar-Raḥīq al-Makhtūm*. Dimashq: Dār al-'Iṣmah.
- Majma' al-Lughah bil-Qāhirah. (1392 AH - 1972 CE). *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Al-Qāhirah: Majma' al-Lughah al-'Arabīyah bil-Qāhirah.
- Al-Ya'qūbī, Aḥmad ibn Ishāq. 1422 AH. *Al-Buldān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. Ṭ1.

- Al-Ya'marī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad. (1408 AH - 1988 CE). 'Uyūn al-Athar fī Funūn al-Maghāzī wa ash-Shamā'il wa as-Sīr. Beirut: Dār al-Qalam Here are the titles in Latin characters:
- Ad-Diya', Abu Ahmad Muhammad Abdullah Al-Azami. (1437 AH - 2016 CE). Al-Jami Al-Kamil fī Al-Hadith Al-Sahih Al-Shamil Al-Murtab Ala Abwab Al-Fiqh. Riyadh: T1.
- At-Tarsusi, Ibrahim ibn Ali ibn Ahmad ibn Abd al-Wahid. (d.t.) Tuhfat al-Turk fī Ma Yajib An Ya'mal fī al-Mulk.
- Al-Umari, Akram Dia'. (1415 AH - 1994 CE). As-Sirat An-Nabawiyah As-Sahihah: Muhalalah li-Tatbiq Qawa'id Al-Muhaddithin fī Naqd Ruwayat As-Sirah An-Nabawiyah. Al-Madinah Al-Munawwarah: Maktabat Al-Ulum wa Al-Hikam. T6.
- Audah, Abdul Qadir. (1431 AH). At-Tashri' Al-Jinai Al-Islami Muqaranan bil-Qanun Al-Wad'i. Beirut: Dar Al-Katib Al-Arabi.
- Al-Ghazban, Munir Muhammad. (1402 AH - 1982 CE). At-Tahalluf As-Siyasi fī Al-Islam. Az-Zarqa: Maktabat Al-Manar.
- Ghallowsh, Ahmad Ahmad. (1424 AH - 2004 CE). As-Sirah An-Nabawiyah wa Ad-Dawah fī al-Ahd al-Madani. Beirut: Mu'assasat Al-Risalah. T1.
- Al-Fasi, Muhammad ibn Muhammad ibn Sulaiman ibn A ibn Tahir. (1418 AH - 1998 CE). Jam Al-Fawa'id min Jami Al-Usul wa Majma' Az-Zawaid. Beirut: Dar Ibn Hazm. T1.
- Karimi, Ahmad Ajaj. (1427 AH). Al-Idarah fī Asr ar-Rasul Salla Allahu Alayhi wa Alihi wa Sallam. Al-Qahirah: Dar As-Salam.
- Al-Mubarakfuri, Safi ar-Rahman. (1427 AH). Ar-Raheeq Al-Makhtum. Damascus: Dar Al-Isma.
- Majma' al-Lughah bil-Qahirah. (1392 AH - 1972 CE). Al-Mu'jam al-Wasit. Al-Qahirah: Majma' al-Lughah al-Arabiyyah bil-Qahirah.

Al-Yaqoubi, Ahmad ibn Ishaq. 1422 AH. Al-Buldan. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah. T1.

Al-Ya'mari, Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad. (1408 AH - 1988 CE). Uyun al-Athar fi Funun al-Maghazi wa ash-Shamail wa as-Sir. Beirut: Dar al-Qalam.

معاملات منصات التسوق التجارية عبر الإنترنت وظاهرة خداع العملاء: دراسة من منظور شرعي

TRANSACTIONS OF ONLINE COMMERCIAL SHOPPING PLATFORMS AND THE PHENOMENON OF CUSTOMER DECEPTION: A STUDY FROM A SHARIAH PERSPECTIVE

**i*Mahmoud Mohamed Ali Mahmoud Edris¹, Baidar
Mohammed Mohammed Hasan², Muneer Ali Abdul
Rab³, Wan Abdul Fattah bin Wan Ismail⁴, Muallimin
Mochammad Shahid⁵, Setiyawan Gunardi⁶**

Faculty of Syariah and Law Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar
Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

i*(Corresponding author 1) E-mail:

mahmoud.mohamed@usim.edu.my/dr.Mahmoud2012@gmail.com



مُلخَص الورقة

أدى التطور السريع للحياة، وتطور تكنولوجيا المعلومات المصرفية إلى ظهور منصات للتسوق التجاري الإلكتروني من خلال معاملات الإنترنت الافتراضية

التي تستخدم المواقع الإلكترونية لشراء السلع وترويجها. مما أدى إلى زيادة الاهتمام بها داخل المجتمع. وتهدف هذه الدراسة إلى شرح هذه المعاملات وكيفية استخدام الأموال الافتراضية وتفعيلها وكيفية زيادة أسعارها بوتيرة سريعة. وهذا يتطلب من علماء الشريعة الإسلامية بيان الحكم الشرعي للتعامل معه وفق تعاليم الدين الإسلامي ومناقشته فقهياً. ولوحظ أن هذه المنصات الإلكترونية المعروفة باسم Shopee والمنصة الثانية الملحقة بها والمعروفة باسم Spylater، يستخدمها عديد من المتداولين والمشاركين في عمليات شراء سريعة ومنخفضة التكلفة. وعلى الرغم من شهرة هذه المواقع التجارية، فإن كثيراً من المسلمين الذين يتعاملون معها لا يعرفون حكمها الشرعي. وفي المقابل، فإن القليل من المتعاملين معها يدركون أن هذه المعاملات يكتنفها الغموض، مما يؤدي إلى الاشتباه في المعاملات الاحتمالية. والسبب هو أن هذه المواقع الإلكترونية تفرض رسوماً عالية على عملائها، تسعى الدراسة إلى التعرف على الحكم الشرعي للمعاملات المالية التي يتم تداولها عبر المنصات الافتراضية. وتكمن مشكلة الدراسة في كيفية التعرف على مؤشرات هذه المعاملات المحظورة والتلاعبات التي تتم فيها والتي تتسبب للعملاء في خسائر فادحة قد يتعرضون لها نتيجة الدخول والتعامل مع برامج منصات التسوق الإلكتروني. وقد أظهرت الدراسات السابقة أن العوامل المؤثرة في استخدام هذه المنصات لها عواقب اقتصادية خطيرة، ويجب على

المتداولين فهمها قبل الدخول في معاملاتها المشبوهة. سيتعرف الباحث على أحكام الشريعة الإسلامية من خلال المنهج الوصفي التحليلي، وسيوضح الباحث بمزيد من التفصيل كيف يقع مستخدمو هذه المنصات الإلكترونية ضحية فخ المعاملات المحرمة، والتي يبدأ تأثيرها السلبي على العميل منذ بداية تسجيله في الموقع، والضغط عليه للتفعيل والشراء. ومن أهم نتائج الدراسة: ضرورة منع التعامل مع المنصات المشبوهة والتوقف عن دفع الأموال من خلالها، حيث ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن بعض المعاملات التي تجربها منصات التسوق هذه عبر الإنترنت تضر أكثر مما تنفع، ولا تتفق مع ما نصّت عليه الشريعة الإسلامية. لكن يمكن لعلماء الدين الإسلامي تحسين هذه المعاملات من خلال مراجعة الرسوم التي تفرضها منصات المواقع التجارية ومطالبة العميل بالالتزام بها ودفعها للمنصة إذا كان يرغب في الاستفادة من برامج المنصة الافتراضية. ويجب التحذير من الممارسات المخالفة للشريعة الإسلامية التي تقوم بها المنصات الافتراضية بهدف زيادة الأرباح.

الكلمات المفتاحية: معاملات، منصات، التسوق التجاري، إنترنت، خداع، منظور شرعي.

المقدمة

في هذه المقدمة يتناول الباحث التطور الذي وصل له الانسان في معاملات الحياة اليومية التي يمارسها الانسان والفضل فيها يعود لزيادة المعرفة والتطورات التي يتلقاها الناس كما أنّ العلم الذي اكتسبه بنو آدم يرجع لتكريم الله تعالى لأبينا آدم عليه السلام حيث علم الله أبانا آدم الأسماء كلها يعني الله ملكه من ناصية المعرفة، وهذا إذا بذل الانسان المجهود لطلب العلم. قال الله تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمَ﴾. (Al-alaq,5) وقال الله تعالى: تَشْرِيفًا لَادَمَ ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾. (Al-Baqara,31) ونتيجة لاكتساب علم كل شيء في الحياة يمكن القيام به عبر وسائط التواصل الاجتماعي الانترنيت حيث تطورت التقنيات بما يتجاوز توقعات الناس وتصوراتهم وعلى الرغم من التعاملات السهلة التي تقدمها التكنولوجيا ومواقع ومنصات البيع والشراء عبر الانترنيت إلا أن هذه المعاملات عليها تحفظات من البعض وهذا يحتاج إلى نظرة شرعية لتقويمه وضبطه وللشراء عبر الانترنيت أو ما يعرف بالتجارة الإليكترونية (eCommerce) مميزات عديدة تشمل جميع عمليات البيع والشراء والتحويل والمقايضة وغيرها من المعاملات التجارية التي هي عبر الانترنيت. ومن هذه المميزات السهولة والسلاسة في العمل، فبإمكان المشتري النظر في المنتجات المعروضة واختيار ما يناسبه منها ودفع ثمنها من خلال منصات الدفع وعبر الانترنيت. ومع التطور التكنولوجي قد يصبح استخدام النقود الافتراضية أمرًا سهلًا التداول التجاري والمعاملات المالية

اليومية. ومن ثمّ سيكون للتعامل به شرعنة وحماية باستخدامه سواء من الجانب القانوني أو من الجانب الشرعي. والشريعة الإسلامية مع التطور الذي يجلب المنفعة ويدفع المفسدة. ومع ظهور عديد من الخدمات التجارية الإلكترونية، يعتقد بعض الناس أنهم قادرون ببساطة على توفير أقصى درجات الراحة عن طريق منصات التسوق عبر الإنترنت. وعلى الرغم من الاستخدامات الميسرة لفقهاء الشريعة الإسلامية رأي في طريقة التعامل المعروفة بـ (اشترِ الآن وادفع لاحقًا) وتعني Buy now pay later فقهاء الشريعة الإسلامية أخذوا بجواز العبارة اشترِ الآن وادفع لاحقًا لما فيها من تسهيل يعود للمستهلكين ويتمثل في الدفع بالتقسيط اللاحق مقابل المشتريات على اعتبار أنها ترتيبات لسداد الأقساط الإلكترونية المعروفة بخدمات اشترِ الآن ويستخدم العملاء للاستفادة من هذه الميزة تطبيقات الهاتف المحمول ويتم سحب المدفوعات من بطاقة الخصم التي يمتلكها العميل التي تخضع ثمن السلعة والعمولات المرتبطة بها.

وفي سياق التمويل الإسلامي تُقدَّر قيمة هذه الصناعة المتنامية بمبلغ وقدره 2.8 ترليون دولار أمريكي، ومن خلال تطبيق عبارة (اشترِ الآن وادفع لاحقًا)، والمعروفة اختصارًا بـ (BNPL)، يرى الباحث أن هناك فرصًا كبيرة تعتبرها أداة مالية فعّالة في توليد القيمة المالية في العبارة المستخدمة في السوق

والمعروفة بـ (BNPL)، والتي أبدى الفقهاء تحفظهم على استخدامها والعمل بها لأسباب عديدة منها:

1- تُحَرِّم الشريعة الإسلامية المعاملات التي تنطوي على فائدة ربوية، أو فائدة يتم تحصيلها عند التأخر في السداد أو عدمه.

2- لا يجوز التعامل إذا استعمل التاجر في تجارته سلعة أو خدمات محظورة شرعاً.

3- لا يجوز التعامل بالعقود المحرمة شرعاً أو العقود المبنية على فوائد ربوية مباشرة وغير المباشرة وغرامات غير عادلة.

4- لا يجوز التعامل في حالة عدم وجود وثائق رسمية على تأمين السلع والخدمات المتاحة.

وكانت النشأة التاريخية للمنصة التجارية الإلكترونية المعروفة باسم (Shopee)، في العام 2015م، بدأ التقديم لبرنامج الشركة Shopee بصفته موقعاً تابعاً لمجموعة SEA، وهي شركة إنترنت مقرها في دولة سنغافورة. ومنذ ذلك الحين وسّعت المنصة أعمالها لتصل إلى 11 دولة آسيوية، بما في ذلك ماليزيا، وتايلاند، وتايوان، وإندونيسيا، وفيتنام، والفلبين. (Khamila Mulia, 2022)، يتم في الشركة تقديم عديد من الخدمات التطبيقية بالإضافة إلى التعاملات الشرائية التي هي عبر الإنترنت، بما في ذلك دفع فواتير الخدمات وخطط التأمين وجميع المدفوعات باستخدام رموز QR وغيرها من مشتريات التذاكر وخدمة توصيل طلبات الطاعم

المعروفة بـ (Delivery) كما يوفر برنامج المنصة ميزة تتيح لعملائه المشترين التفاعل المباشر مع البائعين دون الحاجة إلى استخدام وسائط التواصل الاجتماعي الأخرى (Shopee,2019). ومن البرامج التحفيزية التي تقوم بها منصة شوبي Shopee التوصيل المجاني. وعرض خصومات السلع الترويجية ذات الصلة. من التطبيقات التي تقدمها منصة Shopee للتسهيل على عملائها أسلوب الشراء بالثمن الآجل تحت شعار (أشترِ الآن وادفع لاحقًا) والمتعارف عليها بـ (Shopee Pay Later or Spaylater) تحظى هذه الميزة بتأييد كبير بين مستخدمي المنصة التجارية Shopee لسهولة شراء السلع التي يرغبون في تملكها مع خيار دفع الثمن في وقت لاحق. ولاختيار هذا الأسلوب التسجيل والاستخدام غير معقد وهناك أربعة خيارات أخرى يمكن للعميل تسديد المبلغ عبرها وهي الشراء أولاً وتسديد المبلغ على أقساط تمتد لشهرين أو ثلاث أو لستة أشهر وهذا ابتكار يوظفون من خلاله تكنولوجيا المعلومات عبر الانترنت لتأمين السداد الذي لا يتطلب بطاقة الائتمان. (Gita Lestari, Made Ayu, et al, 2022). أوجدت منصة الشركة التجارة الإلكترونية برنامجًا لإدارة واسترداد الأقساط المستخدمة تحت شعار اشترِ الآن وسدد لاحقًا Spaylater وبهذه الطريقة يقوم المورد بشراء السلعة من التاجر، ومن ثم يقوم المستهلك بدفع ثمنها بالتقسيط إلى بي أنش دي.

.Sea Money Capital Sdn. Bhd. (Tan, 2022).

وما يثير التحفظ ويثير الجدل بين علماء الشريعة الإسلامية والمؤسسات المالية الإسلامية هو أن المنصات التجارية الإلكترونية تفرض رسومًا مالية على عملائها في حال دفع ثمن السلعة في وقت آخر. ويسمونها رسوم المعالجة ويدفعونها بمعدل 1.25% ك مبلغ مدفوع للشراء في كل شهر طوال فترة خطة التقسيط. ومن المخالفات الشرعية الالتزام بإكمال القسط خلال زمن محدد وإلا سيتم فرض رسوم تأخير على المشتري بنسبة 1.5% وفي حالة عدم سداد القسط الشهري في الأجل المحدد للمنصة التجارية. (Shopee, 2021). وبهذا الأسلوب المستخدم في قانون المنصة التجارية أن كثيرًا من العملاء المسلمين متورطين في معاملات مشبوهة. وهذا مما يثير التساؤل عن معاملة محظورة شرعًا وهي منح القرض مقابل النفع أو دفع رسوم التأخير في سداد الدين والقرض. الشريعة الإسلامية حرّمت مثل هذه المعاملة التي فيها زيادات مجحفة وكذلك القروض التي تجرّ نفعًا محرّمًا بالإجماع لقوله - صلى الله عليه وسلم- (كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً، فَهُوَ رِبَاً). (Abi Shaybah, 2018). العلماء قالوا إنّ هذا الحديث ضعيف، ولكن ورد عن جماعة من الصحابة -رضي الله عنهم-، ما يدل على أن معناه صحيح، "إذا كان ذلك النفع مشرطًا أو في حكم المشترط أو الدين". (<https://binbaz.org.sa>, 2023) وقياسًا على ما جاء في الحديث أن الاعلانات المعسولة التي تمارسها منصات التسوق التجارية والتي تبحث من وراءها عن المنفعة، حيث يعدّ هذا بمثابة قرض جر

نفعًا فهو ربا ولأن المنصات التجارية لا تعطي إلا من أجل القرض ، الذي هو فعل حسن كما في القرض الحسن ، لقوله تعالى: ﴿إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾. (Al-Taghabun,17).

ومع الجوانب الإيجابية التي تستخدمها منصة Spaylater في شراء السلع عبر تطبيقات منصة Shopee إلا هناك تحفظات في الرسوم التي يفرضها موقع Shopee لما تنطوي عليه من الربا المحظور. وستلقي هذه الورقة مزيدًا من البيان والتوضيح عن هذه المشكلة مستصحبة آراء فقهاء التمويل الإسلامي ومناقشات علمية.

مشكلة الدراسة

مع ظهور منصات التكنولوجيا المالية في أوائل عام 2021م، كبرنامج جديد لتوظيف التكنولوجيا، صار يتزايد العملاء بوتيرة سريعة مستخدمين في ذلك تطبيقات الأموال الافتراضية من خلال المنصات التجارية المعروفة بـShopee ، والتي تجذب عملائها تحت شعار (اشترِ الآن وادفع لاحقًا. Spyalater) لكن قلة من العملاء لا يعرفون المعاملات التي تنطوي على الربا والظلم. مشكلة الدراسة ستستكشف المحظورات المتمثلة في الرسوم المفروضة على المنصات والقروض التي تجلب فوائد ربوية.

أسئلة الدراسة

- 1- ما عمليات خداع العملاء التي تمارسها منصات التجارة الإلكترونية
- 2- ما المعاملات المشبوهة التي تقدمها منصات التسوق الإلكترونية
- 3- ما المنظور الشرعي للمعاملات التي تقدمها منصات التجارة عبر الإنترنت

أهداف الدراسة

1. توضيح خداع العملاء عبر الأموال الافتراضية المستخدمة وتفعيلها من خلال

Spaylater.

2. بيان المعاملات المقدمة وشرح طريقة سداد الديون. Spaylater.

3. رأي الشريعة في معاملات المنصات الإلكترونية المستخدمة وكيفية إيقاع

العميل في فخ المحظور من الربا مستغلة شعار "اشتر الآن وادفع لاحقًا

Spaylater " من خلال استكشاف العوامل والتأثيرات والنتائج المترتبة على

استخدام هذا الشعار.

منهج الدراسة

ستعتمد دراسة الباحث على المنهج الوصفي والمنهج التحليلي لاستقصاء ظاهرة

الخداع وتحليلها بما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية لا سيما ما يتعلق منها

بالخداع الممارس من جانب منصات التسوق التجارية. وعند ذكر ما تحتاجه الورقة

من مراجع يستعين الباحث بالبحوث المتعلقة بالموضوع وآراء فقهاء التمويل

الإسلامي والكتب والدراسات الفقهية وما يتصل بها من مقالات وأحاديث من السنة النبوية الشريفة.

سهولة معرفة استخدام أجهزة منصات التجارة الإلكترونية SPAYLATER

إنَّ معرفة استخدام أجهزة منصة التجارة الإلكترونية المتمثلة في أجهزة السحب النقدي المعروفة باسم (TAM) مشتق من العبارة Technology Acceptance Model وتعني أنموذج قبول التكنولوجيا (Ajzen and Fishbein,1980). واستخدام العملاء لهذه الأجهزة هو بوصفها أداة ميسرة وموفرة للوقت والجهد قدمتها التكنولوجية بوصفها منتجًا نافعًا تم العمل به لأول مرة من قبل (da Vis' et al., 1989). وهي فكرة تستحق التقدير لاستخدامها الواسع ونفعها العام ولما توفره من وقت. يعتقد كثير من الناس أن الأفكار المبتكرة تكنولوجيًا يمكن أن تستخدم بوصفها أداة فعالة لكل وظائف العمل ولما ترسخه من جانب إيجابي في أذهان الناس ولسهولة تعلُّمها حيث إنها ليست صعبة ولا تتطلب متخصِّصًا لاتقانها وفهمها. وفي مثل هذا الفن من العلم يصدق فيه قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (Al-Alq, 5). "قال القرطبي في تفسيره للآية: علم الإنسان ما لم يعلم قيل: الإنسان هنا آدم -عليه السلام-. علمه أسماء كل شيء". (Al-Qurtubi, 2003). لذلك الاختراعات العلمية التي نشاهدها ونسمع عنها أخبر عنها القرآن الكريم قبل

1400سنة. وأخبر عنها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من خلال الوحي. وهي آية من آيات الله ويؤمن بسببها غير المسلم.

يرتبط تطبيق برنامج ادفع لاحقًا Spaylater وهو خيار الدفع المقدم من منصة Shopee ارتباطًا وثيقًا بـ TAM وتقدمه منصة التسوق الإلكترونية المعروفة بـ Shopee عبر الإنترنت وتستخدمه بوصفها منتجات مبتكرة وبتكلفة أقل من تلك المعروضة في مراكز التسوق الأخرى. ولهذا ليس مستغربًا أن يستخدم كثير من العملاء لمثل هذه التطبيقات لما يتميز به من التسهيلات الجزابة وطرق الدفع الميسرة والمختلفة والمتمثلة في الخدمات المصرفية المقدمة عبر الإنترنت، وغيرها من خدمات الدفع مقابل التسوق، والدفع نقدًا عند التسليم، والدفع النقدي في المتاجر الصغيرة. يُعد خيار الدفع في وقت لاحق والمعروف أيضًا باسم Spaylater ميزة مرتبطة بمفهوم TAM ومناسب الاستخدام للجميع لذلك تم تسجيل عدد كبير من العملاء في هذا البرنامج وفي كل قطر تتوفر له منصة للتسوق الإلكتروني المعروفة بـ Shopee.

وللمقارن والربط بين طريقة استخدام جهاز سحب النقود TAM وطريقة الدفع التي تقدمها منصة التسوق الإلكتروني هي طريقة الدفع لاحقًا، وللتسجيل في البرنامج المسمى بـ _____ اشتر الآن وادفع لاحقًا خطوات ميسرة للمستخدمين تتمثل في التحقق من البطاقة الشخصية (IC) وأن يكون العمر 18

عامًا وما فوق، ومن ثم تنشيط برنامج اشتر الآن وادفع لاحقًا المسمى بـ Spaylater. وأن استخدام هذا البرنامج جعل عمليات الشراء والدفع أكثر بساطة ويُسرًا. وكلما زاد الوعي باستخدام التكنولوجيا زادت رغبة المستهلكين في الشراء عبر بوابة التسوق الإلكتروني المعروف بـ Shopeepay.

الثقة بمنصات التسوق الإلكتروني بوصفها عاملاً مؤثرًا في قرارات المستخدمين

الاندفاع العاطفي والثقة الزائدة هي التي تؤثر في تصور المستخدمين فتحجب المخاطر والشبهات التي تمارسها منصات التسوق عند التعامل عبرها. وعلى المسلم المستفيد أن يضع في حسابه أن كل عمليات التداول التي تقدمها منصات التسوق الإلكتروني محفوفة بالمخاطر والمسلم وقَّاف وحذر وحينما يشرع في استخدام منصات التسوق والشراء أن يفكر تفكيرًا عقلانيًا حتى لا يقع في المحذور.

وما يمكن التحذير منه عند التعامل مع عالم الإنترنت أن يفهم المسلم أن المعاملات الافتراضية تشمل تبادل المعلومات التي يمكن الوصول إليها عبر الإنترنت مما يشكل خطرًا على خصوصيات المستخدم. (D ez-Echavarr a et al, 2022). لذلك يجب أن يتميز البائع والمشتري بمهارات قوية تجنّبه الوقوع في فخ الاحتيال لا سيما عند التعامل بتطبيقات منصة Shopee التي تقدم برنامجًا لكسب ثقة المستخدمين وهو برنامج الدفع لاحقًا وهذا برنامج ناجح لتسهيله على

العملاء الذين لا يملكون ثمن السلعة وللجوانب الإيجابية الأخرى التي يتميز بها ما لم يشترط زيادة ربوية أو شبهات يقع فيها المسلم. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم-. (إِنَّ الْحَلَالَ بَيْنَ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنَ وَيَدْنُهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرَعَى حَوْلَ الْحِمَى). (Muslim, 2016).

وفقًا لمنصوري "تعتبر الثقة أمرًا حاسمًا في كل علاقة أو معاملة. بما في ذلك المعاملة بين الباعين والمشتريين، ونظرًا لقضايا الثقة لا يزال المستهلكون يواجهون صعوبة في قبول الإنترنت بوصفها أداة للشراء. وعلى الرغم من سهولة النظام وتمكين الأشخاص من الحصول على المنتجات التي يريدون شرائها يتخوفون أيضًا من الشبهات التي تنطوي عليها المعاملات عبر منصات التسوق الإلكترونية، ويخشون من تعرض بياناتهم الشخصية للسرقة من أشخاص آخرين يستخدمون هذه المعلومات بطرق غير أخلاقية مثل: بيع البيانات الشخصية لجهات أخرى دون موافقة المستخدمين فتستخدمها تلك الجهات المشبوهة في التسويق غير المرغوب فيه، ورسائل البريد العشوائية أو حتى في ارتكاب جرائم احتيالية وهذا فيه انتهاك للخصوصية لذلك يجب على المستخدمين اتخاذ التدابير الوقائية مثل اختيار المتاجر الموثوقة". (Mansouri et al, 2022)

يقول صالحى إنَّ "ما يمنع ثقة الناس من استخدام أنظمة الشراء عبر الإنترنت هو الخوف من المخاطر المرتبطة بالأمان والسرية ونتيجة لهذا ينعدم التفاعل المباشر والتعرف على الخدمة التي تقدمها منصات التسوق الإلكترونيّة". (Salehi et al, 2021).

الحماس لشراء السلعة مستغلاً شعار-ادفع لاحقاً-Spaylater

اتخاذ القرار غير المدروس بالاندفاع لشراء المنتج المعروض مستغلاً العميل شعار اشترِ وادفع لاحقاً، مثل هذا السلوك يستند بشكل أكبر على العواطف أو شهوة الشراء بدلا من التفكير وإثارة سؤال على نفسه لماذا يريد شراء هذه السلعة، وسببه هذا التحفيز المتكرر معتقداً أن التخفيضات أو العروض الترويجية ربما لا تتكرر، ومثل هذا السلوك له تأثير سلبي حيث يشتري الشخص المنتجات وفقاً لرغباته وليس وفقاً لاحتياجاته، مما يقع في الخسارة المالية أو يكون ممن وصفهم الله بالمبذرين. ﴿وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾. (Al-Isra,26). قال عبد الله بن مسعود عن هذه الآية (ولا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا)، قال: "إنفاق المال في غير حقه". (Al-Tabari,D.N).

قال الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾. (Al-A'raf, 31). جاء تفسير ابن كثير: قول لبعض السلف، "جمع الله الطب كله في نصف آية: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾. قال البخاري: عن ابن عباس: كل ما شئت، والبس

ماشئت. ما أخطأتك خصلتان: سرف ومخيلة". (Bin Katheer,1999). وللوقاية من سلوك الاسراف القيام باحتياطات كإعداد قائمة بالأشياء التي يحتاجها المتسوق قبل الذهاب للتسوق. والوعي بقيمة المال له تأثير إيجابي بالحفاظ على الميزانية.

يقول خبراء التسوق إن الشراء غير المدروس والمندفع بالعاطفة يتفرد بأربعة خصائص. أولاً: تبدأ الرغبة في الشراء الفوري عند رؤية الاعلان والمنتج وهذا الاندفاع لا يتوقف إذا لم يتم التفكير فيه قبل الشراء. ثانياً: تأجيل شراء المنتج الذي هو في خانة الأولويات تلقائياً عند مشاهدة الاعلان عن المنتج والترويج للتخفيضات وبأسعار مناسبة. ثالثاً: التحفيز لشراء المنتج والثناء عليه. وعرضه في صفات أكثر إغراءً للعميل. رابعاً: الشعور باللامبالاة في التبعات المستقبلية وسرعة الحصول على المنتج. (Ayu et al, 2021).

الحماس المفرط لشراء السلعة ناتج عن سهولة تنشيط التطبيق المقدم من منصة التجارة الالكترونية Shopee المعروف باسم الدفع لاحقاً. بالنسبة لهذه الطريقة، يحتاج المستخدمون إلى اختيار خيار طريقة الدفع لاحقاً. سواء تم دفع السعر الكامل للسلعة بعد شهر من الشراء أو الدفع على أقساط على مدى شهرين أو ثلاثة أو ستة أشهر ، توفير المال ودفعه لاحقاً يغير سلوك المشتري فيشتري ولا يابه. (Adnan, Osman, et al., 2022) وهذا ليس سلوكاً إيجابياً.

المعاملات المحظورة شرعاً والتي تنطوي على الظلم

الربا من المعاملات المحرّمة وهو ظلم قال الله تعالى في شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾. وقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾. (Al-Baqara, 278-279).

تعريف الربا في اللغة: الزيادة. قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾. (Hajj,5). أي زادت ونمت. وأشار باصليب في تعريف الربا في معجم لسان العرب إلى أن "الرِّبَا من ربا الشيء يُرَبُّ رُبُوًّا ورِبَاءً زاد ونما". (IbnManzur,D,N). يعرف باصليب الربا، ويقول: "الربا هو الزيادة التي تحدث في الدّين أو القرض أو البيع دون وجود تعويض مشروط، مما يجري فيه الربا، وهذه الزيادة يمكن أن تكون مادية أو غير مادية. مثل المنفعة، أو تمديد فترة السداد. وتتأثر هذه التعريفات بنوع المعاملة والتبادل". (Ba Salib, 2018).

وأشار عبد الله الجديع في تعريف مفهوم الربا إلى أنّ من الفقهاء من صرّحوا بأن الزيادة في القرض عند ابتداء العقد هي من باب (ربا البيوع) الذي يعرف بـ (ربا الفضل)، وربا النّساء، وهو الذي جاءت بتحريمه السّنة النبوية الشريفة فيما يعرف بـ [الأصناف الرّبويّة]، المنهي عنها في الحديث: "قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، الدّهَبُ بالدّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ

وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ مِثْلًا بِمِثْلِ يَدًا بِيَدٍ فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَرَادَ فَقَدْ أَرَى الْآخِذُ وَالْمُعْطِي فِيهِ سَوَاءٌ". (Muslim, 2010) وهذه الأصناف حُرِّمَ التبادل فيها إذا بيع الجنس منها بجنسه بزيادة حالاً أو إلى أجل. ويقول الجديع: أن تحريم هذا النوع من أجل ما فيه من معنى الربا، وهو الاستغلال بالغبن والغرر في أساس المعاش، فهو تحريم لسد تلك الذريعة. أي من باب منع الوسائل المفضية إلى المفاسد.
(Al-Jadiei,2020).

أنواع الربا:

ينقسم الربا إلى نوعين

النوع الأول- ربا الديون المعروف بـ(ربا القروض)، وهو الربا الذي يكون سببه الزيادة على مبلغ الدين، ويسمى الربا الجلي، أو ربا النسيئة ويقصد بها (الأجل) لأنه مقابل الأجل، أو ربا الجاهلية. (Ba Salib, 2018). ربا الديون يحدث عندما يتم تحميل فائدة أو زيادة مالية على مبلغ الدين أو القرض المَعطى، بمعنى آخر، إذا كان هناك تأخير في سداد المبلغ المستدان وتُفرض فائدة عليه، فإن ذلك يُعتبر ربا الديون. مثاله: الزيادة في دين ثابت في الذمة نتيجة البيع الآجل. المثال الثاني: الزيادة في دين سوف يثبت في الذمة نتيجة القرض. شرح المثال: ينطبق على الذي

يشترى سيارة بدين على أن يسدّد ثمنها للدائن بعد سنة. فيوافق الدائن بشرط أن يردّ له المبلغ بزيادة مقابل الأجل الذي وافق عليه. وفي مثل سلوك الجشع والطمع هذا قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسَ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾. (Al-Baqara, 278, 279). ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. (Al-Baqara, 280). يقول ابن كثير في معنى الآية "يأمر الله تعالى بالصبر على المُعسر الذي لا يجد وفاءً، لا كما كان أهل الجاهلية يقول أحدهم لمدينه إذا حلّ عليه الدّين: إما أن تقضي وإما أن تُربي". (BinKathir, 1999).

النوع الثاني: ربا البيوع، ويسمى ربا السّنة أي الذي جاء تحريمه بالسّنة قال رسول صلى الله عليه وسلم: (قَالَ لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ وَلَا تُشْفُوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ وَلَا تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ وَلَا تُشْفُوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ وَلَا تَبِيعُوا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ). (Muslim, 2010) النهي في الحديث يقتضي تحريم المعاملة وفساد العقد، والقاعدة تشير إلى أنّ النهي يدل على التحريم. ربا البيوع يحدث عندما يتم إضافة ربح زائد أو زيادة مالية على سعر المنتج أو الخدمة في صفقة البيع، دون توفر أسباب شرعية مشروعة لهذه الزيادة.

تحظر الشريعة الإسلامية ربا البيوع للحفاظ على المبادئ العادلة والتضامنية في العلاقات التجارية. الإسلام يشجع أتباعه على الالتزام بالمعاملات الخالية من الربا والتعاون المشروع في البيع والشراء، وذلك من أجل بناء مجتمع اقتصادي عادل ومستدام.

الربا لا ينحصر في تبادل الأصناف الستة المذكورة، بل يمكن أن يشمل أشكالاً مختلفة من المعاملات المالية، الربا يتعلق بالزيادة غير المشروعة التي تحدث في المعاملات المالية، سواء كانت تتعلق بالمال التقدي أو السلع أو الخدمات، يشمل الربا في الإسلام أشكالاً متعدّدة مثل الفوائد المرتفعة في القروض، والربح الزائد في صفقات البيع والشراء، والربا المتراكم في الديون، والأرباح غير المشروعة في الاستثمارات وغيرها من المعاملات غير المشروعة التي تنطوي على الزيادة غير المبررة.

ربا البيوع قد ينطبق على معاملات منصات التجارة الإلكترونية لا سيما عندما يتم فرض زيادة غير مشروعة على سعر المنتج أو الخدمة المعروضة على المنصة. على سبيل المثال، إذا كان هناك تضخم في سعر المنتج أو الخدمة على المنصة الإلكترونية بدون وجود أسباب مشروعة لهذا الارتفاع، فإنّ هذا يعتبر ربا البيوع. لذلك يجب على العملاء المسلمين اتخاذ الحيطة وتجنب المعاملات

الإلكترونية التي تنطوي على ربا البيوع أو انتهاك لمبادئ العدل والمساواة في التجارة.

العواقب المترتبة على استخدامات التسوق التي تقدمها منصات التجارة الإلكترونية

العواقب التي لا يمكن تجاهلها في طريقة سداد الأقساط والرسوم المالية التي تفرضها المنصة

ليس هناك شك في أنّ الدفع والشراء لثمن السلع التجارية من خلال شعار (اشترِ الآن وادفع لاحقًا) Spaylater في منصة التجارة المعروفة بـ Shopee قد تمّ توضيح هذه المعاملة كأسلوب يحفّز المستخدمين على استفادتهم واستخدامهم لعرض (اشترِ وادفع لاحقًا) بصورة مكررة، وذلك بسبب الراحة التي تتوفر فيه على مدار الساعة وفقًا لفهم التكنولوجيا وطريقة استخدامها والسهولة التي تتميز بها. وعلى الرغم من التحفيز المشار إليه، يشارك المستخدم لهذه التكنولوجيا بشكل غير مباشر في صفقة غير معلومة العواقب إذا اختار العميل برنامج السداد بالأقساط. وقد لا يكون المستخدم أو العميل على علم بالرسوم التي تفرضها منصة التجارة شوبي Shopee والتي تشمل رسوم معالجة قدرها 1.25% من قيمة الشراء، ورسوم تأخير قدرها 1.5% إذا فشل المستخدم أو العميل في إجراء الدفع قبل أو في الموعد المُحدّد.

يعتقد الباحث أن التعاملات التي تنطوي على ظلم العملاء لا تحل لما في ذلك من الجهالة والغرر. بل والاحتتيال والخداع والابتزاز الحاصل أثناء البيع أو الشراء. "وقد أفق معظم الفقهاء المعاصرين منهم الشيخ الفقيه الدكتور أحمد الحجي الكردي الحلبي عضو لجنة الإفتاء في وزارة الأوقاف الكويتية. والدكتور عبد الله المصلح، بجرمة التعامل مع هذا النمط من التسويق (Al-Hajji, and Al-Musleh, 2023) لاحظ الباحث أن خيار الرؤية المسموح به عبر الإنترنت من منصات التجارة الإلكترونية يتضمن تدليسا فيما يتعلق بصورة السلعة المعروضة والثناء عليها قبل الحصول عليها، حيث يتم تغيير شكل السلعة بعدما يتم تسليمها وشراؤها، مما يتسبب في صعوبة إرجاعها للموقع ويستدعي تكاليف مالية وزمنية للمشتري. وبشكل عام، توجد انطباعات خاطئة بخصوص شكل السلعة قبل الشراء. والتدليس هو إخفاء العيب في السلعة، وهي ممارسة تخالف الصدق في المعاملات.

الرسوم المفروضة من منصة شوبي Shopee للوهلة الأولى تبدو صغيرة إذا كانت قيمة شراء السلعة صغيرة، ولكن إذا ارتفعت قيمة الشراء إلى آلاف الرنجات فتكون قيمة الرسوم كثيرة. على سبيل المثال، يدفع العميل المستخدم فائدة القرض إلى منصة شوبي Shopee حيث يقوم العميل بشراء سلعة قيمتها 3000 رنجات ماليزي ويتم التحصيل على رسوم المعالجة بنسبة 1.25% في الوقت نفسه

يفشل العميل المستخدم في السداد في التاريخ المحدد فيتعرض لدفع رسوم التأخير بنسبة 1.5% من قيمة السلعة المشتراة ، ولذلك كل هذه الرسومات تثقل كاهل العميل حيث يساوي المبلغ المدفوعة من 1.25% من قيمة الشراء يساوي 37.50 رنجيتا ماليزي كرسوم للمعالجة ونسبة 1.5% من قيمة الشراء يساوي 45 رنجيتا كرسوم محصل مقابل التأخير. ومن ثمّ ، إجمالي المبلغ الذي يجب أن يدفع العميل المستخدم للمنصة التجارية يصل إلى 3082.50 رنجيتا ماليزيا وهذا مخالف للشريعة للظلم المنطوي على المعاملة. قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتَمُّ فَلَكُمْ رُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾. (Al-Baqara,279). قال رسول الله صلى الله عليه وسلم-. (أَلَا وَإِنَّ كُلَّ رَبٍّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ لَكُمْ رُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ غَيْرَ رَبِّ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُفَّةً). (Al-Tirmidhi,2000).

وبشكل عام لوحظت زيادات في دفع المبلغ المستحق الذي يجب على المستخدم تقديمه لمنصة شوبي والمبلغ قدره ما بين الـ 3000 رنجيتا ماليزي إلى 3082.50 رنجيتا ماليزيا (Fartama,2022). وكما هو معلوم أخذ الزيادة ظلم. لذلك أخذ الرسوم المقدرة بـ 82.50 رنجيتا ماليزيا من قبل المنصة التجارية شوبي فائدة مرتفعة ومجحفة وأخذها حرام. والفقهاء علقوا على مثل هذه المعاملات المسماة برسوم المعالجة المفروضة على العملاء تنطوي على عنصر الربا ولأنّ القاعدة

الفقهية تقول: "كل دين يتضمن دفعة إضافية بسبب تأخر السداد يدخل في فئة ربا القرض". (Fauziah,2023). قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، (كل قرض جر منفعة فهو وجهه من وجوه الربا). (Al-Bayhaqi,1994).

رأي الشريعة الإسلامية في تعاملات منصات التسوق الإلكترونية Shopee
من الفقهاء المعاصرين الذين تناولوا حكم البيع عبر منصات التسوق الإلكترونية المعروفة (شوب شوب) وبيان الجواز والخطأ الأستاذ فضل مراد أستاذ الفقه في القضايا المعاصرة بجامعة قطر حيث بيّن "النهي عن بيع ما ليس عندك" وقال مقصود الحديث من حيث العلة المنع لأجل ما يحصل من تباين واختلاف في الصفات التي يريدها المشتري من البائع حينما يذهب إلى السوق للشراء". وقال مراد، كل هذه السلع المقصود أعيانها. (Fadel Murad,2023). وعلق الشيخ بن باز في إجابته على فتوى حكم بيع السلعة قبل قبضها أو قبل أن يشتريها العميل، وقال لا تجوز، ولا يجوز للإنسان أن يبيع ما ليس عنده، ويستند في ذلك إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يحل سلف وبيع ولا بيع ما ليس عندك، وسأله حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: يا رسول الله ! الرجل يأتيني يريد السلعة وليس عندي، فأبيعها عليه ثم أذهب فأشتريها فقال صلى الله عليه وسلم: (لا تبع ما ليس عندك)، (Ibnu Majah, 2009). ويقول بن باز " فأنت إذا أردت البيع تشتري أولاً السلعة، فإذا قبضتها وحزتها وصارت عندك، تباع بعد ذلك، وتقول لمن رغب

إليك: اصبر حتى أشتريها، فإذا شريت السلعة عندك، وصارت في حوزتك وقبضتها، تبيعها على من شئت". (Bin Baz,2023).

قال فضل مراد أن "البيوع المعاصرة التي تكون عبر النت من المتاجر الالكترونية يعرضها الشخص ويبيعها ثم يشتريها من السوق جائزة، لأنها سلم ولأن الشخص باع مواصفات لا عين السلعة المشاهدة. والسلع على الموقع مضبوطة بالمواصفات الدقيقة كالهواتف وغيرها" (Fadel Murad,2023).

حكم شراء البضائع من أحد مواقع الانترنت بالتقسيط مع غرامة التأخير في السداد أجاب الفقهاء على الحكم الشرعي لشراء السلع والبضائع بالدين وقالوا لا حرج فيه، ولو كانت الشركة أو الموقع التجاري يبيع السلعة بأكثر من ثمنها في السوق. ولكن الذي لا يجوز شرعاً أن تفرض تلك المواقع التجارية أو الشركات زيادة على من تأخر في سداد الدين، مهما كان قدر هذه الزيادة. وأوضح الفقهاء أن الربا ليس خاصاً بالقرض، بل كل زيادة مشترطة على الدين فهي ربا، سواء كان الدين قرضاً، أو ثمن مبيع أو أجرة عقار وغيره". وجاء في قرار المجمع الفقهي رقم: 133 (14/7). وفي دورته الرابعة عشرة بالدوحة ما نصه: "إذا تأخر المشتري المدين في دفع الأقساط عن الموعد المحدد فلا يجوز إلزامه أي زيادة على الدين بشرط سابق، أو بدون شرط، لأن ذلك ربا محرّم". (Majma Al-Fiqh Al-Islami Al-Dawli, 2003).

وجاء في قرار مجمع الفقه الاسلامي أيضًا بشأن بطاقة الائتمان: "لا يجوز إصدار بطاقة الائتمان غير المغطاة، ولا التعامل بها، إذا كانت مشروطة بزيادة فائدة ربوية، حتى ولو كان طالب البطاقة عازمًا على السداد ضمن فترة السماح المجاني". (Majmae Al-Fiqh, 2017). وسئل الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: عن البنوك التي تمنح عملاتها بطاقة الفيزا، حيث تمكن هذه البطاقة حاملها من سحب مبالغ نقدية من البنك، ولو لم يكن في حساب الشخص مبلغ مالي، على أن يقوم هو بردها للبنك بعد فترة زمنية محدّدة، وإذا لم يتم التسديد قبل انقضاء تلك الفترة فإن البنك يطلب زيادة أكثر مما سحب العميل، مع العلم أن العميل يقوم بدفع مبلغ سنوي للبنك مقابل استخدامه لتلك البطاقة فما حكم استخدام هذه البطاقة فأجاب: "بحرمة هذه المعاملة وذلك لأنّ الداخل فيها التزم بإعطاء الربا إذا لم يُسَدّد في الوقت المحدّد، ومثل هذا الالتزام باطل ولو كان الإنسان يعتقد، أو يغلب على ظنه، أنه موفٍ قبل تمام الأجل المحدّد لأنّ الأمور قد تختلف فلا يستطيع الوفاء، وهذا أمر مستقبل، والإنسان لا يدري ما يحدث له في المستقبل، فالمعاملة على هذا الوجه محرّمة". (Al-Munajjid, 2017).

الخاتمة وأهم النتائج

الورقة في خاتمتها أشارت إلى أنّ معاملات منصات التسوق التجارية عبر الإنترنت تكون بناءً على المصالح المشروعة والعدل في التعامل مع العملاء

والباعين. وأن تتميز بالشفافية والصدق. وأن تبتعد عن الخداع والمعاملات المشبوهة أو الزيادات المالية التي تنطوي على الظلم والربا المحرم.

أهم النتائج

1- بينت الورقة أن الاعتماد على استخدام شعار اشترٍ وادفع لا حقًا يضر بالمستخدمين لأنهم يتورطون في معاملات تنطوي على الربا المحرم.

2- أكدت الدراسة حرمة تقديم القروض الربوية وعلى المسلمين أن يتجنبوا هذا السلوك لأنه محرم شرعًا ويساهم في محق البركة من المال.

3- تسعى الورقة إلى توعية وتوجيه وتحذير الناس من الخداع والمحفزات التي تُروج لها منصات التسوق التجارية. عبر شعار الشراء والدفع لاحقًا. بهدف تجنب المستخدمين المعاملات المشبوهة التي تحتوي على الربا.

4- وضحت الدراسة أن البيوع المعاصرة التي تكون عبر الإنترنت من المتاجر الإلكترونية يعرضها الشخص وبيعها ثم يشتريها من السوق جائزة. لأنها سلم ولأن الشخص باع مواصفات لا عين السلعة المشاهدة. والسلع على الموقع مضبوطة بالمواصفات الدقيقة كالهواتف وغيرها.

5- توصلت الورقة إلى أن الربا ليس خاصًا بالقرض، بل كل زيادة مشترطة على الدين فهي ربا، سواء كان الدين قرضًا، أو ثمن مبيع أو أجرة عقار وغيره.

6- وأوضحت الدراسة أنه إذا تأخر المشتري المدين في سداد الأقساط عن الموعد المحدد، فلا يجوز إلزامه بإضافة أي زيادة على الدين بشرط سابق، أو بغير شرط، لأن ذلك من الربا المحرّم.

References

- Al-Abad, Abdul Mohsen bin Ahmed. (2018), *Sharh Sunan Abi Dawud - Abdul Mohsen Al-Abbadi*. Qatar - Doha: Dar Al-Imam Al-Bukhari.
- Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr. (2003), *Al-Jamie Li'ahkam Al-Qur'an*. Riyadh: Dar Alam al-Kutub.
- Al-Tabari, Muhammad bin Jarir (2001), *Jamie Albayan fi tawil AlQuran*. Cairo: Dar Hajar.
- Bin Katheer, Ismail Bin Omar (1999), *Tafsir Al-Qur'an Aleazim*. Riyadh: Dar Taibah.
- Ben Manzoor, Mohammed bin Makram. (D, N), *lisan Al-Arab*. Beirut: Dar Sader.
- Bin Baz, Abdul Aziz. (2023). *Ruling on selling the commodity before receiving it*. Riyadh: Office of the General Mufti of the Kingdom of Saudi Arabia. <https://binbaz.org.sa/fatwas>.
- Ba Salib, Adnan Ali Saeed. (2018), *Mukhtasar Alraba*. <https://www.alukah.net/>
- Al-Jadi`, Abdullah bin Yusuf. (2020), *Mafhum Al-rriba WamaQasid Tahrimih*. Doha: Center for Studies of Islamic Legislation and Ethics. <https://www.cilecenter.org/ar>
- Muslim, Ibn Al-Hajjaj. (2010), *Sahih Muslim*. Beirut: Dar Al-kutub Al-Eilmiati.
- Muslim, bin Al-Hajjaj bin Muslim. (2016), *Sahih Muslim*. Riyadh: Dar Taibah.
- Ibn Kathir, Ismail bin Omar (1999), *Tafsir Al-Quran Al-eazim*. Damascus: Dar Taibah ilnashr waltawziei.

- Al-Hajji, Al-Musleh, Ahmed Al-Hajji, and Abdullah Al-Musleh. (2023), *Ma Hakam Al-Tijarat Al'iiliktruniata?* Kuwait: <https://www.itihad.org/32617>
- Majma Al-Fiqh, Munazamat Al-Alam Al Islami.(2017). Ruling on purchasing goods from the company in installments with a penalty for late payment.Jeddah, Saudi Arabia: Islam Question and Answer. <https://islamqa.info/ar/answers/263671>
- Al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa bin Surah. (2000), *Sunan al-Tirmidhi*. Riyadh: wazarat alshuwuwn al'iislamiati.
- Al-Bayhaqi, Ahmed bin Al-Hussein bin Ali. (1994), *Sunan al-Bayhaqi al-Kubra*. Mecca: Dar Al-Baz.
- Ibn Majah, Muhammad bin Yazid Al-Qazwini. (2009), *Sunan Ibn Majah*. Dar 'iihya' Alkutub alearAbiati.
- Abu Shaybah, Abu Bakr Abdullah bin Muhammad. (2008).*Musannaf Ibn Abi Shaybah*. Riyadh: Dar Kunooz Ashbilia.
- Mujmae AlFiqh al'Iislami Al-Duwali. (2023), *Qarar bishan mushkilat almuta'akhirat fi almuasasat Almaliat al'iislamiati*. Doha: <https://iifa-aifi.org/ar/2131.html>.
- Al-Munajjid, Muhammad Salih. (2017), *General Supervisor of the Islam Question and Answer website*. Riyadh: <https://islamqa.info/ar/answers/263671>.
- Adnan, Osman, N. F., & Syuhaily. (2022). Factors Influencing Online Impulse Buying Behavior During Covid-19 Pandemic. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 12(12). <https://doi.org/10.6007/IJARBS/v12-i12/16015>
- Ayu, D., Lia, Z., & Lu'ay Natswa, S. (2021). Buy-Now-Pay-Later (BNPL): Generation Z's Dilemma on Impulsive Buying and Overconsumption Intention.
- da Vis', F. D., Bagozzi, R. P., \i D, A., & Warsha, P. R. (1989). User Acceptance of Computer Technology: A Comparison of Two Theoretical Models*. In *Management Science* (Vol. 35, Issue 8).

- Díez-Echavarría, L., Gutiérrez-Gutiérrez, G., & Ríos-Echeverri, D. C. (2022). Competitive Dynamics between Physical and Virtual Markets in Multiplex Networks. *Periodica Polytechnica Social and Management Sciences*. <https://doi.org/10.3311/ppso.17935>.
- Murad, Fadl. (2023). *Al-Buyue Al-Mueasirat Alti Takun eabr Al-net Min Al-Matajir Al-Elkutrunia*. Doha: Qatar University College of Sharia.
- Fratama, T., Samad, D., & Sugeng, A. (2022). The Prohibition of Usury in Islamic Economic Viewpoint. 6(1), 7–15. <https://doi.org/10.32332/tapis.v6i1.4635>
- Gita Lestari, Made Ayu, Rudy, & Dewa Gde. (2022). Keabsahan Shopee Paylater Sebagai Financial Technology dalam Hukum Positif Indonesia. *Kertha Semaya: Journal Ilmu Hukum*, 10(4), 772. <https://doi.org/10.24843/ks.2022.v10.i04.p05>
- Higuera-Castillo, E., Liébana-Cabanillas, F. J., & Villarejo-Ramos, Á. F. (2023). Intention to use e-commerce vs physical shopping. Difference between consumers in the post-COVID era. *Journal of Business Research*, 157, 113622. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2022.113622>
- Khamila Mulia. (2022, January 13). As Shopee expands aggressively around the world, will it become the ‘Amazon of emerging economies? *KrASIA*.
- Mansouri, H., Sadeghi Boroujerdi, S., & Md Husin, M. (2022). The influence of sellers’ ethical behaviour on customer’s loyalty, satisfaction, and trust. *Spanish Journal of Marketing - ESIC*. <https://doi.org/10.1108/SJME-09-2021-0176>
- Mufti of Federal Territory Office. (2021, November 5). *Irsyad Al-Fatwa Siri Ke-638: Isu Syariah Berkaitan Penggunaan Shopee Pay Later*. Mufti of Federal Territory Office.
- Fasa, M. I., Aviva, I. Y., Firmansah, Y., & Suharto. (2019). Controversy on Riba Prohibition: Maqashid Shariah Perspective. *International Journal of Integrated Engineering*, 1(2).

- Lake, R. (2022, May 6). Buy Now, Pay Later (BNPL): What It Is, How It Works, Pros & Cons. Investopedia.
- Salehi, F., Abdollahbeigi, B., & Sajjady, S. (2021). Article no. ARJOCS.320 Original Research Article Salehi et al. In Asian Research Journal of Current Science (Vol. 3, Issue 1).
- Shopee. (2019, August 2). What is Shopee Webchat. Shopee.
- Shopee. (2021, January 18). What is Spaylater. Shopee.
- Tan, J. (2022). A 2022 comparison of 10 buy now, pay later (BNPL) services in M'sia & their offerings (<https://vulcanpost.com/777248/buy-now-pay-later-bnpl-services-malaysia-compare/>).
<https://vulcanpost.com/author/joycelyntan/>.

دراسة لغوية فقهية تحليلية: الفكر اللغوي والأصولي عند الشاطبي

، معلمين محمد شهيد²، عصام الدين أحمد^{1*} زين العابدين حاجب¹

¹كلية دراسات اللغات الرئيسة، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

²كلية الشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

*drzainal@usim.edu.my



الملخص

أدرك اللغويون خصوصية العلاقة بين اللغة والفقه والعلة. وتأثير أحدها في الآخر لذا نستطيع أن ندين ملامح هذا التأثير. من خلال الوحدة الاصطلاحية التي تدور حولها هذه العلوم. وتمثلت المشكلة في أنّ فكر الشاطبي قد أحاط بهذه العلوم. مؤسساً بتلك بعداً منهجياً، لم تحظ بما يستحق من اهتمام الأصوليين والنقاد القدامى. لذا تهدف الدراسة إلى مناقشة الجوانب الأصولية واللغوية في فكر الإمام الشاطبي، بوصفه عالم أصولي وعالم لغوي. أحاط بجوانب الموضوع إحاطة فذة إضافة إلى تجلية الجوانب العقلية لدى غيره من اللغويين والفقهاء. ومن خلال

المنهج الوصفي التحليلي توصلت الدراسة إلى نتائج عدة. لعل من بينها: أنّ دلالة الألفاظ على معانيها في اللغة العربية وجهان: الأول ألفاظ وعبارات مطلقة تدل على معانٍ مطلقة، تُسمى (دلالةً أصليّةً). الثاني: ألفاظ وعباراتٌ مقيّدة تدلّ على معانٍ خادمةٍ للأصليّة، وتُسمى (دلالةً تابعةً). ثمّ قسّم الشاطبي الألفاظ من حيث دلالتها على العموم والخصوص. وعند تعارض المعنى الوضعي (القياسي) مع المعنى الاستعمالي، فالحكم للمعنى الاستعمالي، لأنه هو المعوّل عليه، وهو الذي يُوَضِّح المقصد. ويبيّن جملة أمور تُسهّم في تحديد المعنى، والوقوف على المقصد. يكون في عدم مراعاتها جهالةً وضلالةً وخروجٌ عن المقصد إلى التخرُّص والإدعاء. أكّد مراعاة النظرة الكلية التي تحيط بأجزاء النصّ وعناصره للوقوف على دلالاته، حين استنباط الأحكام، والوقوف على الدلالة الشرعية.

كلمات مفتاحية: فكر الشاطبي، علم الأصول، علم اللغة، العلة.

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الناس شعوباً، وقبائل (ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة) (الشورى: 8) وجعل لهم ألسنة، ولغات يتعارفون بها، ويسرّ لهم سبيل معرفة تلك اللغات، وتعلمها، والتعبير عنها. والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفصح من نطق بالضاد، إمام الفصحاء والبلغاء، وعلى آله وصحبه الطاهرين ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، أما بعد، .

فالفكر اللغوي: هو الآراء والتصورات ووجهات النظر المتعلقة بالظاهرة اللغوية، وباستخدام اللغة في مختلف وظائفها وفق منهج معين. وحده: أن يوقفنا على حقيقة الظاهرة اللغوية. ويحدد العناصر التي تتألف منها، والأسس التي تقوم عليها. ويبين العلاقة التي تربط هذه العناصر فيما بينها من جهة، وعلاقتها بما عداها من ظواهر إنسانية من جهة أخرى في إطار الكون الكبير المحيط بها. ويبين نتائج تلك العلاقة. (السامرائي وإبراهيم، 1983م)

أما مفهوم الفكر الأصولي: فهو مجموعة من الآراء والتصورات والمبادئ التي تشكّل علم أصول الفقه، التي تُنير دُرب الأصولي للتعامل مع الخطاب الشرعي ومصادره. وفق منهج معين من أجل وضع أسس وقواعد تهدي المجتهد إلى النظر الصحيح، والاستنباط السليم (الخفيف وعلي، 1974م)، وتجذبه الخطأ حين التعامل مع الدليل الشرعي.

مشكلة الدراسة:

تعد اللغة العربية، أهم مكون من مكونات الخطاب الأصولي، يقول الشافعي إن القرآن الكريم هو الخطاب الذي ينبغي فهمه في الإطار الذي تمّ فيه، وهو إطار البيان العربي. وعلى هذا الأساس كانت أول خطوة في مجال البحث عند الأصوليين، هو تحديد مفهوم البيان (الشافعي، 1979م). بذلك تحدد مجال عمل الأصوليين من خلال هذه القاعدة، في تحديد علاقة اللفظ بالمعنى في البيان

القرآني، وهو تحديد يهدف إلى ضبط علاقة الأصول بالفروع، بضابط معرفة اللغة العربية. لذلك فإن الأصوليين كانوا أول من اشتغل بدراسة المعنى بطريقة علمية، لارتباطه بالحكم الذي يراد فهمه وتطبيقه، ومن ثم اتجهت دراسة المعنى عندهم هذه الوجهة العلمية التجريدية (العلوي، 1988م).

ولما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والحديث، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور (الرازي، 1992م). ولعل ابن جني (1955م) أول من أشار إلى الصلة القوية بين أصول الفقه وأصول الكلام، وبين أصول النحو في كتابه "الخصائص".

الإمام الشاطبي عالم أصولي قبل أن يكون لغوياً، حين ألف "الموافقات" التي كرس فيها الحديث عن المقاصد الشرعية. ثم بحث في مقاصد اللغة في شرحه "المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية لابن مالك". وقد بحث الشاطبي مفهومي الظاهر والباطن، من أجل فهم العلاقة بين الشرع واللغة، فذكر: "أنَّ المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه... فكل ما كان من المعاني العربية التي لا يبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخلٌ تحت الظاهر... وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية والإقرار لله بالربوبية فذلك هو الباطن المراد". (الشاطبي، د.ت) وهذا الطرح صادر عن أصولي

لغوي مثّل فكر الشاطبي، لكن لا يبدو أنه قد شكّلت عند الأصوليين والنحويين
القدامى ذلك البعد المنهجيّ الذي قرره الامام الشاطبي.

الهدف الرئيس للدراسة:

مناقشة الجوانب الأصولية واللغوية في فكر الامام الشاطبي، بوصفه عالم أصولي و
عالم لغوي، ذو منهج خاص إضافة إلى تجلية الجوانب العلية لدى غيره من اللغويين
والفقهاء..

مكانة البحث اللغوي في علم الأصول:

علم الأصول: عبارة عن أدلة الأحكام. وعن معرفة وجوه دلالتها عن الأحكام من
حيث الجملة لا من حيث التفصيل. (الغزالي، 1993م) فهو «العلم بالقواعد التي
تبيّن طريقة استخراج الأحكام من الأدلة». (أبو زهرة، د.ت)، والمقصود بالدليل
هنا هو "الذي يمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيه، إلى العلم". (الرازي، 1995م
)، وقد كان ظهور هذا العلم نتيجة الرّغبة في خدمة الشريعة الإسلامية، وسعيًا
لوضع قوانين وقواعد تضبط التعامل مع النصّ الشرعي لفهم معانيه، والوقوف على
دلالاته، واستنباط الأحكام الشرعية منه (أبو زهرة، 1991م)، وتطبيقها على
واقع الحياة العملية للمسلمين.

ومن المعلوم أن أساس الأحكام الأول هو كتاب الله وما جاء مبينًا له من
سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهما بلغة العرب (شليبي ومحمد مصطفى،

1986م) التي تعدُّ من ضوابط الفهم والتأويل للخطاب الشَّرعي. وأنَّ الجهل بأدوات الفهم اللُّغوية يعدُّ العائق الأول أمام استخراج الأحكام. وإدراك المقاصد الشَّرعية. (الصغير، د.ت) لهذا احتلت القواعد اللُّغوية دائماً مكاناً بارزاً في كتب أصول الفقه. بسبب أهميتها في تفسير نصوص منها نصوص الكتاب واستخراج أحكام منها.

اتَّجه علماء الأصول إلى وضع قواعد لغوية لفهم النصوص الشَّرعية، واستنباط الأحكام منها، منطلقين من مبدأ أن هذه النصوص هي نصوص عربية ولا بدَّ لفهمها والاستنباط منها أن يكون المستنبط عليمًا باللسان العربي، مدرِّكاً لدقائق مرامي العبارات فيه، وطرق الأداء، من تعبير بالحقيقة أحياناً، وتعبير بالمجاز أحياناً أخرى، ومدى الدلالة في كل طريق من طرق الأداء، لأن هذه المعرفة لها مداها في فهم النصوص، وتبيُّن الأحكام منها. (أبوزهرة، د.ت)

وقد أشار الشَّافعي (1979م) إلى أهمية العلم باللسان العربي في عملية الاجتهاد فالقرآن نزل بلسان العرب دون غيره لأنَّه لا يعلِّم من إيضاح جُمَل علم الكتاب أحدٌ جهل لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرُّقها، ومن علِّمه انتفت عنه الشُّبُه التي دخلت على من جهل لسانها. (الشافعي، 1979م)

وأكد الشَّاطبي، رحمه الله، أهمية اللُّغة العربية حين التَّعامل مع نصوص القرآن والسُّنة فما دامت لغتهما عربيَّةً، جاريةً على أساليب كلام العرب، لزم كل

من أراد التَّعامل معهما فهماً واستنباطاً أن يكون عارفاً باللسان العربي. بالغاً فيه مبالغ العرب، أو مبالغ الأئمة المتقدِّمين، ومن عَدِم ذلك لزم التَّقليد دون الاجتهاد. (الشاطبي، د.ت) وقد عَدَّ ابن عاشور (1973م) «المعرفة بعلوم اللُّغة العربية، وبأفانين القول، وأساليب الخطاب، المدخل الأول لفهم معاني القرآن، وتبيُّن مقاصده، واستنباط أحكامه». (ابن عاشور، 1988)

العلاقة بين الفكر اللُّغوي والفكر الأصولي :

من المؤكَّد أنَّ الدَّرس اللُّغوي عند العرب غير مقصور على اللُّغويين لأنَّ المتكلمين والمفسرين وعلماء أصول الفقه يشاركونهم في كثير من مناحي علمهم. (نبهان، 1995). لأنَّ موضوع البحث كان دوماً النَّص ومعناه.. والأصوليون (علماء أصول الفقه) أكثر الطوائف الاسلامية عناية بدراسة المعنى، وعنايتهم في ذلك قد تفوق عناية اللُّغويين أنفسهم، ليتجلى أن تتبَّع ما عند هؤلاء الأصوليين من البحث اللُّغوي الملمَّ بكثير من مباحث علوم العربية، قد يكون أجدى من بحث أصحاب اللُّغة أنفسهم (حمودة، د.ت) في ربط البحث اللُّغوي بالمجالات الشَّرعية فالفكر اللُّغوي لديهم يعني عقد بحوث في المبادئ اللُّغوية، أي في حقيقة اللفظ وأقسام دلالاته، وفي أقسام المفرد، وفي الحقيقة والمجاز.... وفي مبدأ اللغات وطرق معرفتها. (نبهان، 1995)

وللأبحاث اللغوية أثر واضح في أحكام الفقه الإسلامي. وارتباط الأحكام الفقهية بالمسائل اللغوية، في مناحٍ شتى من أبرزها العلاقة بينهما في الاشتراك والتضاد، وفي العموم والخصوص، وفي الإطلاق والتقييد. (السعدي وعبد القادر، 1995)

والعلاقة القوية بين الفكر اللغوي والفكر الأصولي تتمثل في أن المعرفة اللغوية إحدى آليات التفكير، وإحدى وسائل الاستنباط. وبها يمكن إزالة اللبس أو الغموض الذي قد يوجد بالنص اللغوي، أو الوقوف على مقاصده.

أسس الفكر اللغوي عند الشاطبي:

انطلاقاً من أنّ «الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية (الشاطبي، 2008م) وأنّ القرآن نزل بلسان العرب على الجملة (الشاطبي، 2008م)، وأنّ ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب، وبياناً للمكانة التي تحتلها النصوص الشرعية، وتأكيداً منه اعتبارها مصدراً للعقل وسلطة عليه أخذ الشاطبي، رحمه الله، يبيّن آراءه اللغوية التي يمكن أن تزيد في تأصيل مبادئ فهم النص، وإيضاح معانيه، والوقوف على دلالاته ومقاصده. وأول وسيلة لذلك هي معرفة اللسان الذي نزل به ذلك النص. ومادام القرآن عربياً فإنه يُسلك في فهمه، والاستنباط منه، مسلك معهود العرب في تقرير معانيها، ومنازعتها في أنواع مخاطباتها.. ويتحدد معهود العرب عند الشاطبي بفهم العرب حال نزول القرآن

باعتبارهم كانوا الأقرب إلى مناهل اللُّغة، والأدرى بقرائن الأحوال. وإنَّ أيَّ تجاوز
لذلك المعهود، والاكتفاء بتأويل اللفظ، والفهم منه على حسب الهوى، فإنه
تخرُّص مُؤداه إلى سوء التَّأويل، وفساده
ومحاولة لاستيعاب تلك الآراء، والتصورات اللُّغوية الشَّاطبية. وتسهيلاً لإدراكها،
وتيسيراً لصياغتها في جملة أسس. (الشاطبي، 2008م).

ومبادئ فإنه يمكن لَمُشتاتها، وضمُّ أجزاءها في جملة مباحث لغوية هي :

1- أنواع المعنى :

يكاد يكون أهم موضوع لغوي شَغَلَ فكر الشَّاطبي هو الحديث عن
المعنى، بل إنَّ جُلَّ آرائه اللُّغويَّة تدور حول هذا الموضوع، وما ذلك إلا تأسيساً
منه لأدلة أصول الفقه على أسس ثابتة، و«محاولة تفويت الفرصة على كلِّ من يريد
تأويل النصِّ "أيدولوجياً" ليشهد لصالح اختياراته (الصغير، د.ت) وذلك لا يكون
إلا بمحاولة ضبط دلالة النصِّ، ومقاصده التي قد توقفنا على مقاصد الشَّرع. ومن ثمَّ
يرى أنَّ دلالة الألفاظ على معانيها في اللُّغة العربية وجهان. (الشاطبي، 2008م)

الأول: من جهة كون الألفاظ والعبارات مطلقة تدل على معانٍ مطلقة، وتسمى
(دلالة أصلية) وعلى مستوى هذه الجهة دون الجهة الثانية، يمكن التَّرجمة من لغة إلى
أخرى. (الشاطبي، 2008م)

الثاني: من جهة كون الألفاظ والعبارات مقيدة تدل على معانٍ خادمة للأصلية. وتسمى (دلالة تابعة). ولغات الأمم تلتقي في الجهة الأولى دون الثانية لاشتراك المعاني بينهما على هذا الوجه دون الثانية. وبالعكس فإنَّ اللغات تتخصَّص، وتتحدَّد مظاهرها وأساليبها على مستوى الدلالة في الوجه الثاني، وما تميَّز به كلُّ لغة عن الأخرى في مجال استخدام أساليبها، وصيغها، وطرقها في الدلالة. (الشاطبي، 2008م)

ثم قسّم الشَّاطبي، رحمه الله، الألفاظ من حيث دلالتها على العموم والخصوص، وحسبما تدل عليه في أصل الوضع إلى :

1 - ما تدل عليه الصيغة (اللفظ أو العبارة) في أصل وضعها على الإطلاق ، وهو (الاعتبار القياسي).

2 - حسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وهو (لاعتبار الاستعمالي). وهذا ينقسم أيضاً، بحسب بقاء الدلالة على أصل الوضع، أو عدم بقائها، إلى :

أ- الحقيقة اللغوية: وذلك حين بقاء الدلالة على أصل الوضع. وهي لا تعني وحدها في الوقوف على مقاصد الشرع، بل لا بد أن يضاف إليها المعرفة بالدلالة الشرعية الطارئة على معهود العرب حينئذ يمكن الوقوف على مقاصد الشرع. مثال ذلك: كلمة "الصلاة" التي تعني في

أصل الوضع الدُّعاء، أو التعظيم، ثم قُيِّدَت دلالتها في الشرع
بالعبادة المخصوصة. (ابن منظور، 1990م)

ب- الحقيقة العرفية: في حالة عدم بقاء الدلالة على أصل وضعها،
واكتسابها دلالة حقيقية أخرى يحددها الوضع الاستعمالي أيضاً.
ومثالها: كلمة "الظلم" التي اكتسبت بالاضافة إلى دلالتها الحقيقية
الوضعية دلالة حقيقية وضعية جديدة وهي "الشرك"، ودلالاتها
الحقيقية الأولى تعني: وضع الشيء في غير موضعه، أو الميل عن
القصد (الشاطبي، 2008م).. أو لفظ " الدابة" فالوضع فيها أنها اسم
لما دبَّ من الحيوان، أو كل ما شق على الأرض، ولكنَّ العرف
خصَّصها على ما يُركب من الدواب (ابن منظور، 2010م) أو ذوات
الأربع. (الغزالي، 1993م)

ج- الحقيقة الشرعية: وهي الدلالة في الاستعمال الشرعي. ومثالها ألفاظ
"الصَّلاة، الحج، الصَّيام..." التي اكتسبت معاني شرعية، خصصتها عن معانيها
الوضعية.

وفي حالة تعارض المعنيين اللُّغوي والعرفي، فإنه يرى تحكيم المعنى العرفي
(الدلالة العرفية) على المعنى اللُّغوي (الدلالة اللُّغوية)، أي حين تعارض المعنى
الوضعي (القياسي) مع المعنى الاستعمالي، فالحكم للمعنى الاستعمالي، لأنه هو

المعولّ عليه، وهو الذي يوضح المقصد «فالقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي في أصل الاستعمالين: العرفي والشّرعي. كان الحكم للاستعمالي. (الشاطبي، 2008م)

وقد كان حديث الشّاطبي، رحمه الله، وتركيزه على العموم والخصوص، دون أن يبيّن صيغ كل منهما، تقديراً منه أن تلك الصيغ إنما تلتبس في مظانّها من كتب اللّغة العربية. وإنما كان الحديث عن العموم ذاته، ومن ناحية الوضع، لأنّ «غالب الأدلّة الشّرعية عمدتها العمومات. ولأنّ البحث فيها ينبنى عليه استنباط الأحكام من أدلّتها، وكذلك للإشارة إلى عدم الجمود على مجرد اللفظ (أو الصّيغة)، مع لزوم مراعاة المقصود منه، والمراد الذي يحدّده مقتضى الحال. (الشاطبي، 2008م)

وقد انطلق الشّاطبي، رحمه الله، من أنّ عناية العرب إنما كانت بالمعاني المبتوثة في الخطاب، وأنّ المعاني نوعان: إفرادية تقوم على اللفظة مجردة عن سياقها وتركيبها، وتركيبية تقوم على ضم المعاني الإفرادية، والعبارات إلى بعضها تأدية للمعاني والمقاصد، وأنّ ما يُعبأ به هو المعنى التركيبي دون الإفرادي، ولا يؤبه بالافرادي إلا في حدود ما يوضح المعنى الكلّي (المعنى التركيبي). فكان هذا تأكيداً منه لكون الدلالة (القصد) متحكّمة في الصيغ والأساليب اللّغوية وكون الألفاظ والصّيغ خادمة للمعاني، وهي مقصود العرب في لغتها. (الشاطبي، 2008م)

فإدراكنا لطبيعة ورود تلك الصيغ والتراكيب وتكوينها فيه إدراك للمعنى والمقصد (الشاطبي، 2008م)، ولا تكلف في الألفاظ والمعاني، إذ إنَّ الناس في الفهم وتأتي التكليف ليسوا على وزن واحد ولا متقارب (الشاطبي، 2008م) وأي تجاوز لمعهد العرب في خطابها، وفي طرق استعمال كلامها، مراعاة اللفظ دون اعتبار للمقصد منه (دلالتة) مدعاة إلى سوء التأويل (الشاطبي، 2008م).

وقد أورد الشَّاطبي، رحمه الله، من اصطلاحات الدلالة ما يبيِّن أنه كان يتمثل تصوُّراً خاصاً بأهمية المعنى، الذي له أثره في الوقوف على المقاصد. ومن هذه الاصطلاحات: الترادف، ويعني ظاهرة دلالة الألفاظ المفردة على شيء واحد باعتبار واحد (الهمداني، د.ت)، والاشتراك اللفظي، وهو كون اللفظ الواحد دالاً على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة متساوية عند أهل اللُّغة.. والعموم والخصوص، والإشارة دون التصريح وهي في سنن العرب أن تشير إلى المعنى أو تومئ إيماء دون تصريح (السيوطي، 2014م)، وتتكلَّم بالكلام ينبي أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلَّم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها، لا ترتاب في شيء منه هي، ولا من تعلق بعلم كلامها. (الشاطبي، 2008م)

محدّدات المعنى:

بعد تحديده لأنواع دلالات الألفاظ والعبارات وأوضاعها. وما قد يكون مقصود العرب، وغير مقصودها. يبيّن جملة أمور تسهم في تحديد المعنى، والوقوف على المقصد، ويكون في عدم مراعاتها جهالة وضلالة، وخروج عن المقصد إلى التخرُّص والادّعاء. وهذه الأمور هي:

أ- مراعاة النظرة الكلية، التي تربط بين أجزاء النصّ، وما يحيط به من قرائن. ومن القرائن التي تحدّد النظرة الكلية عنده: مقتضيات الأحوال، التي هي ملاك البيان (الشاطبي، 2008م). وتقوم مقتضيات الأحوال هنا، على سياق الخطاب، وما يحيط به من أسباب النُّزول التي تقوم مقام مقتضيات الأحوال، فتزيل ما استشكل من كلام الله (النصّ). ومن شأن الجهل بأسباب التّنزيل، أو الغفلة عنها الوقوع في التّيه والاشكالات، والخروج عن مقصود الآيات، ومورد الاختلاف، والخصومات. لهذا تكون معرفة أسباب النُّزول مما يزيل مُشكّل الخطاب (الشاطبي، 2008م)، والحال أنّ من شأن أسباب النُّزول التّعريف بمعاني المنزّل. (الشاطبي، 2008م)

ب- الاصطلاح وضبط المعاني: نجد للشّاطبي، رحمه الله، محاولات في تحديد الاصطلاحات، وبيان أبعادها وما ذلك إلا تقديراً منه لأهميتها، ودورها في أداء المعنى. وإنّ الرّيب في ذلك تيه وضلال لأن

تسمية الأشياء بغير مسمياتها تحريف للمعنى الحاصل في ذهن السامع (الشاطبي، 2008م). ومن هذه الاصطلاحات :

-حدود العلم: حيث يقول: فالتجاوز في حدود العلم المعلوم المؤدي للغرض المطلوب يخرج العلم من الإفادة إلى المُلح والتّرف.

-نفس القول: ظاهره، ومعناه: باطنه، وعلّة الحكم: مقصده. حيث يقول: وبعث الله من هؤلاء (صحابه رسول الله صلى الله عليه وسلم (سادة فهموا عن الله، وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب، والسنة، تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علّة الحكم، حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكروا، وسهّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك. (الشاطبي، 2008م)

-العلم الحاكم: وهو العلم الشرعي، وذلك لكون الشريعة المنزلة حُجّة حاكمة على الخلق، ويشمل الوسائل، والمقاصد. (الشاطبي، 2008م)

وقد أورد من الاصطلاحات ما يؤسس به نظريته في الدلالة، وما يزيد من فكره الأصولي وضوحاً وجلالاً، وكأني به يوضح اللُّغة (الدلالة خصوصاً)، ومن خلالها

تُوضَّح المقاصد. وهنا أتفق مع ما أشار إليه خالد محمد مسعود، من أن الشَّاطِبي كان يسعى إلى تأصيل نظرية في اللُّغة تقوم على الدلالة، وهي غاية اهتمامه، ومبتغاه. (الشاطبي، 2008م)

ومن آرائه التي تزيدنا وقوفاً على فكره اللُّغوي نظرتَه للغة على أنها عرفية، وضعية، اصطلاحية، مكتسبة، انطلاقاً من أن ابن اللُّغة قد يجهل بعضها، ويحتاج إلى اكتسابها. (الشاطبي، 2008م)

وظيفة اللُّغة:

وهي إيصال المعنى، وتبليغه إلى ذهن السامع أو المتلقِّي. ومن هنا يجب اجتناب كل صيغة تخرج الدِّهن عن أصل المعنى، أو تشوِّش عليه إذ المقصود الوصول في بيان المعنى إلى أقصاه، والاتيان بما يحصله في الذهن، وتحري كل صيغة تمكِّن المعنى في الذهن، وتحرض السَّامع على الاستماع (الشاطبي، 1988م). وإنَّ اللُّغة ذاتها - والمقصود هنا اللُّغة العربية - تعدُّ من مقوِّمات اللسان، والأفهام (الشاطبي، 2008م) إذ إنها قد تقوم لسان متعلِّمها، وتصوِّب فهمه. وبالمقابل يمكن أن تكون خير كاشف، ودليل على شخصية مستعملها، ونسبهم إذ بحسب نظرتهم للغة، ومقاصدهم منها، يكون استعمالهم لها، وكيفية توظيفهم

لأدواتها. تكون شخصيتهم اللغوية (الشاطبي، 2008م). وتندرج هذه الإشارة في بيان علاقة التأثير والتأثر الحاصلة بين اللغة والفكر.

وإن الآراء والإشارات اللغوية التي جاءت موزعة في ثنايا مؤلفات الشاطبي، رحمه الله، يمكن أن يُستخلص منها جملة مبادئ، وأسس تكون عوناً لنا في الوقوف على مقاصد النصوص اللغوية عموماً، والنصوص الشرعية خصوصاً، وهذه المبادئ والأسس هي:

- 1- اللغة لها أهمية في الدلالة واستنباط الأحكام وذلك بما تقدمه الأدوات اللغوية الوظيفية من معنى وظيفي تحدده عناصره (الصوتيات، والصرف، والنحو)، ثم المعنى المعجمي الذي يتحدد بالمعجم، وهو معنى ناقص تكمله عناصر أخرى. (الشاطبي، 2008م)
- 2- انطلاقاً من أن اللغة عرفية اصطلاحية وضعية، يجب مراعاة ذلك الاصطلاح، ومعهود استعمال أهل تلك اللغة، وطرائق التعبير عن معانيهم، وسبل تصريفها، حتى يسهل الوقوف على المقصد. فكما أنه لا يفهم لسان العرب عن طريق لسان العجم، فكذلك لا يفهم لسان العجم عن طريق لسان العرب. (الشاطبي، 2008م)
- 3- تُراعى النظرة الكلية التي تربط بين أجزاء النص، وما يحيط به من قرائن، وأحوال (وهي أسباب النزول في النص الشرعي). وفي

استنباط الأحكام يراعى أنها تقوم على الكلية لا على الجزئية. وما جاء جزئياً فمأخذه على الكلية. (الشاطبي، 2008م)

4- لا تكلف في الألفاظ والمعاني. ولا محاولة تحميلها مالا تحمل. إلا بالقدر الذي يوقفنا على المقصد المرام. فالتفقه إنما يكون في المعاني، والمقاصد دون الألفاظ. والعبارات. والاهتمام بهذه الأخيرة (الألفاظ والعبارات) لا يكون إلا بقدر ما تؤدّيه من معنى. (الشاطبي، 2008م)

5- استنباط الحكم من النصّ الشرعي يبدأ - حسبما تقرّر - بتحديد المقصود منه لغوياً، فإذا تقرّر فهم القضية على أساس اللغة. ينتقل إلى استنباط الحكم في ضوء ما تملّيه مقاصد الشريعة. مع مراعاة قرائن الأحوال. (الشاطبي، 2008م)

6- للسياق أهميته في تحديد الدلالة، أو المعنى المراد، وفي ربط أجزاء الكلام بعضها ببعض

7- من واجب النّاظر في الشريعة، استحضار معانيها وحكّمها (مقاصدها)، حتى يتمّ النّظر على أحسن وجه وصورة، وتُفهم الأحكام، وتُستنبط وفق ما ارتبطت به من علل، وأسرار. (الشاطبي، 2008م)

موقع فكره اللغوي من النظريات اللغوية التراثية والحديثة :

يبدو جلياً واضحاً من خلال ما استخلص من آراء، وما تقرر من مبادئ وأسس، أن الشاطبي يلتقي في كثير من آرائه مع بعض الآراء التراثية، والنظريات اللغوية التي توصف بالحديثة.

أ- التراثية: يلتقي في نظره للغة على أنها عُرْف، وتواضع مع الذين يرون أن اللغة اصطلاحية، عرفية، مكتسبة، من أمثال ابن جني (ت392هـ، وعبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) وابن سنان الخفاجي (ت466هـ)، ويلتقي مع ابن قيم الجوزية (ت751هـ) في تقسيمه للدلالة إلى حقيقية (أصلية)، وإضافية (تابعة) مع اختلاف كل منهما في تحديد مفهوم كل واحدة منهما فالشاطبي يربطها بالوضع اللغوي، بينما كان ابن القيم يربطها بأداء المخاطب وتلقي المخاطب.(ابن القيم،2008م)

يرى عبد القاهر الجرجاني (1960م) أن نظم الكلم يُقتنى فيه آثار المعاني، والأغراض الكامنة في النفس، فلا شك أنه سيراعى ترتيب الكلم، وطرق ورود الألفاظ والعبارات لتأدية الأغراض والمعاني الكامنة في النفس، مادامت الألفاظ أوعية للمعاني، خادمة لها، تتبعها في مواقعها(الشاطبي، 2008م). وما أشار إليه الجرجاني من تأثير المعاني على الصيغ، والتراكيب (أو كما سماها نظم الكلم) أشار إليه الشاطبي -أيضاً- مبيناً أن إدراك طريقة ورود التعابير، وتكوين

التراكيب. والصيغ فيه إدراك للمعنى والمقصد. أو الأعراس التي يرومها صاحبها من خلال تراكيبه وصيغته. (الشاطبي، 2008م)

ب- الحديثة: من المحدثين العرب الذين يقولون بعرفية اللُّغة وتواضعها. ويلتقون معه في رأيه. نجد إبراهيم أنيس (1978م)، ومن الغربيين دي سوسير (ت1913م)، وساير (ت1939م) (أبو شريفة، 1989م). ويلتقي معه في تأكيده مراعاة مقتضيات الأحوال الانجليزية جون فيرث (ت1960م) - مؤسس النظرية الاجتماعية الانجليزية- الذي يرى وجوب اعتماد كل تحليل لغوي على ما يسمى بالمقام. أو السياق. ويرى الشَّاطبي، رحمه الله، أيضاً أنَّ دارس اللُّغة، والمتفقَ فيها، يجب «ألا يحسن ظنه بنفسه. قبل الشهادة له من أهل علم العربية (الشاطبي، 2008م).. وتسمى هذه المقدرة على الادلاء بالأحكام فيما يختص بأصولية الجمل، بالحدس اللُّغوي الخاص بمتكلم اللُّغة. (زكريا، 1983م) وبذلك ينال هذا المتكلم اعترافاً من مجتمع الناطقين الأصليين بهذه اللُّغة. (تشومسكي، 1928م) أثر فكره المقصدي في تشكيل فكره اللُّغوي :

يظهر أثر فكر الشَّاطبي المقصدي في تشكيل فكره اللُّغوي المنطلق من فكرة مقاصد الشَّرْع، الأصلية والتابعة، والمتمثلة عنده في أقسام ثلاثة، هي: الضروريات، ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات، ويضاف إليها مكملاتها، والتَّحسينيات، ويليهها مكملاتها، ولا زائد على هذه الثلاثة (الشاطبي، 2008م).

ويؤصل الشاطبي، ويؤسس من خلالها المقاصد اللغوية (الدلالة اللغوية). فللشّارع في شرع الأحكام العادية، والعبادية مقاصد أصلية. ومقاصد تابعة. فأما المقاصد الأصلية فهي التي لا حظّ فيها للمكفّ وهي الضروريات المعتبرة في كلّ ملة... وأما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظّ المكفّ، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جُبل عليه من نيل الشّهوات .

(الشاطبي، 2008م)

فقد اعتبر أنّ المقاصد الأصلية هي الضّروريات التي لا حظّ فيها للمكفّ، بمعنى أنه ملزم بحفظها أحبّ أم كره. وأن المقاصد التّبعية هي التي روعي فيها حظّ المكفّ، ويدخل فيها حاجيته وكمالياته (الشاطبي، 2008م). مثال ذلك النّكاح، فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السّكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النّساء... وما أشبه ذلك.

(الشاطبي، 2008م)

وهكذا الشّأن في العبادات فإن المقصد الأصلي فيها التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كلّ حال. ويتبع ذلك التّعبد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون المتعبّد من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإنّ هذه التّوابع مؤكّدة للمقصد الأصلي، وباعثة عليه (الشاطبي، 2008م). ينبني على ذلك أن تكون

الأحكام الشرعية المقررة لحفظ المقاصد الأصلية مقدّمة على الأحكام المقررة لحفظ المقاصد التّوابع (وهبة الزهيلي، 1986م). مادامت المقاصد التّوابع مؤكّدة للقصد الأصلي ومقويّة لحكمته. وكما أنّ المقاصد التّابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكمّلة لها. كذلك كانت الدلالة الإضافية خادمة للدلالة الحقيقية من حيث إنّ الأولى (الإضافية) توضّح الثانية (الحقيقية)، وتقويها، وتوكّدها فهي تكملها. ومثلما تراعى المقاصد التّابعة حين الوقوف على المقاصد الأصلية. وجب كذلك مراعاة الدلالة التّابعة التي هي خادمة للدلالة الحقيقية للوقوف على هذه الأخيرة. وبالنسبة إلى أخذ الأحكام من الدّالة الأصلية دون التّابعة، يرى الشّاطبي، رحمه الله، أنه لا خلاف في صحة اعتبار الدلالة الأصلية في استنباط الأحكام، والدلالة عليها مادامت هي مبتغى المتكلمين، وإليها تنتهي مقاصدهم. ومثاله: صيغ الأوامر والنّواهي والعموميات والخصوصيات، وما أشبه ذلك مجرّدة عمّا يصرفها عن وضعها الأول. وإنّما الاختلاف في اعتبار الدّالة التّابعة في الدّالة على الأحكام، أو عدم اعتبارها ويصرّح الشّاطبي، رحمه الله، أنّه لا اعتبار للدّالة التّابعة في الدّالة على الأحكام، ولا يثبت الاستدلال بها في ذلك فهي مع الدلالة الأصلية بمثابة التّابع مع متبوعه، أو كوصف من أوصافه، فهي مكملّة لها، ومؤكّدة. ولكن تعتبر من

جهة كونها تدلُّ على معانٍ، ودلالات زائدة على المعنى الأصلي! تتمثل في آداب شرعية، وتخلُّقات حسنة (الشاطبي، 2008م)

ومثال ذلك:

أ. تخلُّقات حسنة بين العبد وربِّه تتمثل في إشعار العبد بقرب مَنْ يعبُدُ منه، وضرورة تنزيه المعبود عمَّا يمتاز به العباد من غفلة وإعراض، وتقدير عظمة المعبود، وجلاله فيزداد العبد تقديراً لربه، وتعظيماً له، وقرباً منه. واستخلص ذلك من إيراد النِّداء بـ «يا» أحياناً، وعدم إيراده أحياناً أخرى أو إيراد لفظ «الرَّبِّ» أحياناً، وعدم إيراده أحياناً أخرى أيضاً، بحسب العلاقة بين العبد وربِّه، قرباً وابتعاداً.

ب. آداب في المعاملات بين العباد فيما بينهم، ومحاولة التنزُّه عن المساوئ، والدِّنايا كاللتَّصريح بالأمر التي يُستحيا من التَّصريح بها، ولزوم الكناية عنها تأدباً واستحياءً، كالكناية باللِّباس أو إتيان الحرث عن الجِماع، أو الكناية بالمجيء من الغائط عن قضاء الحاجة، وغيرها من الكنايات التي تحمل من السُّمو والرِّفعة ما لا يحمله التَّصريح! فيكون استخدام القرآن لها تعليماً للمسلمين لاستخدامها في التَّعبير عن مقاصدهم، وأغراضهم بأسلوب أكثر أدباً.

ج. الأدب في إجراء الأمور على العادات في التسبُّبات. وتلقِّي الأسباب منها. دون محاولة خرقها. أو تجاوزها مراعاة لمعتاد الجمهور. وعمومه. وتنزيلاً عند معتاد فهمه وإدراكه. ولا يكون إجراء الأمور على حسب بعض الحالات الصوفية. أو استثناءات خارجة عن إطار معتاد فهم الجمهور.

وسعيّاً منه إلى جعل اللُّغة علمية أي محدّدة الدلالة، واضحتها، تسهياً لاستنباط الأحكام منها. ملائمة للوقوف على مقاصد الشرع، فإنه يؤكِّد مراعاة النظرة الكليّة التي تحيط بأجزاء النصّ وعناصره للوقوف على دلالته. ولعلّ ذلك نابع من نظرتَه المقصدية التي ترى ضرورة استحضار المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. حين استنباط الأحكام، والوقوف على الدلالة الشَّرعية. وهذا وجه آخر من وجوه تأثير فكره المقاصدي في فكره اللُّغوي.

العلل حقيقة لغوية فقهية:

نعني بالعلل اللغوية الفقهية العلل النابعة من طبيعة اللغة المرتبطة بالاستعمال وقصد المتكلم، ونحسب أن هذا الموضوع ليس محل خلاف بين الباحثين قدامى أو محدثين، فحتى ابن مضاء القرطبي الذي يعد أشهر من اعترض على العلل النحوية نراه يُقرُّ بالعلل الأوّل الصَّورية، وكذلك الذين اعترضوا عليها من المعاصرين كان اعترضهم مُنصبّاً على كونها بعيدة عن الاستعمال اللغوي.

ومن هنا كان لابد من تجلية أمر هذه العلل الضرورية وبيان ارتباطها باستعمال المتكلمين.

العلل الطبيعية والعلل الصناعية :

فرق النحاة بين نوعين من العلل: علل طبيعية هي من أصل اللغة ، وتجري على ألسنة المتكلمين بها ، وأخرى صناعية هي من استخراج اللغويين ووضعهم . وقد عبر الخليل بن أحمد عن هذين النوعين في عبارة دقيقة جامعة نقلها الزجاجي في كتابه الايضاح فقال : " وذكر بعض شيوخنا أن الخليل سئل عن العلل التي يعتل بها في النحو فقليل له : "عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك فقال : إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها ، وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها عله . وإن لم ينتقل ذلك عنها ، واعتلت أنا بما عندي أنه علة لما علته منه ، فإن أكن أصبت فهو الذي التمس وإن يكن هناك علة غير ما ذكرت فالذي ذكرته محتمل أن يكون علة له ... فإن سنحت لغيري علة لما علته من النحو هي أليق مما ذكرته بالمعلول فليات بها " . (الزجاجي 1979م) .

إن الخليل يوضح هنا أن العلل قديمة قدم اللغة نفسها ، وأن العرب قامت في نفوسها هذه العلل ، ولنضرب أمثلة على ذلك بعلل التخفيف أو التأكيد أو الاختصار ، فلا أحد يستطيع أن يقول إن هذه العلل من اختراع النحويين بل هي

في اللغة نفسها فالعربي هو الذي نطق بالكلمة مخففة أو مؤكدة أو مختصرة ، هو الذي قال في فخذ : فخذ: وفي كبد كبد وفي رأس : راس ، وهو الذي قال مؤكداً :
فياك إياك المرء فإنه ... إلى الشر دعاء وللشر جالب
وهو الذي قال مختصراً : شكرًا وسقيًا ورعيًا وصبرًا .

ثم بين الخليل بعد ذلك أن دور النحوي هو الكشف عن علة العرب واستخراجها وبيان وجه الحكمة فيما نطقت به . وهنا يأتي دور العلل الصناعية فهي عبارة عن تفسير وتقنين للعلل الطبيعية .

وأشار ابن السراج إلى هذين النوعين أيضًا بقوله : "اعتلالات النحويين ضربان : ضرب منها هو المؤدي إلى كلام العرب كقولنا : كل فاعل مرفوع ، وكل مفعول منصوب .

وضرب يسمى علة العلة ، مثل أن يقولوا لم صار الفاعل مرفوعًا والمفعول منصوبًا ... وهذا ليس يكسبنا أن نتكلم كما تكلمت العرب ، وإنما يستخرج منه حكمتها في الأصول التي وضعتها ، ويتبين به فضل هذه اللغة على غيرها. (ابن السراج 1988م).

وليس معنى ذلك أن ما أسماه ابن السراج علة العلة لا حاجة إليه مطلقًا ، وإنما المقصود أنه لا حاجة إليه بالنسبة للمتعلمين المبتدئين ، فأما العلماء المتخصصون فيحتاجون إلى البحث عن هذه العلل لبيان خصائص اللغة وأسرارها

. ومن ثم علق ابن جني على نص ابن السراج بقوله : " هذا الذي سماه علة العلة إنما هو تجوز في اللفظ فأما في الحقيقة فإنه شرح وتفسير وتتميم للعلة. (ابن جني 1988م).

وقد أشار سيبويه إلى علة العرب أيضًا بقوله : " وليس شيء مما يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهًا (سيبويه 1992م) وفي قوله: يضطرون إشارة مهمة بأن هذه العلة اضطرارية في كثير منها وذلك كالتخلص من التقاء الساكنين وامتناع الابتداء بالساكن وأكل الميت للمُضطر في الفقه الاسلامي.

وكثيرًا ما أشار ابن جني إلى ارتباط العلة النحوية بالحس وهو يعني حس المتكلم كقوله : " اعلم أن علة النحويين أقرب إلى علة المتكلمين منها إلى علة المتفهمين ، وذلك أنه إنما يحيلون على الحس ، ويحتجون فيه بثقل الحال أو خفتها على النفس " . (ابن جني 1988م)

وهذه العلة التي ترتبط بالحس هي التي نستقي منها مقاصد اللغة ومقاصد الشرع فإن منها ما يتعلق بقصد المتكلم وهو أكثر العلة كالأفادة وأمن اللبس والتأكيد والمبالغة . ومنها ما يتعلق بأحوال اللفظ وكيفيات التراكيب كالمقاربة ودلالة الحال والتضاد .

ورغم ارتباط هذه العلة بالحس والواقع اللغوي فقد حمل كثير من الباحثين المعاصرين واللغويين المحدثين (ابن جني 1988م) على النحو والنحاة بسببها

متأثرين في ذلك بدعوة قديمة لابن مضاء القرطبي إلى طرح العلل وبروح المنهج الوصفي الذي كان سائدًا في الحقب الماضية في الدراسات اللغوية الحديثة ، والذي دعا أصحابه إلى طرح التعليل والتأويل في الدراسات النحوية . ولا نريد أن ندخل في جدل طويل مع هؤلاء ، ولكن يكفي أن نقرر أن التعليل سمة منهجية لا يستغني عنها في أي علم من العلوم فضلاً عن العلوم اللغوية والفقهية.

فعالم الفلك يعلل للظواهر الفلكية كخسوف القمر وكسوف الشمس وسقوط الشهب وعالم الجيولوجيا يعلل لوقوع الزلازل والبراكين وعالم الأحياء والجغرافيا يعلل لسقوط الأمطار وهبوب الرياح وتغير الطقس والحرارة وعالم الطب يعلل لظهور الأمراض ويتتبع أسبابها ليتمكن من علاجها . وعالم الاجتماع يعلل للمشكلات الاجتماعية كظواهر العنوسة وكثرة الطلاق وتأخر الزواج وانحراف الأبناء وتعاطي المخدرات وغيرها. وعالم البلاغة يعلل لجمال الأساليب وتباين التراكيب والألفاظ وتميزها. وليس عالم اللغة بدعًا في ذلك ، فهو يعلل للظواهر اللغوية كحالات الإعراب والبناء والحذف والادغام وغير ذلك، وعالم الفقه يعلل للظواهر الفقهية في التماس الحكم الشرعي حتى يقال: إن الأحكام تدور مع العلة وجودا وعدما.

وقد ظهرت مدارس لغوية جديدة بعد المدرسة الوصفية نادى بضرورة تجاوز وصف اللغة إلى تفسيرها، والتعليل لأحوالها ومن أشهرها المدرسة التحويلية

حيث يؤمن رائدها العالم الأمريكي تشومسكي " بأن أي لغة بشرية طبيعية تخضع لنظام دقيق يختفي وراء قواعدها في النحو والصرف فتفسير اللغة سعي للبحث عن السر الذي يجعل القاعدة النحوية صحيحة مُدْتِجَةً لعدد لانهائي من التطبيقات" (د. حسن خميس الملخ ...2م). كما يؤمن تشومسكي بأن تناول المادة اللغوية بالوصف والتصنيف لا يمكن أن يكون كافيًا موازيًا لحقيقتها في العقل...ففي جملة " كسر الزجاج " يحكم العقل بدهاءة بوجود فاعل حقيقي محذوف كما يحكم أن الفعل أعطى والفعل اتقى في قوله تعالى: " فأما من أعطى واتقى " يتضمّن مُعْطِيًا ومُعْطَى له ومُتَّقِيًا ومُتَّقَى منه . وقد حذفت هذه اللوازم لغرض ما". (حسن خميس الملخ ...2م).

التعليل من دعائم المنهج العلمي الحديث :

والتعليل أحد دعائم المنهج العلمي الحديث إذ يذكر علماء المناهج أن قانون الاستقراء الذي أرسى قواعده " جون استيوارت مل " G. S, Mill يعتمد على مبدأ العلية الذي يتمثل في ثلاث طرق أساسية : الأولى: طريقة التلازم في الوقوع Method of agreement وتعني أن العلة والمعلول متلازمان في الوقوع بحيث إذا وجدت العلة وجد المعلول . وهي عينها طريقة الاطراد التي تحدث عنها النحاة في شروط العلة (السيوطي 1976م) ، والثانية: طريقة التلازم في التخلف Method of difference . وتعني أنه كلما انتفت العلة انتفى المعلول . وهي

نفسها طريقة العكس التي تحدث عنها النحاة في مسالك العلة وقوادحها (السيوطي 1976م) ، والثالثة: طريقة الجمع بين التلازم في الوقوع والتلازم في التخلف وتعني أن وجود العلة يستتبع وجود معلولها واختفاء العلة يستتبع اختفاء معلولها. (د. علي سامي النشار 1967م).

العلاقة الوطيدة بين العلل اللغوية والفقهية :

هذه العلل هي عبارة عن علل غائية معنوية ، لأنها في أكثرها تتعلق بقصد المتكلم ، وهو أمر مهم بالنسبة لنا في الدراسات اللغوية والفقهية إذ في ضوئه يمكننا تحليل الظواهر اللغوية والفقهية وتفسيرها تفسيرًا علميًا صحيحًا وموضوعيًا، كما أنها من جهة أخرى ليست من قبيل العلل الفلسفية أو العقلية الدخيلة التي حاول تكلفها بعض النحاة والفقهاء ، وإنما هي علل طبيعية وضرورية ونابعة من الاستعمال اللغوي والشرعي. وقد أشار إليها اللغويون كثيرًا في مباحثهم وتحليلاتهم. وتحدث عنها الذين صنفوا في أصول النحو كابن جنى والأنباري والسيوطي وغيرهم. لكن كتب المسائل تذكر هذه العلل منثورة مبثوثة في ثنايا الجزئيات ، وكتب الأصول تدرسها من الناحية النظرية من حيث تقسيماتها وأنواعها لا من حيث أهميتها ومدى تأثيرها في الاستعمالات النحوية واللغوية ، فضلاً عن أنها لم تدرسها من زاوية أنها علة للمتكلم .

وقد تركز الحديث هنا في العلل العامة احترازًا من العلل الخاصة وهي كثيرة لا تكاد تنحصر لأنها تتعلق بشتى المسائل الجزئية مثل: النداء والاستغاثة والندبة والترخيم والتعجب والتفضيل والمدح والذم وغير ذلك. وقد اقتصر الحديث على العلل العامة لأهميتها وشمولها لأكثر المسائل والأبواب النحوية الفقهية. ويلاحظ أن هذه العلل العامة تتفاوت كثرة وقلة وقوة وضعفًا، فالإفادة، والتخفيف، وأمن اللبس تعد من العلل الكبرى التي تسعى إليها القواعد النحوية في حين تقل علة الطرد والتغليب وإصلاح اللفظ عنها كثيرًا، وقد أكتفينا من هذه العلل بأهمها وأكبرها، وقد تناولناها من خلال قسمين اثنين:

الأول: علل معنوية وتشمل:

الإفادة - الإيضاح والتبيين - التخصيص.

والثاني: علل لفظية وتشمل:

التخفيف - الاختصار - التعويض.

وقد رتبناها بحسب أهميتها، وضمننا النظرير إلى نظيره، وذيلنا كل علة بعدد

من القواعد العامة التي تحكم مسأله، وهذا هو بيانها:

أولاً: العلل المعنوية

1- الإفادة:

الإفادة علة من علل العرب ومحور رئيسي من المحاور التي تدور عليها كثير من الأبواب اللغوية والفقهية وبالتالي تبنى عليها الأحكام الفقهية.

فمن ذلك أنهم نصوا في تعريف الكلام على أنه اللفظ المفيد فائدة يحسن

السكوت عليها . يقول ابن مالك : **كلامنا لفظ مفيد كاستقم** (ابن مالك 2003م)

وذكروا في باب المبتدأ والخبر أن أصل المبتدأ أن يكون معرفة. وأصل

الخبر أن يكون نكرة وذلك لأن الغرض من الاخبارات إفادة المخاطب ما ليس عنده وتزييله منزلتك في علم ذلك الخبر ، والاخبار عن النكرة لا فائدة فيه ، فإن أفاد جاز" (السيوطي 1316هـ).

وأفاض النحاة في ذكر الفائدة في حديثهم عن مسوغات الابتداء بالنكرة.

قال ابن السراج : " ،إنما امتنع الابتداء بالنكرة المفردة المحضة لأنه لا فائدة فيه .

وما لا فائدة فيه فلا معنى للتكلم به . ألا ترى أنك لو قلت : رجل قائم ، أو رجل

عالم لم يكن في هذا الكلام فائدة لأنه لا يستنكر أن يكون في الناس رجل قائمًا أو

عالمًا " . (ابن السراج 1988م)

وقال ابن هشام: " لم يعول المتقدمون في ضابط ذلك - يعني مسوغات

الابتداء بالنكرة - إلا على حصول الفائدة " (ابن هشام 1979م).

وأشاروا في تعريف الخبر إلى أنه الجزء المتم الفائدة . قال ابن مالك :

والخبر الجزء المتم الفائدة كالله بر والأيايدي شاهدة (ابن مالك 2003م).

واشترطوا الفائدة في الاخبار بظرف الزمان عن الجثة قال ابن مالك :
ولا يكون اسم زمان خبرًا عن جثة وإن يفد فأخبرا (ابن مالك
2003م).

ومثال الظرف الزماني المفيد قولهم الليلة الهلال والرطب شهري ربيع ، وذلك
لأنه على تقدير مضاف هو اسم معنى أي الليلة طلوع الهلال ، ووجود الرطب
شهري ربيع . (ابن مالك 2003م).

أما الاخبار بظرف الزمان عن اسم المعنى والاخبار بظرف المكان عن
اسمي المعنى و الذات فتحصل به الفائدة من غير حاجة إلى تقدير أو تأويل .
كذلك منع النحاة التعجب من النكرة لا يقال ما أحسن رجلاً لأنه لا فائدة فيه (ابن
السراج 1988م).

وفي حديثهم عن الحال منعوا مجيئها من النكرة ، قالوا : " لأنه كالأخبر عن
النكرة ، والاخبار عن النكرات لا فائدة فيها " (ابن السراج 1988م)..
ومنع البصريون تأكيد النكرة واحتجوا بأن " النكرة شائعة ليس لها عين
ثابتة كالمعرفة فينبغي ألا تفتقر إلى تأكيد لأن تأكيد ما لا يعرف لا فائدة فيه ..."
(الأنباري 1988م).

وثمة قواعد توجيهية وضعها النحاة في شكل قوانين عامة تدور حول

الفائدة منها:

1. الأصل في الكلام أن يوضع لفائدة (ابن السراج 1988م).
 2. حمل الكلام على ما فيه فائدة أشبه بالحكمة من حملة على ما ليس فيه فائدة (الأنباري 1988م).
 3. حذف ما لم يجي لمعنى أولى (الأنباري 1988م).
 4. الاعراب إنما دخل الكلام في الأصل لمعنى (الأنباري 1988م).
 5. متى أمكن أن يكون الكلام جملة واحدة كان أولى من جعله جملتين من غير فائدة (الأنباري 1988م).
 6. تأكيد ما لا يعرف لا فائدة فيه (الأنباري 1988م).
 7. لا حذف إلا بدليل (ابن هشام 1979م)، وذلك لأن الدليل هو الذي يحقق الفائدة.
- وهكذا يتضح أن علة الفائدة يمثل محورًا تلتقي عنده كثير من الأبواب النحوية والفقهيّة، وجملة من القواعد التوجيهية العامة.

2- الإيضاح والتبيين

وهو علة لعدد من الأبواب النحوية والفقهيّة مثل النعت والإضافة والحال والتمييز والبدل وعطف البيان، وعدد من حروف الجر وغير ذلك يقول ابن مالك عن التمييز:

اسم بمعنى من ميين نكرة ينصب تمييزًا بما قد فسرّه (ابن

مالك 2003م).

ويقول ابن عقيل في شرح ذلك:

"التمييز وهو المذكور في هذا الباب ويسمى مفسرًا وتفسيرًا ومبينًا وتبيينًا ومميزًا وتمييزًا وهو: كل اسم نكرة متضمن معنى "من" لبيان ما قبله من إجمال نحو: "طاب زيد نفسًا" و"عندي شبر أرضًا". (ابن مالك 2003م).

فالتمييز إذن فيه بيان لما قبله من إجمال، وهذا نوع من الفائدة التي تعول عليها التراكيب النحوية.

والبيان هو علة أكثر التوابع النحوية يقول ابن السراج: "اعلم أن عطف البيان كالنعت والتوكيد في إعرابهما وتقديرهما وهو مبين لما تجرّبه عليه كما يبينان". (الأنباري 1988م).

ويقول العكبري عن البدل: "وتبدل المعرفة من المعرفة ومن النكرة، والنكرة من المعرفة إلا أنك إذا أبدلت النكرة من المعرفة فلا بد من صفة النكرة كقوله تعالى: "لنسفعًا بالناصية. ناصية كاذبة" [العلق 15-16] لأن المعرفة أي من النكرة فإذا لم

تصف النكرة انتقض غرض البدل وإذا وصفتها حصل بالصفة بيان لم يكن بالمعرفة. (العكبري 1995م)

ومما يفيد البيان أيضًا الحال فمن أقسامها الحال المبنية وهي المؤسسة وهو الغالب فيها ، ويقابلها المؤكدة ، وذلك لأنها تبين هيئة صاحبها. (ابن هشام 1979م).

ومما يفيد التبيين ضمير الفصل قال العكبري : " وإنما سمي فصلًا لأنه يجمع أنواعًا من التبيين فيؤكد الخبر للمخبر عنه ، ويفصل الخبر من الصفة فيعين ما بعده للإخبار لا للوصف ، ويعلم أن الخبر معرفة أو قريب من المعرفة" (العكبري 1995م).

والتبيين معنى لعدد من حروف الجرك "اللام" و"إلى" و"من" فلام التبيين تلحق بعد المصادر المنصوبة بأفعال مخزولة مضمرة لتبين من المدعوله بها ، وذلك قولك : سقيًا ورعيًا ورحبًا ونعمة وحسرة وخيبة و دفرًا وسحقًا وبعداً... " (الزجاجي 1985م).

وتلحق أيضًا في نحو قولك: "ما أحبني لفلان " لتبين أنك أنت فاعل الحُبِّ وفلان هو مفعوله ". (ابن هشام 1979م).

و"إلى" التي للتبيين تبين فاعلية مجرورها بعد ما يفيد حُبًّا أو بُغْضًا من فعل تعجب أو اسم تفضيل نحو قوله تعالى: (رب السجن أحب إلي) [يوسف 33]. (ابن هشام 1979م).

ومن مواضع التبيين كم بنوعيها الاستفهامية والخبرية فإنها تفتقر إلى مبين لأنها اسم مبهم فيذكر بعدها ما يدل على الجنس المراد بها نحو قولك: كم كتابًا قرأت وقوله تعالى: (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله) [البقرة 249].

ومما يأتي للبيان والتبيين أيضًا هاء السكت فإنها لبيان الحركة أو الحرف نحو قوله تعالى: (ما أغنى عنى ماله. هلك عنى سلطانية...) [الحاقة 28-29] فإنها في هذه المواضع لبيان الحركة لتتنق رءوس الآي " (العكبري 1988م). وفي نحو قولهم "وازيده" الهاء لبيان الحرف الذي هو ألف الندبة (ابن هشام 1979م). وقيل في ألف "أنا": إنها زائدة لبيان الحركة. (العكبري 1988م). وكل هذا يؤكد أن لغة العرب تتوخى البيان وتسعى إليه في أساليبها وتراكيبها وقواعدها.

وقد كان النحاة على وعى بهذه العلة فراعوها في نظرياتهم وقواعدهم فمنعوا كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الغموض والابهام فمن ذلك قولهم:

- لا يؤكد الظاهر بالمضمر (ابن هشام 1979م).

وذلك لأن التأكيد غرضه البيان كما قدمنا فكيف يبين المضمرة الاسم
الظاهر وهو مبهم وقريب من ذلك قولهم:

• الألفاظ إذا أمكن حملها على ظاهرها فلا يجوز العدول بها عنه. (الأنباري 1988م).

• لا يجوز الخروج عن المتناولات القريبة من غير برهان ولا قرينة. (الأنباري 1988م).

• التمسك بالظاهر واجب مهما أمكن (الأنباري 1988م).

• مالا يفتقر إلى تقدير أولى مما يفتقر إلى تقدير. (الأنباري 1988م).

ومحافظة منهم على هذا البيان منع النحاة الاضمار قبل الذكر لأن فيه
إبهامًا وغموضًا لا يليق بالكلام العربي فإذا جاء بعده ما يفسره جاز.

ومنعوا أيضًا إبدال المضمرة من المظهر لا يقولون: قام زيد هو (ابن

هشام 1979م) لأن فيه نقصًا لغرض البدل وهو البيان.

3- التخصيص

هو علة مهمة ينتظم بها كثيرٌ من الأبواب النحوية والفقهية. فهو غرض

من أغراض المجيء بضمير الفصل نحو قوله تعالى: (ألم يعلموا أن الله هو يقبل

التوبة عن عباده) [التوبة 104] حيث أفاد الضمير هنا اختصاص الله تعالى

بقبول التوبة.

وهو من أغراض النعت أيضًا يقول الزمخشري : "والذي تساق له الصفة هو التفرقة بين المشتركين في الاسم .ويقال إنها للتخصيص في النكرات وللتوضيح في المعارف" (الزمخشري 1993م).

ومن الأمور التي يكتسبها الاسم بالإضافة للتخصيص نحو: غلام امرأة ، والمراد بالتخصيص الذي لم يبلغ درجة التعريف . (ابن هشام 1979م).

وقال ابن جنى : "الغرض في الاضافة إنما هو التخصيص والتعريف". (ابن جنى 1985م).

والتخصيص من معاني لام الجر كقولك: " المال لزيد أي يختص به " (الأنباري 1990م).

والتخصيص من شروط الظرف والمصدر النائب عن الفاعل، فلا يجوز: "ضرب ضرب"، "ولا" صيم زمن"، "ولا" اعتكف مكان" لعدم اختصاصها، فإن قلت: "ضرب ضرب شديد"، "وصيم زمن طويل"، "واعتكف مكان حسن" - جاز لحصول الاختصاص بالوصف. (ابن هشام 1383ه).

والتخصيص علة التقديم في كثير من المقدمات كتقديم الخبر في نحو قوله تعالى : (لله ملك السموات والأرض) [المائدة 120] وتقديم المفعول به في نحو قوله تعالى : (إياك نعبد وإياك نستعين) [الفاتحة 5] .

والاختصاص أيضًا من شروط المبتدأ والحال الذي يحى نكرة مثل قوله تعالى: (وأجل مسمى عنده) [الأنعام 2] وقوله: (ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدقًا) [البقرة 89] في قراءة . وقوله: (في أربعة أيام سواء) [فصلت 10] .

والاختصاص بعد ذلك باب من الأبواب النحوية ينصب فيه الاسم علي تقدير فعل محذوف وجوبًا تقديره أخص أو أعني (الأزهري د ت). والغرض من ذكره تخصيص مدلوله من بين أمثاله بما نسب إليه كقولهم: نحن - العرب - أقري الناس للضيف . وقوله صلي الله عليه وسلم: "إنا - معاشر الأنبياء - لا نورث ما تركناه صدقة" . والمعنى: نحن العرب مخصوصين من بين الناس أقرى الناس للضيف . وإنا معاشر الأنبياء مخصوصين من بين الناس لا نورث.

وفي كل ما تقدم دلالة على أن التخصيص أو الاختصاص علة كبرى من عل العرب في كلامها ومن علل اللغويين والفقهاء في دراستهم اللغوية والفقهية .

ثانيًا: العلل اللفظية

1- التخفيف

هو علة من أهم العلل التي يدور عليها كلام العرب ونظريات اللغويين والفقهاء ومن ذلك قول السيوطي: "الأصل في البناء السكون لثلاثة أوجه: أحدها: أنه أخف من الحركة فكان أحق بالأصالة لخفته. الثاني: أن البناء ضد الإعراب وأصل الإعراب الحركات فأصل البناء السكون. والثالث: أن البناء يكسب الكلمة

ثقلًا فناسب ذلك أصالة البناء على السكون " ... وقال ابن النحاس في التعليقة: كل كلمة على حرف واحد مبنية يجب أن تبني على حركة تقوية لها، وينبغي أن تكون الحركة فتحة طلبًا للتخفيف، فإن سكن منه شيء كالياء في غلامي فطلبًا لمزيد التخفيف". (السيوطي 1316هـ).

وقد تضمن هذا النص عددًا من القواعد منها:

السكون أخف من الحركة.

الفتحة أخف الحركات.

ومن ذلك قول الأنباري في الموازنة بين الفاعل والمفعول: " فإذا ثبت هذا وأن الفاعل أقل من المفعول والرفع أثقل والفتح أخف أعطوا الأقل الأثقل، والأكثر الأخف ليكون ثقل الرفع موازنًا لقلّة الفاعل، وخفة الفتح موازنة لكثرة المفعول" (السيوطي 1316هـ).

ويفيد هذا النص قاعدة مهمة وهي: أن كثرة الاستعمال تقتضي التخفيف.

ويجأ المتكلم إلى التخفيف حين يكون ثقل في كلمة أو تركيب. ويتحقق

ذلك بإحدى وسائل ثلاث:

1- الحذف.

2- الإبدال.

أما التخفيف بالحذف فله أمثله كثيرة منها :

أ - الحذف لالتقاء الساكنين : كما في قولهم : لم يقل ، ولم يبع ، ولم يخف والأصل : لم يقول . ولم يبيع ، ولم يخاف ، فحذف حرف المد الساكن بسبب سكون اللام للجزم تخفيفًا .

ومنه الحذف في قولهم : يخشى القوم ، ويغزو الجيش . ولم يضربا اليوم ، ولم يضربوا الآن ، فحرف المد هنا محذوف من آخر الأفعال نطقًا لا كتابة .
ومنه حذف واو الجماعة في الفعل المؤكد بالنون المسند إليها نحو : " لتسمعُن " فالأصل : تسمعون فحذفت نون الرفع استتقالًا لاجتماع الأمثال فالتقى ساكنان الواو والنون المدغمة ، فحذفت الواو لالتقاء الساكنين .

ب - ترخيم المنادى

نحو قولهم في نداء طلحة وسلمة ومنصور ومروان وجعفر : يا طلح ويا سلم ويا منص ويا مروا ويا جعف .

ج - حذف حرف الجر في القسم كقولهم : " والله لأفعلن " قال سيبويه : "جاز حيث كثر في كلامهم فحذفوه تخفيفًا ، وهم ينوونه كما حذف رب" (سيبويه 1992م). والأصل : "والله لأفعلن". وأكثر مسائل الحذف يكون الغرض فيه التخفيف .

د - التسكين: وهو حذف الحركة كقولهم في كُتِبَ ورُسِلَ : كُتِبَ ورُسِلَ ، وقولهم في وتِدَ وكتِفَ : وتَدَ وكتَفَ ، قال ابن جني : " ما كان ثلاثيًا مضموم الثاني أو مكسوره فلك فيه الاسكان تخفيفًا وذلك كقولك في عِلِمَ : قد علم وفي ظُرْفَ : قد ظُرِفَ وفي رَجُلَ : رَجُلَ وفي كَبِدَ : كَبِدَ . (ابن جني 1988م).

ومن ذلك إسكان لام الأمر بعد الواو والفاء لأن الواو والفاء يتصلان بالكلمة كأنهما منها ، ويجوز الكسر وبالوجهين قرئ قوله تعالى: (وليصفوا وليصفحوا) [النور 22]. (الزجاجي 1985م).

وأما التخفيف بالابدال :

فمنه إبدالهم الياء من الواو في " ديوان " والأصل: دَوَان لأن الجمع دواوين . (ابن جني 1985م).

وإبدال الهمزة حرف مد نحو: راس ، وكاس ، وإيمان ، وإيثار ، وأوتي ، وأوثر ، والأصل: رأس ، وكأس ، وإئمان ، وإئثار ، وأوتي ، وأوثر ، فقلبت الهمزة ألفًا أو ياء أو واوًا من جنس حركة ما قبلها .

قال العكبري : " إذا قلت: تؤمن ، وتؤمن ، ويؤمن ، جازلك فيه وجهان : أحدهما : الهمز علي الأصل والثاني : قلب الهمزة واوًا تخفيفًا " . (العكبري 1988م).

ومنه إبدال تاء الافتعال طاء إذا كانت فاء الكلمة صائدًا أو ضائدًا أو طاء ، وتسمي أحرف الأطباق وذلك نحو: اضطرب ، واضطرب والأصل : اصتبر ، واضترب

فأبدلت التاء طاء وجوبًا لاستئصال اجتماع التاء مع الحرف المطبق لما بينهما من اتفاق المخرج وتباين الصفة إذ التاء من حروف الهمس ، والمطبق من حروف الاستعلاء (الأزهري د ت).

2- الاختصار

هذا علة من العلل العامة الكبرى في النحو العربي إذ تتحراه العرب كثيرًا سواء علي مستوى المفردات أم علي مستوى التراكيب وممن أشار إلي كونه علة عامة السيوطي في الأشباه والنظائر إذ قال : "الاختصار هو جل علة العرب وعليها مبني أكثر كلامهم. (الأزهري د ت). وللاختصار مواضع كثيرة منها :

1 - الضمائر فهي إنما وضعت للاختصار لأنه بها يستغنى عن تكرار الأسماء الظاهرة قال العكبري : " وإنما جئ بالضمائر للاختصار وإزالة اللبس وذلك أنك لو أعدت لفظ الظاهر لم يعلم أن الثاني هو الأول " (العكبري 1995م).

2- الحروف : فكلمها وضعت للاختصار. وفي ذلك يقول ابن جنى : "اعلم أن الحروف لا يليق بها الزيادة ولا الحذف وأن أعدل أحوالها أن تستعمل غير مزيدة ولا محذوفة فأما وجه القياس في امتناع حذفها فمن قبل أن العلة أو الغرض في الحروف إنما هي الاختصار ألا تري أنك إذا قلت : ما قام زيد ، فقد نابت "ما" عن "أنفي" وإذا قلت : "هل قام زيد" ، فقد نابت "هل" عن "أستفهم" ... " . (ابن جنى 1985م).

ومن أجل ذلك منع النحاة اجتماع حرفين لمعنى واحد لأن في ذلك نقصًا
لما اعتزم عليه من الاختصار" (ابن جني 1985م).

3- العطف يقول ابن جني "حرف العطف فيه ضرب من الاختصار .وذلك أنه قد
أقيم مقام العامل ألا ترى أن قولك : قام زيد وعمرو أصله : قام زيد وقام عمرو ،
فحذفت قام الثانية وبقيت الواو وكأنها عوض منها (ابن جني 1985م).

4- أسماء الأفعال : يقول الأنباري : "فأما ما جاء من الأسماء مضمناً معني الأمر نحو
: صه، ومه .وما أشبه ذلك فإنه أقيم مقام الأفعال .وهي الأصل في الأمر وإنما فعلوا
ذلك توخيًا للاختصار" (الأنباري 1988م).

وفي قول الأنباري "توخيًا للاختصار" تصريح بأن ذلك علة من علل العرب.

5- التثنية والجمع لأن أصل التثنية العطف تقول قام الزيدان وذهب العمران
والأصل فيه قام زيد وزيد، وذهب عمرو وعمرو إلا أنهم حذفوا أحدهما وزادوا
علي الآخر زيادة دالة علي التثنية طلبًا للإيجاز و للاختصار" (الأنباري 1995م)،
و الجمع في ذلك كالتثنية فالأصل فيه أيضًا العطف فعدلوا عنه طلبًا للاختصار .

6- الحذف كحذف المبتدأ والخبر والفعل والمنعول به والحال والتمييز والنعت
والمنعوت والمبدل منه والمعطوف وحرف الجر وحرف النداء ولام الطلب ولا
النافية وحذف جملة القسم وجملة جواب القسم وجملة الشرط وجملة جواب
الشرط وحذف أكثر من جملة وغير ذلك . ومن أجل أن الحذف غرضه الاختصار

منع النحاة حذف المؤكد لما بين الاختصار والتأكيد من التنافي ومن ثم منع الألف في نحو: " الذي رأيت زيد" أن يؤكد العائد المحذوف بقولك " نفسه " لأن المؤكد مرید للطول و. والحذف مرید للاختصار (ابن هشام 1979م).. ومنع ابن مالك حذف عامل المصدر المؤكد لأنه مسوق لتقرير عامله وتقويته. والحذف منافع لذلك وقال :

وحذف عامل المؤكد امتنع وفي سواه لدليل متسع (ابن مالك 2003م).

وقد وضعوا قواعد توجيهية عامة تتعلق بالاختصار منها :

- 1- الحذف لا يكون في الحرف . (الأنباري 1988م).
- 2- كثرة الاستعمال تجيز الحذف . (الأنباري 1988م).
- 3- الغرض في الحروف الاختصار. (ابن جني 1985م).

3- التعويض

هو من العلل الكبرى في النحو العربي وفي الفقه الاسلامي كذلك ، ومعناه جعل حرف خلفاً لحرف أو أكثر أو حركة (د. محمد سمير اللبدي 1986م). وقد أشار بعض اللغويين إلى كونه علة من علل العرب فيقول العكبري في حديثه عن نوني التنثنية والجمع: " الاسم مستحق الحركة والتنوين وقد تعذرا في التنثنية والجمع ، والتعويض منهما ممكن والنون صالحة لذلك ورأينا العرب أثبتتها فيهما ففهم أنهم أرادوا التعويض رعاية للأصل ، ومثل ذلك ثبوت النون في الأمثلة الخمسة عوضاً

من الضم " (العكبري 1995م) ، ونقل السيوطي عن أبي البقاء في التبيين قوله "عرفنا من طريقة العرب أنهم إذا حذفوا من الأول عوضوا أخيراً مثل: "عدة" و"زنة" ، وإذا حذفوا من الآخر عوضوا في الأول مثل "ابن" ، وقد عوضوا في الاسم همزة الوصل في أوله فكان المحذوف من آخره" (السيوطي 1316هـ) ، والتعويض يعلل لأغراض أبعد منه من أهمها: التخفيف ، وإصلاح اللفظ ، وجبر ما لحق بالكلمة من نقص ، والاختصار ففي كلمة "سنة" يقول النحويون: إن التاء عوض عن اللام المحذوفة ، والأصل "سنو" ، ولا ريب أن "سنة" أخف في النطق من "سنو" لتقل الواو في آخر الاسم ، فكأنهم عدلوا عن "سنو" إلى "سنة" لضرب من التخفيف ، ومثل هذا يقال في نحو: "زناديق" و"زنادقة" و"ججاجيح" و"ججاجحة" فإن التاء عوض عن ياء المد في الجمع ، وقد أحدثت خفة في الاسم وتوازناً وإصلاحاً للفظ ، وكذا التاء في "تفعلة" هي عوض عن ياء "تفعيل" في المعتل اللام وجوباً مثل: "ربيته تربية" و"زكيتته تزكية" ، وفي مهموز اللام وصحيحها جوازاً كما في "تجزئ" و"تجزئة" و"تذكير" و"تذكرة" و"تفعللة" أيسر وأخف من "التفعيل" وخاصة في المعتل والمهموز .

ومما جاء فيه التعويض جبراً لما دخل الكلمة (السيوطي 1316هـ) من ضعف باب "سنة" في الجمع حيث قالوا "سنة" و"سنون" و"قلة" و"قلون" و"برة" و"برون"

و"ثبة" و"ثبون" و"كرة" و"كرون". كأنهم آثروا فيها جمع التصحيح حفاظًا عليها من التغيير والنقص الذي يحدثه جمع التكسير.

ومن ذلك الأسماء الستة ، فإنها أعربت بالحروف عوضًا وجبرًا لما لحقها من النقص بحذف لاماتها. (السيوطي 1316هـ).

وقال الزمخشري في الأحاجي "ومعنى العوض أن يقع في الكلمة انتقاص فيتدراك بزيادة شيء ليس في أخواتها ، كما انتقص من التثنية والجمع السالم بقطع الحركة والتنوين عنهما فتدورك ذلك بزيادة النون". (مصطفى الخوري 1969).

ومما جاء فيه التعويض للاختصار قولهم: "مرحبًا" و"أهلاً" و"سهلاً" و"سعة" و"رحبًا".
، فإنما جعلت العرب هذه الأسماء عوضًا من الأفعال لكثرة الاستعمال (مصطفى الخوري 1969) ، ومن ذلك "أما" في قولهم: "أما زيد فمنطلق" "فمنطلق" جعلت عوضًا عن "مهما يكن من شيء" ولهذا لا يذكر الفعل بعدها (مصطفى الخوري 1969).

والتعويض قد يكون عن حركة أو حرف أو حرفين أو كلمة أو جملة .

فمن التعويض عن حركة ما قيل في نون المثني من أنها عوض عن

الحركة والتنوين في الاسم المفرد (الزمخشري 1993م) ، وما قيل في ألف: "اللذيا"

و"اللتيا" - بفتح الأول - تصغيري "الذي" و"التي" من أنها زيدت في الآخر عوضًا

عن ضمة التصغير". (ابن هشام د.ت).

ومن التعويض عن حرف - وهو كثير- تنوين العوض في نحو "جوار" و"غواش" فإنه عوض عن الياء المحذوفة في قول سيبويه والجمهور، والأصل "جواري" و"غواشي" (ابن هشام د. ت). ومنه الألف التي تأتي عوضًا عن التنوين في الاسم المنصوب عند الوقف ، قال ابن السراج : " تقول هذا قفا، ورأيت قفا، ومررت بقفا إلا أن هذه الألف التي وقفت عليها يجب أن تكون عوضًا من التنوين في النصب، وسقطت الألف التي هي لام لالتقاء الساكنين. (ابن السراج 1988م). ومنه التاء في "إقامة" و"استقامة" ونحوهما ، فهي عوض عن ألف "إفعال" عند سيبويه أو عين المصدر عند الأخفش.

وقد يكون العوض في كلمة والمعوض عنه في كلمة أخرى كما في "إن" المخففة، حيث تلزمها لام التوكيد عوضًا لما ذهب منها، فتقول: " إن زيدًا لقائم". (ابن السراج 1988م).

ومثال ما جاء عوضًا عن حرفين ميم "اللهم" فإنها عوض عن ياء النداء في أوله (ابن جني 1988م)، ويقول ابن السراج: "وقالت العرب: أرض، وأرضات، وأرضون، فجمعوا بالواو والنون عوضًا من حذفهم الألف والتاء". (ابن السراج 1988م).

ومن التعويض عن كلمة تنوين "كل" و"بعض" ونحوهما إذا قطعنا عن الإضافة نحو: "وكلا ضربنا له الأمثال" (الفرقان 39) "تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض" (البقرة 253) أي (كل فريق ضربنا له الأمثال) و(فضلنا بعضهم على بعضهم) .
 ومن التعويض عن جملة التنوين في نحو قوله تعالى: "وأنتم حينئذ تنظرون" (الواقعة 84) أي: حين إذ بلغت الروح الحلقوم فحذف "بلغت الروح الحلقوم" وأتي بالتنوين عوضًا عنه " (ابن عقيل د. ت) . ومنه قولهم: " زرني أزرك " فحقيقته: " زرني فإنك إن تزري أزرك " فحذفت جملة الشرط وجعل الأمر عوضًا منها. (ابن عقيل د. ت).

وللتعويض قواعد أصولية عامة تجمع مسائله وأحكامه من أهمها أربعة . وقد أوردها السيوطي في الأشباه والنظائر .

القاعدة الأولى: العوض والمعوض منه لا يجتمعان:

ومن ذلك قولهم في النداء: "يا أبت" و"يا أمت" فالتاء فيهما عوض عن ياء الإضافة ولهذا لا يجمع بينهما . وقولهم " زنادقة" فالتاء فيه عوض عن الياء في " زناديق " ولذلك لا يجتمعان. (ابن عقيل د. ت) . ومنها " ذلك " . فقد قيل اللام عوض من "ها" التي للتنبية ولذلك تقول: هذاك ولا تقول هكذا لئلا تجمع بين العوض والمعوض . (العكبري 1959م).

القاعدة الثانية: العوض ينزل منزلة المعوض عنه :

قال في المغني: "وزعم الأحنف أن "إذ" في ذلك - يعني قوله تعالى: "ويومئذ يفرح المؤمنون" (الروم 4) معربة لزوال افتقارها إلى الجملة وأن الكسرة إعراب لأن اليوم مضاف إليها ، ورد بأن بناءها لوضعها علي حرفين ، وبأن الافتقار باق في المعنى كالموصول تحذف صلته لدليل ... وبأن العوض ينزل منزلة المعوض عنه فكأن المضاف إليه مذكور" (ابن هشام 1979م).

القاعدة الثالثة: ما كان عوضًا لا يحذف :

ومن ثم لا تحذف ما في "أما أنت منطلقا انطلقت " ولا كلمة لا من قولهم: " افعل هذا إما لا " .ولا التاء من "عدة" و"إقامة" و"استقامة" فأما قوله تعالى: " وإقام الصلاة" (النور 37) ، فمما يجب الوقوف عنده ... ومن هنا قال ابن مالك: " إن العرب لم تقدر أحرف النداء عوضًا من "أدعو" و"أنادي" لاجازتهم حذفها" (ابن هشام 1979م).

القاعدة الرابعة: البديل أعم تصرفًا من العوض فكل عوض بدل ، وليس كل بدل عوضًا:

ذكر هذه القاعدة ابن جني في مبحث سماه : باب في فرق بين البديل والعوض وقال : "جماع ما في هذا أن البديل أشبه بالمبدل منه من العوض بالمعوض منه، وإنما يقع البديل في موضع المبدل منه ، والعوض لا يلزم فيه ذلك ألا تراك تقول في الألف من قام: إنها بدل من الواو التي هي عين الفعل، ولا تقول فيها: إنها عوض

منها ... وتقول في لام "غاز" و"داع" : إنها بدل من الواو، ولا تقول : إنها عوض
منها. وتقول في العوض: إن التاء في "عدة" و"زنة" من فاء الفعل ، ولا تقول: إنها بدل
منها...". (ابن جني 1988م)

* * *

الخاتمة:

هاهي الدراسة تصل إلى خاتمتها بعد جولة عابرة عاجلة في فكر عَلمٍ من أعلام الأمة
وهو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. تتلخص الدراسة بذلك إلى أن جُلَّ
جهوده واجتهاداته من خلال تأصيله لأصول الفقه وتنظيره له، إنما قُصد من
ورائها وضعُ أُسسٍ ومبادئٍ للفهم الصحيح السليم يمكن أن يصل بها المتعلمون مع
النص اللغوي الشرعي إلى فهم أقرب إلى المراد والمبتغى، ومن ثم استنباط أحكام
شرعية يُراعى فيها الفهم الصحيح المُراعي لمقاصد الشارع من وضع الشريعة
وإرسال الرسل.

وبالمقابل فإن التمسك في فهم النص بتلك الأسس والمبادئ التي تم استخلاصها
من خلال استقراء جملة ما نشر له من أعمال وملفات، قد يقود لنا الاتفاق والألفة
بين علماء الأمة وأفرادها، وتبعد عنهم الخلاف الذي ينتج في الغالب من سوء
الفهم، وبالتالي فساد الاستنباط.

ومن أهم المبادئ والأسس التي تم استنباطها من هذه الدراسة هي:

- 1 - مراعاة معهود الأمة المراد تحليل نصّها اللغوي فلا يمكن التعامل مع النص الشرعي فهما واستنباطا من خلال لغة أخرى غير اللغة العربية.
- 2 - مراعاة النظرة الكلية الشاملة التي يشمل ربط الجزئيات بعضها ببعض، مع ما يحيط بها من ظروف وأحوال وذلك كفيل بمساعدتنا في إدراك مقاصد النص اللغوي، نعني فهم مقاصد الرسالة المحملة بواسطة اللغة.
- 3 - آراء الشاطبي اللغوية تجاوزت حدود عصرها، وتلتقي مع آراء لغوية نَعَدّها حديثةً. فقد تطرق إلى قضايا الدلالة ومباحثها، مثل علاقة اللفظ بالمعنى والمعنى الافرادي، والمعنى التركيبي، والسياقي وأثره في الوقوف على المعنى.
- 4 - أنّ الفكر المقصدي المعتمد على إدراك مقاصد الشارع متحكم في فكره اللغوي إذ أنه كان يتصور أن الشارع ما أنزلت نصوصه اللغوية التشريعية إلا لجلب مصلحة أو درء مفسدة.
- 5 - فتح آفاق جديدة للدرس النحوي حين ولج أرضاً جديدة لم توطأ من قبل، وهي العلل اللغوية والفقهية إذ لم يشهد التاريخ النحوي على امتداده كتاباً أو بحثاً ألف في هذا المجال قديماً أو حديثاً.
- 6- إعادة الاعتبار للعلل اللغوية والفقهية التي كانت محل انتقاد من عدد من الباحثين المعاصرين المتأثرين بالدراسات الوصفية بل أعاد الاعتبار للنحو العربي الذي

هوجم بسبب ما فيه من علل . حيث بين البحث أن هذه العلل هي طبيعة البحث في كل علم ، وأنها من المراحل الأساسية للبحث العلمي الاستقرائي .

7 - استخلاص تصور عام جديد للنحو العربي يمكن أن يسمى النظرية اللغوية الفقهية تفسر في ضوءها مئات المسائل اللغوية والفقهية ، وتعاد صياغتها من جديد على أساس هذه النظرية ، وما النظرية إن لم تكن تعنى الأسس والقواعد والقوانين التي يقوم عليها العلم

8 - اختلافات هذه النظرية عن علم أصول النحو وإن كانت جزءاً منه حيث تتجه أصول النحو إلى دراسة الأدلة الاجمالية التي يحتج بها على الأحكام النحوية صحة وجوازاً وامتناعاً وتحسيناً وتقبيحاً ، ومن هذه الأدلة السماع والقياس والاجماع والاستصحاب والاستقراء وغير ذلك. وقد غلب على هذه الدراسات الأصولية الطابع النظري الفلسفي التعديدي على حساب الجانب التطبيقي ، وحتى في مجال دراسة العلل النحوية التي تعد العلل نوعاً منها شغل النحاة فيها بأنواع العلل وتقسيماتها إلى موجبة ومجوزة وبسيطة ومركبة وتحدثوا عن مسالكها وقوادحها ، وكلما أشاروا إلى تأثيراتها في توجيه الكلام وإنتاجه وفهمه. وعلاقات بعضها ببعض وهذا ما أردنا فعله في دراستنا حيث بينا أن العلة هي عبارة عن العلل المؤثرة في تأليف الكلام على هيئة مخصوصة وتركيب مخصوص فهي من جهة مرتبطة بالواقع اللغوي ومن جهة أخرى مرتبطة بقصد المتكلم وبمراعاة حال المخاطب ، فهي

من داخل اللغة وليست من خارجها ، ولا أحد يستطيع أن ينكرها إلا إذا أراد أن ينكر الحقائق الثابتة .

9 - ملاحظة أن هذه العلل العامة تتفاوت كثرة وقلة وقوة وضعفًا. فالإفادة ، والتخفيف يعدان من العلل الكبرى التي تسعى إليها القواعد النحوية والفقهيّة في حين تقل علة الطرد والتغليب وإصلاح اللفظ عنها كثيرًا ، وقد اكتفينا من هذه العلل بأهمها وأكبرها ، كما سبق بيانها.

10 - تجلية رسوخ العلل في عقول العرب ، وفي عقول اللغويين والفقهاء الذين فسروا كلام العرب ، وذلك استنادًا إلى مقولة الخليل : " إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها ، وعرفت مواقع كلامها وقامت في عقولها علله ، وإن لم ينقل ذلك عنها ، واعتلت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه " ويدل هذا على توافق النظرية مع التطبيق لدى النحاة العرب والفقهاء.

توصيات الدراسة:

1 - تشجيع الدراسة والتنقيب في مؤلفات الأوائل من علمائنا وأئمتنا ، ومحاولة استخراج ما تتضمنه مؤلفاتهم تلك من آراء لغوية متطورة تغني الظاهرة اللغوية ، وتسهم في تجلية غموضها.

2- ضرورة ربط التراث العلمي للأمة بواقعها ، ومحاولة توثيق صلة المنهج الحديث بالتراث للاستفادة منها في فهمه.

3-مراعاة عدم التركيز على تعليم صيغ اللغة وأساليبها مجردة عن المقاصد والأغراض في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

4-ضرورة مراعاة المعاني خلال سياقها، وتركيبها الذي يحدد المعنى الحقيقي والمراد.

وبعد ، فقد تم ما أردناه من دراسة هذا الموضوع والحمد لله رب العالمين .

المصادر والمراجع:

1-القرآن الكريم.

2- محمد بن إدريس الشافعي. 1979. الرسالة. الطبعة الثانية: القاهرة. دار التراث.

3- الشاطبي. د.ت. الموافقات في أصول الشريعة. د.ط: القاهرة. دار الفكر

العربي.

4-أحمد عبد الشافي (محقق) الشاطبي. 1991. الاعتصام. الطبعة الثانية:

بيروت. دار الكتب العلمية.

5- ابن منظور. 1990. لسان العرب. الطبعة الأولى: بيروت. دار صادر.

6- محمد علي نجار (محقق) ابن جني. 1955. الخصائص. الطبعة الثانية:

القاهرة. دار الكتب المصرية.

7- محمد الطاهر الميساوي (محقق) ابن عاشور. 1998. مقاصد الشريعة الإسلامية. الطبعة الأولى: البصائر للإنتاج العلمي.

8- وهبة الزحيلي 1986. الفقه الإسلامي وأدلته. الطبعة الثانية: دمشق. دار الفكر.

9- مصطفى الخوري 1969 م الأحاجي النحوية - مكتبة الغزالي.

10- إبراهيم مصطفى 1959. إحياء النحو، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

11- فخر صالح قدارة. 1995. أسرار العربية. دار الجيل. بيروت. ط1.

12- السامرائي، إبراهيم. 1983. التطور اللغوي التاريخي. الطبعة الثانية: بيروت. لبنان. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

13- السيوطي. 1316هـ. الأشباه والنظائر، مطبعة دائرة المعارف النظامية.

14- الدكتور تمام حسان 1982. الأصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر.

15- عبد الحسين الفتلي (محقق) ابن السراج. 1988. الأصول في النحو. مؤسسة الرسالة، بيروت

- 16- د . أحمد محمد سالم (محقق) السيوطي 1976.الاقتراح.
- 17- مازن المبارك(محقق) الأنباري 1988. الانصاف دار الفكر ، دمشق ، ط1
- 18- شرح محمد محيي الدين عبد الحميد د.ت أوضح المسالك .المكتبة
العصرية ، بيروت
- 19- علي البجاوي. العكبري 1988.التبيان في إعراب القرآن .احياء الكتب العربية
دمشق ، ط1 .
- 20- محمد علي النجار(محقق) ابن جني 1988. لخصائص . عالم الكتب
بيروت.
- 21-زكريا ، ميشال. 1992. بحوث ألسنية عربية. الطبعة الأولى: بيروت ،
لبنان. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.
- 22- حسن هنداوي (محقق).ابن جني. 1085. سر صناعة الاعراب. دار القلم، دمشق ط1 .
- 23- خالد الأزهرري د.ت. شرح التصريح. دار الفكر
- 24- محمد محيي الدين (محقق) ابن هشام. 1383هـ شرح قطر الندى القاهرة. ط11 .
- 25- محمد محي الدين عبد الحميد (محقق)د.ت شرح ابن عقيل. دار إحياء التراث العربي ،
القاهرة.
- 26- ابن يعيش د.ت. شرح المفصل ، مكتبة المتنبي ، القاهرة
- 27- هارون (محقق) سيويه 1992. الكتاب .مكتبة الخانجي

- 28- مازن المبارك (محقق) لزجاجي. 1985. اللامات. دار الفكر. دمشق. ط2.
- 29- غازي مختار العكبري 1995. اللباب في علل البناء والاعراب. دار الفكر دمشق
- 30- الحفيف، علي. 1984. الاجتهاد في الشريعة الاسلامية وبحوث أخرى.
بحوث مؤتمر الفقه الاسلامي. د.ط: الرياض. جامعة الإمام محمد بن سعود.
ص. 211.
- 31- الدكتور محمد سمير اللبدي 1986. معجم المصطلحات النحوية والصرفية 163 ،
مؤسسة الرسالة ، ط2
- 32- محيي الدين (محقق) ابن هشام الأنصاري د.ت مغني اللبيب. طبعة محمد علي صبيح ،
القاهرة
- 33- علي أبو ملحم (محقق) الزمخشري. 1993 المفصل. مكتبة الهلال ، بيروت .
- 34- محمد عبد السلام الشافى (ترتيب وضبط) محمد أبو حامد الغزالي. 1993.
المستصفى في علم الأصول. الطبعة الأولى: بيروت. دار الكتب العلمية.
- 35- طه جابر العلواني (تحقيق) الامام فخر الدين الرازي. 1992. المحصول في
علم أصول الفقه. الطبعة الثانية: بيروت. مؤسسة الرسالة.
- 36- أبو زهرة. د.ت. أصول الفقه. الطبعة الأولى: القاهرة. دار الفكر العربي.
- 37- شلبي، محمد مصطفى. 1986. أصول الفقه الاسلامي. بيروت. دار النهضة.
- 38- الصغير. الفكر والأصولي وإشكالية السلطة في الإسلام. ص 472.

39-عطية. التنظير الفقهي. ص. 109.

THE ADEQUACY OF FATWA IN GOVERNING MATTERS RELATING TO THE USE OF ISLAMIC ATTRIBUTES

**Suraiya Binti Osman¹, Yasmin Hanani Mohd Safian²,
Siti Syahirah Saffinee²**

¹Faculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia 71800
Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia. suraiya@usim.edu.my

²Faculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia 71800
Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.



Introduction

Fatwa is an instrument to answer many questions regarding Islamic rulings among Muslim community. The delivery of fatwa is so crucial to the community as the production of fatwa is based on the problems of local community. The fatwa explanation in every problem is to resolve the confusion on religion happening in the community. Fatwa encompasses all aspects such as worship, social interaction, muamalat and in the field of science and technology (Khairuldin et al., 2018).

In Malaysia, there are positions of Mufti and organisation managing the fatwa which is the Fatwa Committee at the state level and the Fatwa Committee at the National level (Awal et al., 2013).

Mufti does not produce a fatwa on his own. A fatwa is produced by mufti together with the Fatwa Committee. The fatwa which is gazetted will bind the Muslim in the State and is regarded as law. Fatwas in Malaysia are also divided into two, which are fatwas that are gazetted or fatwas that are not gazetted. A fatwa that is gazetted is a fatwa decided by a Mufti or a Fatwa Committee and it is approved by the Sultan or King. For some states, the fatwa must be approved by the State Assembly Member and State Legal Adviser and then gazetted in the government gazette. A fatwa published and gazetted in a state will become law and bind every Muslim in that state (Ahmad Hidayat Buang, 2004).

Nowadays, one of the trends in marketing of product is the use of Islamic attributes. The high demand for Islamic-attributed products (Sayidah Asma Basir, Muhammad Remy Othman, 2016) has created a new segment for entrepreneurs. Consumers are easily drawn to products and services characterized by Islam because they symbolize halal, quality, safety, and in some cases, they are considered blessed and can serve as alternatives for healing (Shukur et al., 2016). Various methods are employed, including using Islamic attributes in product marketing, labelling, advertising, and within business premises. For example, the use of Islamic names, symbols, logos, hanging Quranic verses in business premises, incorporating Quranic verses into products and many more. Among the Islamic attribute used on label and in marketing include examples such as 'Sunnah Food,' '30 Juzuk Al-Quran Raisins,' 'Mi Cap Masjid' (Mosque Brand Noodles), 'Milo Zam-zam Drink,' 'Baju Melayu Sunnah' (Malay Sunnah Attire), 'Prayer Valet,' 'Pau Ahmad' and the like. One of the most used attributes is the word 'Sunnah product', or 'Sunnah food'. Sunnah products are often considered the best and can generate high profits (Shukur et al., 2016; Ahmad et al., 2015).

However, this usage is a marketing technique employed to maximize profits by entrepreneurs. While this is seen as providing various options for consumers and helping them make purchases, there are also negative effects on consumers, such as health and

product safety issues (Loshana K. Shagar, 2014; Sayidah Asma Basir, Muhammad Remy Othman, 2016), exploitation of Islam for business purposes (Musalib, n.d.; Shukur et al., 2016; "Jangan Salah Guna Nama Islam Bagi Lariskan Produk," 2017), confusion and deception of consumers (Shukur et al., 2016; Mohd Jamilul Anbia Md Denin and Fazrik Kamarudin, 2018), and, most importantly, concerns about tarnishing the good name of Islam (Zin, 2017).

This phenomenon seems to be widespread, as if it is an accepted marketing technique from both a legal and Shariah perspective. In Malaysia, matters related to Islam and Muslims fall under the jurisdiction of states and it is the responsibility of the Fatwa Council to provide guidance on current issues that have not yet been addressed by Islamic law.

The objective of this paper is to identify the existence and the adequacy of existing fatwas issued by State Fatwa Councils and the National Fatwa Council (MKI) in addressing this issue. This study uses a qualitative research approach with content analysis. Existing fatwas are searched and examined through the e-smaf database (JAKIM), retrieved from the website of the Malaysian Islamic Development Department (JAKIM) using specific keywords.

This study finds that there are some fatwas that prohibit the use of Islamic attributes in business based on certain principles. However, the use of these fatwas needs to be expanded to cover other aspects due to the diversity of marketing techniques used by contemporary entrepreneurs. This is because some parties have abused Islamic attributes for profit and taken advantage of consumer reception of such products without emphasizing quality, transparency, and consumer safety. This practice has clearly had a negative impact on the sanctity of Islam and does not adhere to the fundamental principles of Shariah (maqasid syariah). On the issue of non-standardisation of fatwa, there must be a mechanism to standardize the fatwa and to enforce it to all industry players.

Methodology

The data collection method in this study involved specific searches using the e-smaf database. E-smaf is a database provided by JAKIM that stores thousands of fatwas issued by states and the National Fatwa Council (MKI). E-smaf can be accessed through the website <http://e-smaf.islam.gov.my/>. In this e-smaf database, there are links to the websites of other state fatwa authorities. The researcher conducted searches using several keywords, including 'ruqyah,' 'sunnah food,' 'Quranic verses,' 'kalimah Allah,' 'Muhammad,' 'Islam,' 'calligraphy,' 'Zam-zam,' and 'Musoffa.' The selection of keywords was based on the use of these terms in business and marketing. According to Mohamed Shaffril et al. (2020), including many keywords in the database is essential to obtain more search results.

Data analysis began by organizing all fatwa details into a table format using Microsoft Excel. The table details were arranged by the title of the fatwa, the state, the gazette status and the ruling or hukum.

Findings And Discussion

In general, there are no specific fatwas issued by MKI or any state regarding the use of Islamic attributes in business. However, a total of 12 fatwas related to the use of Islamic attributes in business were found based on the search results using the specified keywords. The findings can be seen in the table below:

No.	Fatwa	State	Gazette Status	Hukum (Ruling)
1.	Fatwa of selling products using terms 'Ayat Ruqyah' (verses of the Quran) and 'Sunnah Food' for commercial purposes	Sabah, Perlis, Wilayah Persekutuan, Penang, Negeri Sembilan, Pahang, MKI	Not gazetted (all states)	Prohibited use of the word ruqyah and Sunnah food
2	Musoffa Water	Sabah Wilayah Persekutuan	Not gazzeted Gazetted	Prohibited selling activities

No.	Fatwa	State	Gazette Status	Hukum (Ruling)
		MKI	N/A	
3	Use of the Word of 'Allah'			obligatory for Muslims to take care of this pronunciation in the best possible way
4	Hanging of Islamic Calligraphy in Non-Muslim Premises	Johor	Gazetted	Prohibited
5	Symbol of the crescent moon and five-pointed star	Negeri Sembilan	Not gazetted	any non-Muslim group is not allowed to use in their houses of worship to avoid confusion for Muslims.
6	Prohibition of the Use of Kalimah Allah among Non-Muslims	MKI	Gazetted	Prohibited
7	Placing and Hanging 'Muhammad' Word by Non-Muslims	Johor	Gazetted	Prohibition of use
8	Religious Sentences That Are Not Used By Non-Muslims	Wilayah Persekutuan, Johor, Penang, Sabah	Gazetted	Prohibition of use
9	Prohibition of Hanging Islamic Calligraphy in Non-Muslim Premises	Sarawak, Wilayah Persekutuan, Melaka, Kedah,	Only Melaka and Kedah gazetted	Prohibition of use

No.	Fatwa	State	Gazette Status	Hukum (Ruling)
		Selangor		
10	Involvement of Non-Muslims in Activities Related to Al-Qur'an Verses and Islamic Materials	Johor	Not gazetted	Prohibition of use
11	Using the word Islam by any organization	Perlis, Perak, Johor, Wilayah Persekutuan, Melaka, Kedah	All gazetted	Use in good-faith
12	'Pork Free'	Terengganu	Not gazetted	Prohibition of use
13	Fatwa on Harmful Food and Items	Perak	Not gazetted	Prohibition
14	'Valet do'a' (Prayer Valet)	Sabah Federal Territories	Not gazetted Gazetted	Prohibition

Table 1: The fatwa on the use of various Islamic attributes based on e-smaf website.

The search results have been summarized in Table 1 above with details including the title of the fatwa, the state that issued the fatwa, the gazette status, and the hukum (rulings). There are differences in gazette status and fatwa categorization among different states. The finding shows that not all state issue fatwas on the same topic since it falls under each state jurisdiction (Rosmawati et al., 2015). Any fatwa decided by the National Fatwa Council (MKI) needs to be discussed in each state's fatwa institution to determine whether it should be ratified or not. A fatwa that is gazetted in a state becomes law and is binding on all Muslims in that state (Ahmad Hidayat Buang, 2004). An ungazetted fatwa, on the other hand, is not turned into law. However, it is considered an official fatwa, as when a fatwa

is formally requested through a letter or inquiry, it is treated as a government document and subject to relevant regulations (Syariah Criminal Offences (Federal Territories) Act, 1997). Private fatwas issued by muftis or religious inquiries are unofficial. They cannot be used for official purposes, including as evidence in court (Farahwahida, 2011; Rosele & Haji Abdullah, 2021).

Among the fatwas that were issued is the fatwa by National Muzakarah Fatwa (MKI) which prohibits the use of 'Sunnah food' terms and 'ruqyah' verses in labelling because it is feared that it is included in the act of trading verses of Al-Qur'an which are forbidden in Islam. The Muzakarah urges that the prohibition of using the term 'Sunnah food' because it is not understood by the community in an appropriate context. Additionally, the 'ruqyah' verses is not misused so as to challenge the faith.

Another gazetted fatwa by MKI is the prohibition of commercial sale of 'Musoffa' water. The water is claimed to be a holy drink with a selected Za'faran (saffron) solution, produced by handwriting and was recited with the 30 juzu' of the Quran, Asma Ul-Husna (God's names) and healing prayers. the MKI pointed out that the commercial sale of Musoffa drink and any similar drink, is prohibited because it can open the way for the deviation of Aqidah, fraud and superstition.

Among the strategy used by the food provider is to use the term 'Pork Free' in their premise. On this issue, the Terengganu State Fatwa Committee made a decision to agree that the term "pork free" should be banned by the authorities because it misleads the Muslim community on the halal status of a material food. The use may lead to the mislead the consumer into believing that the premise is serving halal food. The consumer must always be careful in choosing the premise to eat so as not to be easily tricked by the marketing strategies of the trader.

Additionally, in 2017 there have been an issue on offering service of 'valet doa' (prayer valet). Valet doa is a service offered to those who are unable to perform worship in Makkah, where Valet Doa

provides a service to deliver prayers to the Holy Land at a rate between RM500 to RM2,500. Their prayers will be read one by one as expected, at the location they choose. Based on the 'siyasaḥ syar'iyyah' principle, Sabah Muzakarah State Fatwa Council have agreed to gazette a fatwa that the valet doa business is completely inconsistent with the true teachings of Islam and is not in accordance with Shari'ah. Any form of selling prayers, exploiting religion for the purpose of taking advantage to make a profit and not being sincere in praying is not allowed. Exploitation of religion by guaranteeing that the wishes prayed for by Valet doa will be granted and can be categorized as superstition and heresy. Setting a certain amount of payment as a reward for praying is not a sincere act to deliver other people's prayers in front of the Kaabah (Zanariah, 2017; Official Website Mufti Of Federal Territory, 2017; Jabatan Mufti Negeri Selangor, 2017).

Moreover, there are specific fatwas prohibiting non-Muslims from using names or engaging in any activities involving the sale, distribution, storage, publication, and printing of Quranic verses, the Quran itself, or sacred Islamic terms. Based on the Negeri Sembilan State Fatwa, the symbol of the crescent moon and five-pointed star has been recognized as the official symbol of Islam whether at the federal level or at the state level in Malaysia. Accordingly, any non-Muslim group or group is not allowed to use the symbol of the crescent moon and five-pointed star in their houses of worship to avoid confusion for Muslims. the act of hanging any of the holy verses of the Quran or words, the sacred words of the Islamic religion in non-Muslim premises or any place that may expose it to insult, fraud or abuse is prohibited by Islam. According to the National Muzakarah Fatwa Committee (MKI), Lafaz Al-Jalalah is a sacred word that is specific to the religion and Muslims only, and it cannot be used or equated with non-Islamic religions. This is aimed at preserving the sanctity of Islam and preventing any form of deception, empowerment, or disrespect towards Islam. However, for the purpose of da'wah (Islamic outreach), this is allowed.

Above are the example of fatwas that have been pronounced by the State and MKI. Based on the search results, these fatwas are issued as responses to current issues rather than being general in nature. The principle applied is that everything is permissible as long as it is not in violation of Shariah principle. However, if there are elements of deception, misuse of any sacred Islamic terms, exploitation of Islam or any acts of selling Islam as for example causing Islam to be viewed in a demeaning manner, deviations in beliefs, and superstitions, then such actions are prohibited. Additionally, the principle of *sadd al-zara'i* (blocking the means) is used to issue prohibitions when the usage could lead to harm. Furthermore, if the use could lead to deviations in beliefs, superstitions, and deception, it is also prohibited.

Conclusion And Recommendations

Based on the findings of the available fatwa, it can be concluded that there is no specific fatwa that universally permits or prohibits the use of Islamic attributes in business. Existing fatwas are specific to the questions or issues raised. Such usage is permissible, but prohibitions are in place when the usage could lead to demeaning, misuse of any sacred Islamic terms, exploitation of Islam, acts of selling Islam, causing Islam to be viewed in a demeaning manner, deception, and deviation in beliefs. There are gaps in the fatwas regarding the use of Islamic attributes that could lead to misuse, such as Islamic names being used on non-halal products, like the 'Timah Whiskey' issue (Noor, 2021) and 'P.Ramly Burger' (Abdullaah Jalil & Suraiya Osman, 2018; Palansamy, 2016). Therefore, it is recommended that a fatwa be issued to establish specific guidelines for regulating the use of Islamic attributes in business. Based on the principle of *Sadd al-zara'i*, religious authorities should be firm in protecting Islam from any form of misuse and disrespect (Suraiya Osman, Abdullaah Jalil, Suhaimi Ab Rahman, 2020). As a way forward, there are several issues and problems that arise in the enforcement of fatwas in Malaysia that need serious attention,

particularly those related to this research topic. The first issue is the non-uniformity of fatwas between states i.e the related fatwas not been pronounced in all states in Malaysia and additionally, even if there exists fatwa not all are gazetted. The non-gazetted fatwa has no value in Court and cannot be enforced. It will be a problem in prosecuting the offence if the fatwa has not been published and gazetted. The second issue is that trade and business matters are not subject to fatwas because trade is a subject matter under the Federal List of the Constitution and under the Federal authority's jurisdiction. Therefore, there are constraints from an enforcement point of view. The third is related to the business entity itself, how to execute fatwa on it because it is not an individual, in fact Islamic law only applies to Muslim individuals (Zulkifli Hassan, 2007). There must be a mechanism to standardize the fatwa and to enforce it to all industry players.

REFERENCES

- (JAKIM), J. K. I. M. (n.d.) (2022) . "e-SMAF Sumber Maklumat al-Ahkam al-Fiqhiyyah",<http://e-smaf.islam.gov.my/e-smaf/>
- Abdullaah Jalil & Suraiya Osman. 2018. A Shariah Analysis on the Use of Islamic Elements in Foods Branding and Marketing. In S. A. Aziz (Ed.), *International Halal Management Conference 2018*. Universiti Sains Islam Malaysia.
- Ahmad Hidayat Buang. (2004). *Fatwa di Malaysia*. Jabatan Syariah dan Undang-undang Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Ahmad, K., Yakub, M., & Mohd, Z. 2015. "Salah Faham Terhadap Istilah “ Makanan Sunnah ” Dalam Kalangan Masyarakat Islam Di Malaysia" : Satu Analisis. In M. @ M. A. R. Khadher Ahmad, Faisal Ahmad Shah (Ed.), *Salah Faham Terhadap Sunnah: Isu dan Penyelesaian* (1st ed., Issue November). Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Akta Kesalahan Jenayah Syariah(Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1997, Pub. L. No. Akta 559

- (1997).http://www2.esyariah.gov.my/esyariah/mal/portalv1/enakmen2011/Federal_Original.nsf/b3ac9c218c8efdc4482568310022d8b3/012b7d5e75d8ef674825707c000503ba?OpenDocument
- Jangan salah guna nama Islam bagi lariskan produk. (2017, February 8). *Utusan Online*.
<http://www.utusan.com.my/mobile/berita/nasional/jangan-salah-guna-nama-islam-bagi-lariskan-produk-1.441801>
- Loshana K. Shagar, N. S. H. and A. R. 2014. "Favourite coffee turns deadly Man dies hours after insisting on drinking banned beverage".
<http://www.thestar.com.my/News/Nation/2014/09/20/Favourite-coffee-turns-deadly-Man-dies-hours-after-insisting-on-drinking-banned-beverage/>. *The Star Online*.
- Mohamed Shaffril, H. A., Samsuddin, S. F., & Abu Samah, A. 2020. "The ABC of systematic literature review the basic methodological guidance for beginners"
<https://doi.org/10.1007/s11135-020-01059-6>
- Mohd Jamilul Anbia Md Denin dan Fazrik Kamarudin. 2018. "Produk Sunnah Tauke Haram". *Harian Metro*.
- Mutalib, Z. A. (n.d.). "Valet doa di Makkah cemar kesucian Islam" - JAKIM. *BH Online*.
- Noor, M. H. M. 2021. "Hormat sensitiviti umat Islam".
<https://www.utusan.com.my/terkini/2021/10/isu-arak-timah-hormat-sensitiviti-umat-islam/>
- Palansamy, Y. 2016. "Ramly Burger boss pans pork burger tribute, says seeking legal advice". *Malay Mail*.
- Rosele, M. I., & Haji Abdullah, L. 2021. "Analisis Terhadap Keputusan Hukum Dan Fatwa Zakat Syarikat Di Malaysia". *Jurnal Pengurusan Dan Penyelidikan Fatwa*, 23(1), 1–12.
- Rosmawati, C., Zaina, C. M., Rahman, S. A., Ishan, Z. M., & Aziz, S. A. 2015. "Jurisdiction and Prosecution of Halal Related Matters in Malaysia": Challenges and Prospects. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 172, 294–300.

<https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.01.367>

- Sayidah Asma Basir, Muhammad Remy Othman, K. A. 2016. "Legal issues in sunnah food labeling". What's in a name? In M. Y. @ Z. M. Yusoff, K. Ahmad, & M. @ M. A. Razzak (Eds.), *Penyelidikan Tentang Makanan: Perspektif Nabawi dan Saintifik* (1st ed., Issue January, pp. 139–157). Jabatan al-Quran dan al-Hadith Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Shukur, M. I. A., Ariffin, M. F. M., Ramli, M. A., & Hasan, A. R. A. 2016. "Penyalahgunaan Sunnah Nabi Dalam Pelabelan Dan Promosi Produk Halal". In M. @ M. A. R. Khadher Ahmad, Mohd Yakub @ Zulkifli Mohd Yusoff (Ed.), *Penyelidikan Tentang Makanan: Perspektif Nabawi dan Saintifik* (1st ed., Vol. 1, pp. 129–138). Department al-Quran & al-Hadith APIUM.
file:///C:/Users/pc/Downloads/Penyalahgunaan_Sunnah_Nabi_Dalam_Pelabel (1).pdf
- Suraiya Osman, Abdullaah Jalil, Suhaimi Ab Rahman, Elistina Abu Bakar. & Yasmin Hanani Mohamad Safian. 2020. "Adapting the Principle of Sadd al-Zari'ah by the Government in the Regulation of Product and Service Labelling". *Journal of Islamic Economics and Law*, 1(1), 40–50.
- Syariah Criminal Offences (Federal Territories) Act 1997, Pub. L. No. Act 559 (1997).
http://www2.esyariah.gov.my/esyariah/mal/portalv1/enakmen2011/Eng_act_lib.nsf/b3ac9c218c8efdc4482568310022d8b3/ea3a852647f3221148256bdd0007c082?OpenDocument
- Zin, T. S. D. A. M. 2017. "Eksplotasi dalam ajaran agama Rencana Berita Harian". *Berita Harian Online*.