KEMENTERIAN PEMBANGUNAN WANITA,
KELUARGA DAN MASYARAKAT

PERSIDANGAN INDUSTRI WARGA EMAS KEBANGSAAN 2019:

MENUJU PENGURUSAN PATUH SYARIAH

PERSIDANGAN INDUSTRI WARGA EMAS KEBANGSAAN 2019:

MENUJU PENGURUSAN PATUH SYARIAH

Cetakan Pertama 2019

@Hak Cipta Terpelihara.

Usuli Faqih Research Centre PLT (UFRC)

(LLP0012329-LGN)

Tidak dibenarkan mencetak ulang semula mana-mana bahagian artikel, ilustrasi, dan isi kandungan prosiding ini dalam apa jua bentuk dan dengan apa cara sekalipun samada secara elektronik, fotokopi, mekanik, rakaman, cd atau cara lain sebelum mendapat keizinan bertulis daripada penerbit.

Penerbit:

USULI FAQIH RESEARCH CENTRE PLT,
PT12991A, Tingkat 1, Jalan BBN 1/7D,
Putra Nilai, 71800, Nilai,
Negeri Sembilan, Malaysia.
H/P: +6019-6440815
E-mel: usulifaqih@gmail.com
Facebook: Usuli Faqih Research Centre

ISBN: 978-967-5472-42-8

Dicetak oleh :

Sasyaz Holding Sdn. Bhd.,
No. 29, Jalan PJU 3/48,
Sunway Damansara Technology Park,
47810 Petaling Jaya,
Selangor.

ISI KANDUNGAN

PERBANDINGAN SUMBER PEMBIAYAAN INSTITUSI WARGA EMAS DI ANTARA DARUL ILMI DAN DARUL INSYIRAH 7
Asiah Kamal, Ahmad Azam Sulaiman@Mohamad dan Mohammad Taqiuddin Mohammad

PERANAN INSTITUSI WAKAF DALAM MELESTARIKAN PENGURUSAN WARGA EMAS DI MALAYSIA 20
Abd Hamid bin Abd Murad, Muhamad Firdaus Ab Rahman, Mustafa 'Afifi Ab Halim, Hussein 'Azeemi Abdullah Thaidi dan Azman Ab Rahman

PEMBIAYAAN MIKRO ISLAM DAN KESANNYA TERHADAP PENGUPAYAAN GOLONGAN WARGA EMAS 30
Hussein `Azeemi Abdullah Thaidi, Azman Ab Rahman dan Muhamad Firdaus Ab Rahman

PERANAN INSTITUSI ZAKAT DAN MODEL PENGURUSAN KEBAJIKAN WARGA EMAS BERASASKAN MAQASID SYARIAH: TINJAUAN AWAL DI SELANGOR 45
Azman Ab Rahman, Hussein `Azeemi Abdullah Thaidi dan Muhamad Firdaus Ab Rahman

PENDERAAN WARGA TUA DI MALAYSIA: PERLINDUNGAN DALAM ASPEK UNDANG-UNDANG 52
Mustafa `Afifi Ab Halim, Abd Hamid Abd Murad dan Muhamad Firdaus Ab Rahman

CATATAN WARGA EMAS DALAM PEMBUKTIAN MENURUT PERUNDANGAN ISLAM 60
Wan Abdul Fattah Wan Ismail, Nik Salida Suhaila Nik Saleh, Ahmad Syukran Baharuddin, Syahirah Abdul Shukor, Norma Jusof dan Lukman Abdul Mutalib

KEPENTINGAN ARAHAN PERUBATAN AWAL MENJELANG NEGARA TUA 2030: BEBERAPA ISU DARI SUDUT PERUNDANGAN DAN PERSPEKTIF SYARIAH 72
Fadhlina Alias, Puteri Nemie Jahn Kassim, Muhammad Najib Abdullah dan Syaryanti Hussin

TINJAUAN TERHADAP KEPERLUAN MENGADAKAN PERUNTUKAN UNDANG-UNDANG BERKAITAN NAFKAH UNTUK IBU BAPA **94**
Haliza A. Shukor, Hasnizam Hashim, Intan Nadia Ghulam Khan dan Nabilah Yusof

UNDANG-UNDANG PENJAGAAN DAN KEBAJIKAN WARGA EMAS DI MALAYSIA: SUATU ANALISIS AWAL 83 **102**
Muhammad Hazim Ahmad, Ruqayyah Razak, Nurul Syahirah Saharudin dan Ahmad Syukran Baharuddin

MODUL FIQH WARGA EMAS: PERLUKAH? **115**
Fithriah Wardi

FIQH AL-MUSINNIN: KE ARAH MELESTARIKAN KERANGKA FIQH WARGA EMAS DALAM ISLAM **121**
Zahari Mahad Musa dan Mohd Nasir Abdul Majid

RAHMAT ALLAH KEPADA ORANG TUA DALAM BERIBADAH MENURUT FIKAH ISLAM **129**
Lukman Abdul Mutalib, Wan Abdul Fattah Wan Ismail, Setiyawan Gunardi dan Hasnizam Hashim

TOLERANSI FIQH DALAM SOLAT WARGA EMAS: TEORI DAN REALITI **139**
Wan Abdul Fattah Wan Ismail, Nik Salida Suhaila Nik Saleh, Ahmad Syukran Baharuddin, Syahirah Abdul Shukor, Norma Jusof dan Lukman Abdul Mutalib

FIQH MUALAF WARGA EMAS: ANALISIS BEBERAPA HUKUM BERKAITAN BERSUCI DAN SOLAT MENURUT MAZHAB SYAFIE **150**
Syed Salim bin Syed Shamsuddin, Muhammad Farid Wajdi bin Ab. Rahim dan Mohammad Aizuddin bin Abdul Aziz

KEBAJIKAN WARGA EMAS DALAM PEWARISAN ISLAM: TUMPUAN KEPADA DATUK DAN NENEK SEBAGAI WARIS FARAID **167**
Zahari Mahad Musa dan Mushaddad Hasbullah

MENEMPATKAN WARGA EMAS KE PUSAT PENJAGAAN OLEH WARIS: ANALISIS DARIPADA PERSPEKTIF HAK, TANGGUNGJAWAB DAN HUKUM **176**

Muhammad Najib Adullah, Fadhlina Alias, Syaryanti Hussin dan Hasnizam Hashim

KEPENTINGAN PENGURUSAN HARTA DAN URUS PUSAKA DALAM KALANGAN WARGA EMAS DI MALAYSIA **185**

Adzidah Yaakob, Kamilah Wati Mohd, Muhammad Nazmi bin Khamis dan Kamarul Azman Mustafa

SOLUSI BAGI SINDROM *'EMPTY-NEST'* DALAM KALANGAN WARGA EMAS DI MALAYSIA DARI PERSPEKTIF SYARIAH **200**

Muhammad Hazim Ahmad, Ahmad Syukran Baharuddin, Wan Abdul Fattah Wan Ismail, Nik Salida Suhaila Nik Saleh, Syahirah Abdul Shukor

ZADUL HAYAT KEPADA WARGA EMAS DALAM MENJALANI KEHIDUPAN: SATU PENGENALAN **214**

Setiyawan Gunardi, Mualimin Mochammad Sahid, Hasnizam Hashim dan Lukman Abdul Mutalib

PERANAN KERAJAAN DI DALAM MENJAGA KEBAJIKAN WARGA EMAS DI MALAYSIA **223**

Intan Nadia Ghulam Khan, Hasnizam Hashim, Haliza A. Shukor dan Nabilah Yusof

SOSIOBUDAYA MALAYSIA SEBAGAI NEGARA ISLAM: PERSEDIAAN MENUJU NEGARA TUA 2030 **232**

Muhammad Hanafi Md Muidnudin

KONSEP JAGAAN DAN PENDIDIKAN WARGA EMAS MENUJU NEGARA TUA 2030: PERANAN MASJID DAN SURAU **242**

Muhammad Shuib Norudin

KEDUDUKAN WARGA EMAS DALAM PANDANGAN ADAT DAN SYARIAT **251**

Mualimin Mochammad Sahid, Setiyawan Gunardi

SHOULD LAW BE USED TO HANDLE THE RIGHTS OF THE ELDERLY IN SOCIETY? **252**
Mariam Saidona Tagoranao, Syahirah Abdul Shukor and Dr. Alizaman D. Gamon

MALAYSIAN DOMESTIC VIOLENCE ACT AND THE ELDERLY **263**
Abidah Abdul Ghafar and Nurfadhilah Che Amani

ELDERLY CARE COURSE ANYONE? **274**
Dina Imam Supaat, Adzidah Yaakob and Norfadhilah Che Amani

FACTORS FOR UNDER REPORTING OF FINANCIAL EXPLOITATION OF OLDER PEOPLE: A REVIEW FROM THE LITERATURE **282**
Nurfadhilah Che Amani, Rojanah Kahar, Rahimah Ibrahim dan Muslihah Hasbullah

CHALLENGES FACED BY OLD FOLKS AT OLD FOLK'S HOME **299**
Sharifah Meriam Syed Akil

PERBANDINGAN SUMBER PEMBIAYAAN INSTITUSI WARGA EMAS DI ANTARA DARUL ILMI DAN DARUL INSYIRAH

Asiah Kamal[a*], Ahmad Azam Sulaiman@Mohamad[a] dan Mohammad Taqiuddin Mohammad[a]

[a]Jabatan Syariah dan Ekonomi, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya
[*]Pengarang bertanggungjawab. Emel: asiahkamal510@gmail.com

ABSTRAK

Kajian ini bagi melihat sumber pembiayaan yang dijalankan di Pusat Pengajian Warga Emas Darul Ilmi serta Pengajian dan Penjagaan Warga Emas Darul Insyirah. Kedua-dua institusi ini dibangunkan dengan kekuatan instrumen kewangan Islam melalui dana wakaf, zakat dan sedekah dalam operasi tersebut. Kaedah kajian ini dijalankan melalui kaedah temu bual yang telah di jalankan bersama pegawai di Darul Ilmi dan Darul Insyirah serta kitab turath sebagai sumber primari. Selain itu, kajian ini menggunakan sumber sekunder seperti buku, artikel, tesis, risalah dan laman sesawang berkaitan Darul Insyirah dan Darul Ilmi sebagai rujukan tambahan. Hasil kajian ini, mendapati Darul Ilmi memperolehi dana wakaf, wasiat dan zakat sebagai sumber pembiayaan operasi manakala Darul Insyirah pula memperolehi dana wakaf, zakat dan sedekah daripada orang ramai sebagai operasinya. Dalam masa yang sama, kedua-dua institusi ini juga memperolehi sumber pembiayaan daripada warga emas sendiri atau waris daripada mekanisme wajib dan sukarela seperti nafkah, hibah, sedekah dan pusaka dalam mengerakkan operasi bagi kedua-dua institusi ini.

Kata kunci: *warga emas, mekanisme perlindungan kewangan warga emas, mekanisme wajib, mekanisme sukarela.*

PENDAHULUAN

Sumber pembiayaan warga emas telah dibincangkan oleh ulama' silam berkaitan instrumen pembiayaan kewangan warga emas yang terdiri daripada mekanisme wajib iaitu nafkah, zakat, pusaka, baitulmal serta mekanisme sukarela iaitu wakaf, sedekah, wasiat dan hibah. Daripada kajian ini, sumber pembiayaan tersebut dapat dilihat secara praktikal melalui sumber pembiayaan yang terdapat di Darul Ilmi dan Darul Insyirah berdasarkan mekanisme perlindungan warga emas yang melibatkan masyarakat, pemimpin, waris serta anak-anak dan warga emas sendiri dalam sumber pembiayaan kewangan warga emas. Isu-isu pengabaian warga emas disebabkan kewangan sepatutnya tidak berlaku dalam kalangan masyarakat Muslim kerana Islam mempunyai mekanisme kewangan yang tersusun untuk melindungi warga emas khusus dari aspek kewangan yang akan dibincangkan dalam penulisan ini.

MEKANISME PERLINDUNGAN KEWANGAN WARGA EMAS

Mekanisme perlindungan ekonomi warga emas terbahagi kepada mekanisme wajib dan sukarela yang telah dikategorikan oleh (Raihanah Azahari et.al., 2018). Mekanisme wajib bagi setiap individu termasuk warga emas ialah nafkah dan zakat (fitrah) merupakan tanggungjawab terhadap diri sendiri. Namun begitu, bagi warga emas yang tidak mempunyai kemampuan terhadap nafkah diri dan zakat (fitrah). Maka, tanggungungjawab tersebut, tertanggung kepada tanggungjawab anak sama ada lelaki atau perempuan (‘Abd Karīm Zaydān, 1193) dan kaum kerabat yang mempunyai lebihan harta (Shams al-Dīn al-Sarkhasī, 1989). Selain itu, pusaka merupakan mekanisme wajib bagi perlindungan kewangan warga emas apabila berlaku kematian dalam ahli keluarga. Terdapat pembahagian harta atau hak yang layak diterima oleh warga emas sebagai waris (‘Abd Karīm Zaydān, 1193). Dalam kata lain, orang yang hidup menjadi pengganti kepada harta yang ditinggalkan oleh orang yang mati berdasarkan pembahagian yang ditetapkan oleh syarak (‘Abd Karīm Zaydān, 1193). Pusaka yang diterima oleh warga emas adalah disebabkan kematian suami, isteri, anak dan waris seperti tuntutan syarak dalam kaedah pembahagian harta dalam Islam.

Bagi warga emas yang tidak mempunyai anak dan kaum kerabat terdekat. Maka, tanggungjawab tersebut ditanggung oleh masyarakat dan pemimpin melalui zakat dan baitulmal (Yūsuf Al-Qaraḍawī, 1977). Baitulmal merupakan institusi harta dan kewangan induk dalam negara Islam. Sejarah pembentukan institusi baitulmal secara rasmi telah diwujudkan semasa pemerintah khalifah Umar al-Khattab (Hailani Muji Tahir, 2007). Punca harta yang menjadi sumber hasil pendapatan baitulmal pada dasarnya terdiri daripada harta khas dan harta am. Harta khas ialah semua jenis zakat harta termasuk zakat fitrah. Manakala harta am merangkumi cukai, wakaf, kifalah, nadhar, wasiat, harta luqatah serta harta pewarisan sama ada tinggalan orang mati yang tiada waris atau ada waris tetapi tidak dihabiskan oleh waris.

Sumber-sumber harta yang terkumpul dalam baitulmal menepati konsep Islam agar ahli masyarakat menafkahkan perolehanya kepada baitulmal (Hailani Muji Tahir, 2007). Dalam konteks kebajikan warga emas, pemimpin boleh mewujudkan pusat kebajikan warga emas sebagai tempat tinggal warga emas di samping bantuan lain dalam bentuk makanan, pakaian dan perbelanjaan perubatan. Harta am baitulmal juga boleh dimanfaatkan oleh orang bukan Islam. Khalifah Umar al-Khattab pernah memenuhi keperluan seorang yahudi yang sangat tua serta tidak mampu bekerja dengan menggunakan harta baitulmal (‘Abd Allāh Naṣiḥ ‘Ulwān, 1983). Pada masa kini, pengamalan di negara kita peranan baitulmal telah dibahagikan kepada bidang kuasa dibawah kerajaan negeri dan kerajaan persekutuan.

Mekanisme sukarela bagi perlindungan ekonomi warga emas boleh diberikan oleh pelbagai golongan dan lapisan masyarakat sama ada anak, ahli keluarga dan masyarakat yang mempunyai kesedaran dan kemampuan untuk memberi infaq secara sukarela sama ada dalam bentuk wakaf, wasiat, sedekah dan hibah (Mardhiah Abdullah Rahim, 2017). Wakaf boleh dibuat dalam pelbagai bentuk sama ada wang tunai, tanah dan kemudahan infrastruktur seperti hospital, rumah kebajikan, pusat komuniti, kenderaan dan alat kesihatan. Manfaat wakaf juga boleh digunakan oleh orang bukan Islam. Sebagai contoh terdapat Hospital Waqaf An-Nur dan juga rangkaian Klinik Waqaf An-Nur turut menyediakan kemudahan rawatan dialisis kepada golongan berpendapatan rendah dan tidak berkemampuan termasuk warga emas dan bukan Islam (Asiah Kamal dan Azizi Che Seman, 2017). Hibah merupakan pemberian atau hadiah (Wahbah Al-Zuḥailī, 1989) yang bukan bertujuan mendapatkan balasan daripada pemberiannya. Wasiat ialah ikrar yang dibuat oleh seseorang pada masa hayatnya ke atas harta atau manfaat bagi tujuan kebajikan yang akan terlaksana selepas kematian (‘Abd Karīm Zaydān,1193). Manakala, sedekah adalah amalan sunat yang boleh dilakukan pada bila-bila masa (Wahbah Al-Zuḥailī, 1989). Islam menerima segala bentuk sedekah daripada harta yang baik sama ada makanan, minuman, pakaian, wang ringgit ataupun sekecil-kecil pemberian (Wahbah Al-Zuḥailī, 1989). Sedekah kepada kaum kerabat bukan sahaja meringankan beban kaum kerabat yang berada dalam kesusahan tetapi dapat mengeratkan hubungan kekeluargaan (Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Raḥim Al-Mubārakfūrī, 2001). Secara keseluruhannya, Islam memberi perlindungan ekonomi terhadap warga emas melalui mekanisme wajib dan sukarela yang bertujuan menjaga kebajikan warga emas. Jadual 1 menunjukkan mekanisme perlindungan kewangan warga emas.

PUSAT PENGAJIAN WARGA EMAS DARUL ILMI

i) Pewakaf

Pada 22 September 2010, baitulmal MAIWP telah menerima permohonan wakaf khas daripada YBhg. Ir. Haji Mohd Mazlan bin Md Ismail. Pewakaf berhasrat untuk mewakafkan hartanahnya seluas 1.7 ekar bagi menubuhkan pusat pendidikan Islam khas untuk warga emas di kawasan sekitar dan kepada warga emas yang

berminat untuk mendalami ilmu agama Islam secara kaedah pengajian pondok dengan pendekatan moden (Darul Ilmi, 2019). Pewakaf mewakafkan hartanah seluas 1.7 ekar tersebut yang merangkumi 2 unit rumah banglo dan dusun buah-buahan (Darul Ilmi, 2019). Satu unit rumah banglo masih diduduki oleh pewakaf dan akan dijadikan sebagai pusat pengajian warga emas unit kedua (Azlinawati Zakaria, 2018).

ii) Tujuan penubuhan

Darul Ilmi beroperasi pada 12 Mac 2012 merupakan sebuah institusi Pusat Pengajian Warga Emas yang di kendalikan oleh Bahagian Pembangunan Insan, Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan(MAIWP). Sistem pendidikan Darul Ilmi ditubuhkan sebagai institusi yang menawarkan pendidikan mengikut sistem ala pondok dengan menyediakan penginapan dan bukan berkonsepkan pusat jagaan warga emas (Darul Ilmi, 2019).

iii) Objektif penubuhan

Objektif penubuhan Darul Ilmi yang pertama adalah bagi memenuhi hasrat pewakaf untuk menjadikan harta yang diwakafkan sebagai Pusat Pengajian Warga Emas. Kedua, melaksanakan tanggungjawab fardhu kifayah kepada masyarakat di Wilayah Persekutuan dan di luar kawasan Wilayah Persekutuan. Ketiga, memberi peluang kepada golongan warga emas untuk menimba ilmu agama dengan lebih mendalam sebagai bekalan di dunia dan akhirat. Keempat, menyediakan suasana pembelajaran yang berkonsepkan pondok moden kepada warga emas dan melahirkan golongan warga emas yang mahir dalam ilmu agama seterusnya dapat menyumbangkan ilmu pengetahuan kepada warga masyarakat yang lain (Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP), t.t).

iv) Dasar pengambilan

Dasar pengambilan terbuka kepada semua warga emas wanita yang beragama Islam dan warganegara yang berumur 55 tahun ke atas. Permohonan adalah secara sukarela yang dirujuk kepada waris. Dalam masa yang sama, berkemampuan untuk berdikari serta berupaya mengurus diri sendiri. Selain itu, tidak menghidap penyakit berjangkit dan penyakit kronik serta boleh mematuhi syarat-syarat yang ditetapkan oleh MAIWP (Darul Ilmi, 2019). Pengambilan adalah seramai 20 orang bagi setiap sesi pengajian (Azlinawati Zakaria, 2018).

v) Yuran Pengajian

Yuran pengajian melibatkan yuran pendaftaran dan yuran pengajian seperti yang telah ditetapkan oleh pihak pengurusan MAIWP (Darul Ilmi, 2019). Yuran pengajian adalah sebanyak RM500 sebulan berdasarkan temu bual (Azlinawati Zakaria, 2018). Bagi kos operasi di Darul Ilmi digunakan daripada wang zakat yang diberikan secara terus oleh pihak MAIWP. Pengalaman di Darul Ilmi juga, tidak mempunyai sebarang masalah kewangan untuk diuruskan dan kos-kos keperluan ditangung sepenuhnya oleh pihak MAIWP (Azlinawati Zakaria, 2018).

vi) Dasar Pengajian

Darul Ilmi menawarkan kelas pengajian Al-Quran, fardu ain dan fardu kifayah yang menggunakan sumber rujukan daripada kitab yang menyentuh berkaitan Tauhid, Fekah, Tafsir, Hadis, Tasawwuf, Akhlak, Al-Quran, Tajwid, Sirah dan Perubatan Islam (Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP), t.t). Kelas pengajian dijalankan pada hari isnin hingga jumaat dan dalam sebulan terdapat 2 kali kelas diadakan pada sabtu (Azlinawati Zakaria, 2018).

vii) Aktiviti

Aktiviti yang dijalankan seperti solat berjemaah, talaqqi Al-Quran, aktiviti qiamullail, senaman kesihatan, pemeriksaan dan ceramah kesihatan, aktiviti bersama masjid berdekatan dan lawatan (Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP), t.t).

viii) Tempoh Pengajian

Tempoh pengajian adalah 2 tahun dan terdapat majlis konvokesyen sebagai majlis penyerahan sijil kepada warga emas yang telah tamat pengajian (Azlinawati Zakaria, 2018).

ix) Kemudahan

Kemudahan yang disediakan adalah bilik pengajian, bilik penginapan yang selesa, silibus dan kurikulum yang sistematik, tenaga pengajar yang bertauliah, makanan dan minuman, perkhidmatan kebersihan dan kawalan keselamatan (Darul Ilmi, 2019). Kapasiti penghuni maksimum seramai 20 orang (Azlinawati Zakaria, 2018).

PUSAT JAGAAN DAN PENDIDIKAN WARGA EMAS DARUL INSYIRAH

i) Pengasas

Darul Insyirah diasaskan oleh Puan Hajjah Asral Widad Binti Ahmad Asnawi dan rakan-rakan beliau iaitu Puan Hajjah Siti Nadzrah Binti Sheh Omar dan Datin Siti Hajar Yaakob (Pusat Kecemerlangan Pendisikan Ummah (PACU), 2015) (Darul Insyirah, 2019). Darul Insyirah ditubuhkan secara rasmi pada 1 September 2013(Darul Insyirah, 2019). Darul Insyirah merupakan sebuah *Non-Governmental Organization (NGO)* yang berdaftar dengan Jabatan Kebajikan Masyarakat (JKM) sebagai pusat jagaan warga emas (Portal Rasmi Jabatan Kebajikan Masyarakat (JKM),2019) serta turut menawarkan pendidikan yang dinaungi oleh Pusat Kecemerlangan Pendidikan Ummah (PACU) dengan menawarkan pendidikan di setiap peringkat usia sehingga usia warga emas(Siti Aishyah Sulaiman,2018).

ii) Tujuan penubuhan

Tujuan penubhuan adalah bagi menyediakan perkhidmatan penjagaan harian, mingguan dan bulanan. Kedua, menyediakan kelas-kelas pendidikan yang bersesuaian dengan warga emas bagi dasar pendidikan sepanjang hayat (Darul Insyirah, 2019).

iii) Objektif penubuhan

Objektif penubuhan pertama, membangunkan sebuah rumah penjagaan orang tua Islam yang menyediakan kemudahan-kemudahan yang selesa demi menjamin kebajikan dan kesejahteraan hidup mereka. Kedua, merangka dan melaksanakan program pendidikan yang dapat meningkatkan maruah, harga diri dan kualiti hidup warga emas dalam keluarga dan masyarakat. Ketiga, menjalinkan program kerjasama dengan masyarakat dan individu bagi memajukan potensi diri warga emas agar mereka terus aktif dan produktif (Darul Insyirah, 2019).

iv) Dasar pengambilan

Darul Insyirah terbuka kepada semua warga emas lelaki dan wanita yang sihat dan sakit terlantar. Permohonan adalah secara sukarela yang dirujuk kepada waris. Dasar pengambilan warga emas di Darul Insyirah juga mementingkan tanggungjawab waris dalam memberikan penjagaan warga emas kepada pihak Darul Insyirah. Institusi ini membantu waris bagi penjagaan warga emas yang sihat, sakit dan uzur berserta kelas pengajian yang sesuai. Darul Insyirah juga meletakkan persaingan setanding dengan pusat penjagaan bukan Islam yang dilihat lebih eksklusif, bersih dan kondusif sehingga terdapat waris Islam yang sanggup menghantar warga emas ditempat penjagaan bukan Islam. Demikian usaha yang dijalankan di Darul Insyirah bagi membantu warga emas Islam memperoleh penjagaan yang terbaik dengan memberi peluang kepada waris meneruskan kelangsungan hidup tanpa rasa terbeban dengan komitmen dan tanggungjawab terhadap ibu bapa kerana tuntutan dan komitmen terhadap kerjaya dalam menampung keperluan diri dan keluarga (Siti Aishyah Sulaiman, 2018).

v) Sumbangan

Sumbangan tetap yang perlu diberikan oleh waris secara tetap sebanyak RM1,200 sebulan bagi yang sihat dan sebanyak RM2,000 sebulan bagi yang sakit terlantar (Siti Aishyah Sulaiman,2018). Sumbangan ini digunakan bagi kos operasi. Pihak Darul Insyirah juga, turut berinisiatif memohon sumbangan daripada pelbagai pihak seperti bank, *silent depositor*, program *fund rising* daripada majlis makan malam amal dan *hi-tea* untuk menampung kos-kos keperluan operasi di Darul Insyirah. Selain itu, Darul Insyirah juga dalam proses pembinaan kompleks khas yang mesra warga emas hasil daripada kutipan sumbangan orang ramai yang berniat untuk tujuan wakaf (Siti Aishyah Sulaiman, 2018).

vi) Dasar pengajian dan penjagaan

Dasar pengajian dan penjagaan adalah menawarkan kelas pengajian seperti kelas masyafahah al-quran, kelas bahasa arab, kelas talaqqi/tahsin/tilawah Al-Quran, kelas tasawwuf, kelas hadith (Darul Insyirah, 2019).

vii) Tempoh Pengajian

Tiada ketetapan tempoh bagi pengajian dan penjagaan di Darul Insyirah ia bergantung kepada warga emas, waris serta pertimbangan pihak pengurusan Darul Insyirah (Siti Aishyah Sulaiman, 2018).

viii) Aktiviti
Aktiviti yang dijalankan adalah solat berjemaah, talaqqi Al-Quran, aktiviti qiamulllail, senaman kesihatan dan pemeriksaan kesihatan.

ix) Kemudahan
Kemudahan pada peringkat awal mempunyai 2 cawangan bagi warga emas wanita sihat dan tidak sihat. Kini, pada tahun 2018 mempunyai 5 cawangan. 3 cawangan bagi warga emas wanita (dua cawangan sihat dan satu cawangan tidak sihat). Bagi warga emas lelaki mempunyai 2 cawangan (satu cawangan sihat dan satu cawangan tidak sihat). Anggaran bilangan keseluruhan penghuni seramai 50 orang bagi keseluruhan cawangan. Sehingga kini, Darul Insyirah masih menyewa kelima-lima bangunan untuk kemudahan dan perkhidmatan warga emas (Siti Aishyah Sulaiman, 2018).

ANALIS SUMBER PEMBIAYAAN DI DARUL ILMI DAN DARUL INSYIRAH

Analisis sumber pembiayaan yang digunapakai di Darul Ilmi dan Darul Insyirah antaranya ialah wakaf, wasiat, zakat, sedekah, nafkah, sedekah, pusaka dan hibah yang terdiri daripada mekanisme wajib dan sukarela.

i) Wakaf
Elemen wakaf di Darul Ilmi adalah bangunan/kediaman 2 unit banglo. Satu unit telah digunakan sebagai pusat pengajian warga emas serta dusun buah-buahan yang mempunyai keluasan tanah 1.7 ekar dengan niat wakaf khas sebagai pusat pengajian warga emas. Manakala elemen wakaf di Darul Insyirah pula ialah kompleks warga emas dalam proses pembangunan mesra warga emas. Selain itu, wakaf berbentuk tenaga kerja dan perkhidmatan kepada institusi juga terdapat di Darul Insyirah kerana institusi ini merupakan pusat pengajian dan penjagaan berasaskan *Non-Governmental Organization (NGO)* yang bukan bertujuan untuk keuntungan. Wakaf berbentuk perkhidmatan dan kepakaran dalam Enakmen Wakaf (Negeri Selangor)2015(Enakmen15) diiktiraf selaras dengan hukum syarak kerana perkhidmatan dan kepakaran yang bermanfaat diiktiraf sebagai harta dalam perundangan Islam (Siti Mashitoh Mahmood, 2017) dan Perbadanan Wakaf Selangor telah menawarkan konsep wakaf (Perbadanan Wakaf Selangor (PWS), 2019).

ii) Wasiat
Terdapat sebuah unit rumah banglo yang diwakafkan oleh pewakaf yang sama di Darul Ilmi yang masih didiami pewakaf dan telah diwasiatkan untuk diwakafkan sebagai wakaf khas bagi penubuhan pusat pengajian warga emas. Oleh itu, rumah banglo unit kedua ini akan terpakai apabila pewakaf meninggal iaitu menepati konsep wasiat dalam Islam. Manakala, di Darul Insyirah pula, tiada mekanisme wasiat yang digunakan.

iii) Zakat/Baitulmal

Elemen zakat di Darul Ilmi merupakan kos pembiayaan keseluruhan operasi di Darul Ilmi seperti kos tender kebersihan, pengawal keselamatan dan kakitangan yang bertugas di institusi tersebut yang diperolehi daripada MAIWP secara terus. Hal ini, memberi kemudahan kepada Darul Ilmi untuk pengurusan operasi di Darul Ilmi kerana kos-kos tersebut diberi oleh pihak MAIWP daripada dana zakat/ baitulmal. Darul Insyirah pula, mendapat sumbangan daripada pelbagai pihak yang berniat untuk berzakat. Jumlah yang diterima tidak konsisten. Hal ini memberi kesan kepada perancangan perbelanjaan kerana jumlah yang diterima tidak menentu.

iv) Sedekah

Elemen sedekah di Darul Ilmi tidak menjadi keperluan utama institusi. Jika terdapat sumbangan yang diniatkan sebagai sedekah akan digunakan secara terus sebagai makanan tambahan dan untuk kegunaan kerosakan kecil seperti penggantian lampu dan sebagainya. Bagi kerosakan besar, pengurusan Darul Ilmi akan membuat permohonan kos tersebut daripada MAIWP secara terus. Di Darul Insyirah pula, elemen sedekah merupakan dana yang diperlukan bagi menjalankan operasi di Darul Insyirah. Darul Insyirah memperolehi sedekah daripada pelbagai pihak atas inisiatif pihak pengurusan Darul Insyirah memohon sumbangan daripada pelbagai pihak melalui aktiviti makan malam amal dan hi-tea bagi tujuan amal. Selain itu, permohonan sumbangan juga dilakukan kepada pihak bank dan institusi lain bagi mendapat sumbangan tambahan.

v) Nafkah/Sedekah/Pusaka/Hibah

Darul Ilmi meletakkan yuran pengajian secara bulanan sebanyak RM500 dan Darul Insyirah meletakkan sumbangan tetap secara bulanan sebanyak RM1,200 bagi yang sihat dan RM2,000 bagi yang sakit terlantar. Sumber yang diperoleh daripada warga emas melalui nafkah yang diperolehi daripada warga emas sendiri seperti simpanan, pencen dan sebagainya. Bagi yang tidak mampu untuk membiayai nafkah diri (warga emas) ia diperoleh daripada anak atau waris. Warga Emas juga boleh memperolehi daripada harta pusaka tinggalan suami, anak-anak dan waris serta hibah daripada anak-anak kepada warga emas. Penyelidik tidak melakukan penyelidikan secara langsung terhadap warga emas berkaitan sumber pembiayaan yang diperolehi. Namun begitu, secara maklum yang berlaku dalam masyarakat di negara ini adalah perolehan sumber pembiayaan warga emas adalah melalui nafkah, sedekah, pusaka dan hibah daripada anak-anak dan ahli keluarga terdekat. Bagi keseluruhan analisis elemen pembiayaan yang digunapakai di Darul Ilmi dan Darul Insyirah secara jadual dapat dilihat jadual 2 menunjukkan sumber pembiayaan yang digunapakai di Darul Insyirah dan Darul Ilmi.

PERBINCANGAN

Darul Ilmi dan Darul Insyirah saling memberi manfaat kepada warga emas
Peranan Darul Ilmi dan Darul Insyirah saling memberi manfaat kepada warga emas. Walaupun begitu, Darul Ilmi hanya memberi perkhidmatan berbentuk pendidikan kepada warga emas dan bukan berkonsepkan penjagaan. Namun begitu, perkhidmatan yang ditawarkan oleh Darul Ilmi dapat memberi pendidikan yang luas kepada warga emas kerana setiap dua(2) tahun institusi ini akan membuat pengambilan baharu. Oleh itu, pengajian di Darul Ilmi dapat memberi manfaat kepada warga emas secara meluas dan warga emas yang berbeza setiap sesi pengajian. Darul Insyirah pula, memberi perkhidmatan kepada warga emas berbentuk pendidikan dan penjagaan iaitu menerima warga emas sihat, sakit dan uzur berserta konsep pengajian yang bersesuaian dengan tahap kesihatan warga emas agar warga emas sentiasa dijaga dan dibimbing untuk mencapai Husnul Khatimah sehingga pengakhiran hayatnya.

Amalan wakaf dalam kedua-dua institusi
Amalan wakaf dalam kalangan masyarakat perlu disemai agar pembangunan wakaf di negara ini terus subur. Amalan ini ditunjukkan oleh pewakaf, Tuan Haji Ir. Mohd Mazlan bin Md Ismail yang mewakafkan harta berbentuk harta tetap yang telah didaftarkan dengan MAIWP sebagai pemegang amanah wakaf. Begitu juga di Darul Insyirah, pengasasnya iaitu Puan Hajjah Asral Widad Binti Ahmad Asnawi dan kakitangan Darul Insyirah merupakan institusi yang berasaskan NGO dan tidak bertujuan untuk mendapatkan keuntungan dianggap oleh penyelidik sebagai wakaf berbentuk perkhidmatan dan kepakaran kerana wakaf tersebut diktiraf oleh syarak. Amalan wakaf dalam kedua-dua institusi ini memberi manfaat kepada warga emas secara langsung dan perlu dicontohi oleh masyarakat untuk berwakaf dalam pelbagai bentuk mengikut kemampuan.

Kelebihan mendaftarkan harta wakaf kepada Majlis Agama Islam Negeri (MAIN)
Harta yang diwakafkan oleh pewakaf dengan wakaf khas seperti Darul Ilmi yang bertujuan menjadikan Pusat Pengajian Warga emas didaftaran kepada pemegang amanah wakaf iaitu MAIWP agar harta tersebut dapat memberi manfaat berpanjangan kepada masyarakat dengan amanah oleh pemegang wakaf. Selain itu, pendaftaran wakaf di bawah MAIWP juga dapat diurus dengan baik terutamanya dari aspek kewangan seperti pengurusan di Darul Ilmi mendapat bantuan kewangan daripada MAIWP secara terus.

Kepentingan waris dalam penjagaan warga emas
Kedua-dua institusi ini menetapkan syarat penyertaan warga emas dalam institusi dengan merujuk kepada tujuan waris kerana kedua-dua institusi ini diwujudkan bagi tujuan memberi pendidikan dan penjagaan kepada warga emas dan bukan institusi untuk mengalihkan peranan waris kepada pihak institusi atau sebagai tempat “pembuangan warga emas”. Oleh itu, penetapan yuran dan sumbangan

tetap oleh kedua-dua institusi menunjukkan waris masih lagi mempunyai komitmen terhadap warga emas yang dihantar ke institusi ini. Selain itu, kedua-dua institusi ini juga mempunyai penetapan masa untuk pulang ke rumah anak-anak atau waris seminggu sekali sebagai peraturan di Darul Ilmi. Manakala, Darul Insyirah pula meletakkan syarat sebulan sekali warga emas perlu pulang ke rumah anak-anak atau waris. Oleh itu, hanya warga emas yang mempunyai waris dapat memasuki kedua-dua institusi ini. Demikian itu, waris memainkan peranan penting dalam membantu warga emas untuk menyertai pengajian dikedua-dua institusi ini.

Hikmah nafkah keatas anak-anak dan waris

Bagi warga emas yang tidak mampu, tanggungjawab nafkah kepada warga emas terletak dibawah tanggungjawab anak-anak dan waris yang berkemampuan. Bagi anak-anak dan waris yang menjalankan tanggungjawab ini keperluan warga emas dapat dijaga dan warga emas memperoleh hak seperti yang digariskan oleh syarak. Dalam masa yang sama, isu-isu pengabaikan warga emas tidak akan berlaku dalam kalangan masyarakat Islam jika anak-anak dan waris menjalankan tanggungjawab nafkah keatas warga emas.

Pensyariatan zakat

Bagi warga emas yang tidak mempunyai anak-anak dan waris, sumber pembiayaan warga emas adalah melalui pensyariat zakat yang perlu dibayar oleh masyarakat yang mempunyai harta dan menepati syarat untuk pengeluaran zakat dapat membantu warga emas yang termasuk dalam ketegori asnaf yang memerlukan bantuan melalui dana zakat dan baitulmal. Kemudian, pihak pemimpin akan melakukan pengagihkan harta kepada warga emas. Oleh itu, masyarakat dituntut mengeluarkan zakat agar agihan harta golongan kaya dapat berlaku kitaran dan dapat dimanfaatkan oleh golongan yang memerlukan.

KESIMPULAN

Secara kesimpulannya, sumber pembiayaan warga emas secara wajib dan sukarela saling melengkapi antara satu sama lain. Bagi mekanisme wajib, warga emas perlu mempunyai perancangan kewangan ketika muda agar dapat menampung sekurang-kurangnya keperluan nafkah (diri) dan zakat (fitrah) apabila tua. Selain itu, pusaka juga merupakan mekanisme wajib yang diterima oleh warga emas apabila berlaku kematian ke atas waris yang perlu memberi nafkah ke atas warga emas. Bagi warga emas yang tidak mampu, keperluan nafkah (diri) dan zakat (fitrah) warga emas terletak di bawah tanggung jawab anak-anak sama ada anak lelaki mahupun perempuan serta waris terdekat. Bagi warga emas yang tidak mempunyai anak, waris serta yang tidak berkemampuan. Maka, masyarakat dan pemimpin bertanggungjawab untuk memberi bantuan kepada warga emas melalui dana zakat dan baitulmal. Berdasarkan pengamalan di negara ini, peranan baitulmal telah dibahagikan di bawah bidang kuasa kerajaan negeri dan persekutuan. Oleh itu, tanggungjawab warga emas terletak di bawah tanggungjawab kerajaan negeri

dan kerjaan persekutuan. Dalam masa yang sama, masyarakat digalakan memberi sedekah, wakaf, wasiat dan hibah kepada warga emas.

Jadual

Jadual 1: Mekanisme perlindungan kewangan warga emas

Tanggungjawab	Mekanisme Wajib	Mekanisme Sukarela
Warga emas mampu	Nafkah, zakat, pusaka	Sedekah, wakaf, wasiat, hibah
Warga emas tidak mampu	Warga emas yang memerlukan bantuan daripada anak, kerabat, masyarakat, pemimpin	-
Anak	Nafkah, zakat, pusaka	Sedekah, wakaf, wasiat, hibah
Ahli keluarga/waris/ kaum kerabat	Nafkah, zakat, pusaka	Sedekah, wakaf, wasiat, hibah
Masyarakat yang bukan kerabat kepada warga emas	Zakat, baitulmal	Sedekah, wakaf, wasiat, hibah
Pemimpin negara/negeri	Zakat,baitulmal, pusaka	Sedekah, wakaf, wasiat, hibah

Penerangan: pada masa kini, pengalaman di negara kita peranan baitulmal telah dibahagikan kepada bidang kuasa dibawah kerajaan negeri dan kerajaan persekutuan.

Sumber: Analisis daripada pelbagai sumber

Jadual 2: Sumber pembiayaan yang di gunapakai di Darul Insyirah dan Darul Ilmi.

Sumber Pembiayaan		Darul Ilmi	Darul Insyirah
Wakaf	Pewakaf	-YBhg. Ir. Haji Mohd Mazlan bin Md Ismail	-Pengasas dan Kakitangan Darul Insyirah -Sumbangan orang ramai dan pihak-pihak tertentu yang berniat untuk wakaf
	Bentuk Wakaf	-Bangunan/kediaman (2 banglo), 1 unit sahaja yang menjadi pusat pengajian warga emas, dusun buah-buahan, keluasan tanah 1.7 ekar.	-Pengasas dan kakitangan memberi wakaf berbentuk perkhidmatan, tenaga kerja dan kepakaran. -Orang ramai memberi sumbangan untuk pembinaan Kompleks warga emas dalam proses pembinaan.
Wasiat	Wasiat	-Mewakafkan 1 unit rumah banglo yang diduduki sebagai wakaf khas setelah kematian.	-Tiada
	Bentuk Wasiat	-1 unit banglo	-Tiada
Zakat/ baitulmal	Sumber	-MAIWP	-Sumbangan orang ramai dan pihak-pihak tertentu yang berniat untuk zakat
	Kegunaan	-Kos operasi seperti bayaran kakitangan, pengawal keselamatan, tenaga pengajar, tender kebersihan, tender makanan, utiliti dan sebagainya	-Kos operasi untuk kelangsungan di Darul Insyirah seperti sewa bangunan, bayaran tenaga pengajar dan kakitangan, utiliti, makan, minum dan sebagainya.

Sedekah	Sumber	-Sumbangan penghuni diberi secara sukarela	-Sumbangan orang ramai dan pihak-pihak tertentu yang berniat untuk sedekah
	Kegunaan	-Tiada kegunaan khusus daripada dana sedekah hanya digunakan untuk jamuan dan menggantikan kerosakan lampu.	-Kos operasi untuk kelangsungan di Darul Insyirah seperti sewa bangunan, bayaran tenaga pengajar dan kakitangan, utiliti, makan, minum dan sebagainya.
Nafkah/ Pusaka/ Sedekah/ Hibah	Sumber	-Yuran yang ditetapkan secara bulanan -Pencen diri warga emas, Pusaka yang didapati secara warisan, sedekah dan hibah daripada anak dan waris.	-Sumbangan tetap secara bulanan oleh waris. -Pencen diri warga emas, Pusaka yang didapati secara warisan, sedekah dan hibah daripada anak dan waris.
	Kegunaan	-Kos makan, minum, utiliti penghuni dan sebagainya	-Kos operasi untuk kelangsungan di Darul Insyirah seperti sewa bangunan, bayaran tenaga pengajar dan kakitangan, utiliti, makan, minum dan sebagainya.

Sumber: Analisis maklumat daripada temu bual, laman sesawang dan risalah daripada Darul Ilmi dan Darul Insyirah

RUJUKAN

‘Abd Allāh Naṣiḥ ‘Ulwān. (1983). al-Takāful Ijtimā’ī . Beirūt: Dār al-Salam.

‘Abd Karīm Zaydān. (1193). *al-Mufaṣṣal fī Aḥkām al-Mar’ah*. Beirūt:Muassasah al-Risālah. Asiah Kamal dan Azizi Che Seman. (2017). *Pelaksanaan Wakaf di Majlis Agama Islam*. The Journal of Muslim Affairs (UMRAN), Vol.3, No.1.

Azlinawati Binti Zakaria. (2018, Okt 17). Pengetua Darul Ilmi. Temu bual. Kuala Lumpur Darul Ilmi. *Pengenalan*. Laman sesawang Laman Web Rasmi Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan, dicapai pada 3 Feb 2019. https://www.maiwp.gov.my/i/index.php/en/2017-05-17-03-13-06/darul-ilmi.

Darul Insyirah. *Latar Belakang*. Laman sesawang Pacuumah, dicapai pada 3 Feb 2019. http://pacuummah.com/latar-belakang-darul-insyirah/

Darul Insyirah. *Pengasas*. Laman sesawang Pacuumah, dicapai pada 3 Feb 2019. http://pacuummah.com/latar-belakang-darul-insyirah/.

Hailani Muji Tahir. (2007). *Institusi baitulmal dalam Pembangunan Negara*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP). *Darul Ilmi Pusat Pengajian Warga Emas. Risalah*. (t.t). Kuala Lumpur: Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP).

Mardhiah Abdullah Rahim. (2017) *Perlindungan Ekonomi dan Peruntukan Nafkah Warga Emas: Kajian Pelaksanaan di Wilayah Persekutuan, Kuala Lumpu*r. Kuala Lumpur: Disertasi Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Raḥim Al-Mubārakfūrī (2001), *Tuḥfat al-Aḥwādhī bi Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmidhī.* Beirūt: Dar al-Kutub al-Ilmiah.

Pusat Kecemerlangan Pendisikan Ummah (PACU), Profil Korporat Pusat Kecemerlangan Pendidikan Ummah (PACU) Memacu Kecemerlangan Pendidikan Ummah, *Risalah*. (t.t). (2015). Selangor: Pusat Kecemerlangan Pendidikan Ummah (PACU

Raihanah Azahari, et.al, (2018). The Philosophy of the Objective and Purpose of Islamic Law: Economic Protection of the Elderly, dalam *Ethics and Decision-Making for Sustaninable Business Practices*, ed. Ionica Oncicoiu, USA: IGI Global Disseminator og Knowledge.

Shams al-Dīn al-Sarkhasī. (1989). *Kitāb al-Mubsūṭ*. Beirūt: Dār al-Ma‘rifah.

Siti Aishyah Sulaiman. (2018, Okt 15). Pengurus Darul Insyirah, Temu bual. Selangor.

Wahbah Al-Zuḥailī. (1989). *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillahtuhu*. Damshiq: Dār al-Fikr.

Yūsuf Al-Qaraḍawī. (1977). *Mushkilah al-Faqr wa Kaifa ‘Ālijuhā al-Islām*. Kaherah: Maktabah Wahbah.

PERANAN INSTITUSI WAKAF DALAM MELESTARIKAN PENGURUSAN WARGA EMAS DI MALAYSIA

Abd Hamid bin Abd Murad[a*], Muhamad Firdaus Ab Rahman[a], Mustafa 'Afifi Ab Halim[a], Hussein 'Azeemi Abdullah Thaidi[a] dan Azman Ab Rahman[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[*]Penulis untuk dihubungi. Tel: 019-2731157; Emel: hamid@usim.edu.my

ABSTRAK

Populasi warga emas di dunia akan mencecah 2.1 billion menjelang tahun 2050. Jumlah penduduk warga emas di Malaysia pula dijangka mencecah hingga keangka 3.5 juta pada tahun 2020 dan 6.3 juta pada tahun 2040. Natijahnya, Malaysia telah diklasifikasikan sebagai negara warga tua pada tahun 2030. Masalah utama yang dihadapi oleh warga emas ialah keadaan kesihatan yang menurun, kekurang nutrisi, kekurangan tempat perlindungan, kemurungan, tahap produktiviti yang menurun dan kedudukan kewangan yang tidak stabil. Untuk menangani cabaran ini, Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat Malaysia (KPWKM) menerusi Jabatan Kebajikan Masyarakat (JKM) telah menyediakan Institusi Warga Emas yang dilengkapi dengan pelbagai fasilitis dan kemudahan, mewujudkan Unit Penyayang Warga Emas serta menyediakan bantuan kewangan kepada mereka yang berkelayakan. Persoalannya adakah hanya pihak kerajaan yang dipertanggungjawabkan ke atas penjagaan warga emas di Malaysia? Justeru, objektif kajian ini adalah untuk menilai peranan institusi wakaf dalam melestarikan pengurusan warga emas di Malaysia serta mencadangkan kaedah pelaksanaanya. Kaedah kualitatif dilakukan dengan menggunakan metodologi kepustakaan untuk mengumpul data. Manakala penganalisisan data menggunakan kaedah deskriptif dan komparatif. Hasil kajian menunjukkan tadbir urus dan perkongsian tanggungjawab di antara Institusi Wakaf dan pihak kerajaan dapat melestarikan pengurusan warga emas di Malaysia, khususnya dalam pembiayaan penjagaan mereka.

***Kata kunci**: warga emas, wakaf, pengurusan*

PENDAHULUAN

Warga emas ditakrifkan sebagai seseorang yang berumur 60 tahun dan ke atas (World Assembly on Ageing, 1982). Berdasarkan laporan Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu jumlah penduduk dunia yang mencecah umur 65 tahun dan ke atas semakin hari semakin meningkat. Keadaan ini adalah menjadi cabaran yang utama di abad ke-21 (United Nation, 2019). Manakala jumlah penduduk Malaysia yang akan mencapai umur 65 tahun akan mencecah tujuh peratus 7% menjelang tahun 2030. Menurut kajian yang dijalankan oleh Social Wellbeing Research Centre, Universiti Malaya (2019) jumlah penduduk Malaysia yang akan mencapai tahap warga emas ialah seramai 3.5 juta pada tahun 2030 dan 6.3 juta pada tahun 2040. Pertambahan jumlah penduduk warga emas menunjukkan pola yang meningkat. Jumlah penduduk warga emas adalah pada tahap 6.36% (2015), 7.9% (2020), 9.57% (2025), 11.53% (2030) dan 13.17% (2035) (Statistics, 2019). Antara cabaran yang bakal dihadapi oleh warga emas ialah keadaan kesihatan yang menurun, isu pemakanan, isu perlindungan dan keselamatan, kemurungan, keadaan mental yang kurang stabil dan isu kewangan.

Perbincangan mengenai aspek penjagaan warga emas telah mula dibincangkan diperingkat antarabangsa (World Economics Forum, 2019; Committee For Economic Development Australia, 2019; Hospital Insider, 2019). Namun kajian dari aspek pembiayaan penjagaan warga emas menerusi sumber pengurusan kekayaan Islam kurang dibahaskan. Oleh itu matlamat kertas kerja ini ialah untuk melihat sama ada pembiayaan penjagaan warga emas boleh dimantapkan dengan aplikasi institusi wakaf.

Wakaf ialah satu cara pengagihan harta yang diberikan kepada pihak tertentu dan untuk dimanfaatkan secara berterusan. Ianya merupakan mekanisma yang sangat berkesan dalam meningkat dan memartabatkan tahap ekonomi negara. Dalam era semasa, institusi wakaf mempunyai potensi yang besar dalam membangun ekonomi masyarakat. Oleh itu, kaedah pengumpulan harta wakaf merupakan satu pendekatan yang relevan dalam menyusun masyarakat dan seterusnya membangun kekuatan ekonomi. Peranan wakaf harus dimanfaatkan dalam pembangunan ummah dan ianya boleh direncanakan untuk memajukan sektor utama dalam kehidupan masyarakat misalnya pembangunan kerohanian dan kebajikan anak yatim, pembangunan pendidikan rendah, menengah dan tinggi, serta penjagaan kebajikan golongan warga emas.

Pelaksanaan wakaf dalam melestarikan pengurusan warga emas di Malaysia harus diperhebatkan perkembangannya dengan pengurusan dana yang berkesan, perundangan yang kukuh, urus tadbir yang baik serta mengenalpasti model pengurusan wakaf yang sesuai untuk diaplikasi. Dana warga emas juga perlu dibangunkan dalam penyediaan pembiayaan penjagaan warga emas, hal ini selaras dengan objektif wakaf iaitu membangunkan ekonomi umat Islam meliputi semua lapisan masyarakat termasuklah warga emas.

KONSEP WAKAF

Al-waqf sinonim dengan *al-habs* yang bermaksud penahanan, *al-man'* bererti larangan serta *al-tasbil*, iaitu menyalurkan pada jalan Allah. Jumhur fuqaha mendefinisikan wakaf sebagai suatu dedikasi harta dengan menahan harta tersebut daripada sebarang pemindahan pemilikan dan manfaatnya disalurkan bagi tujuan kebajikan bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Pensyariatan wakaf adalah selaras dengan firman Allah SWT di dalam surah Ali Imran 3:92:

Maksudnya: *"kamu tidak sekali-kali akan dapat mencapai (hakikat) kebajikan dan kebaktian (yang sempurna) sebelum kamu dermakan sebahagian dari apa yang kamu sayangi. dan sesuatu apa jua yang kamu dermakan maka sesungguhnya Allah mengetahuinya".*

Frasa "*sesuatu apa jua yang kamu dermakan*" di dalam ayat di atas membawa maksud segala bentuk kebaikan yang merujuk wakaf. Manakala, dalil hadis yang terkenal sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar perihal ayahandanya Sayidina Umar al-Khattab yang mewakafkan tanahnya yang terbaik di daerah Khaybar, seperti berikut:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ أَخْبَرَنَا سُلَيْمُ بْنُ أَخْضَرَ عَنْ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ أَصَابَ عُمَرُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ لَمْ أُصِبْ مَالًا قَطُّ هُوَ أَنْفَسُ عِنْدِي مِنْهُ فَمَا تَأْمُرُنِي بِهِ قَالَ إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا قَالَ فَتَصَدَّقَ بِهَا عُمَرُ أَنَّهُ لَا يُبَاعُ أَصْلُهَا وَلَا يُبْتَاعُ وَلَا يُورَثُ وَلَا يُوهَبُ قَالَ فَتَصَدَّقَ عُمَرُ فِي الْفُقَرَاءِ وَفِي الْقُرْبَى وَفِي الرِّقَابِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَالضَّيْفِ لَا جُنَاحَ عَلَى مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ أَوْ يُطْعِمَ صَدِيقًا غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيهِ

Maksudnya*: "Daripada Nafi` daripada Ibn `Umar beliau menyebut bagaimana 'Umar r.a. telah memperoleh tanah di bumi Khaibar. Beliau lalu bertanya kepada Rasulullah SAW: "Wahai Rasulullah, saya telah memperoleh tanah di bumi Khaibar yang nilainya tinggi dan tidak pernah saya peroleh yang lebih tinggi nilai daripadanya. Apakah yang tuan nak saya lakukannya? Rasulullah SAW bersabda: "Kalau kamu mahu, bekukan sumbernya dan bersedekah dengannya." Lalu Umar menyedekahkan tanah tersebut kepada fakir miskin, kaum keluarganya, untuk memerdekakan hamba, tetamu, dana orang musafir. Tanah tersebut tidak boleh dijual, dihibah atau dijadikan pusaka. Tetapi, ia boleh digunakan dengan cara yang munasabah oleh pihak yang menguruskannya. Contohnya, memakan harta tersebut tanpa menjadikannya sebagai sumber harta*"

(Al-Bukhari, 1993).

Hadis di atas menggariskan prinsip utama yang mendasari konsep wakaf, iaitu tidak boleh dijual, dihibah dan diwarisi. Pewakafan oleh Sayidina Umar berupa sebuah ladang bernama kurma di Khaybar yang turut menjana hasil pertanian merupakan suatu manifestasi berhubung pensyariatan wakaf (Muhamad Firdaus & Muhammad Amanullah, 2017ab).

PEMEGANG AMANAH DAN PENGURUS HARTA WAKAF DI MALAYSIA

Berdasarkan Enakmen Wakaf Negeri dan Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri masing-masing terdapat peruntukan yang menyatakan bahawa Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) adalah sebagai pemegang amanah tunggal (*sole trustee*) bagi semua harta wakaf, misalnya sepertimana yang termaktub di bawah seksyen 4 (1) (a) Enakmen Wakaf Terengganu 2016 memperuntukkan: "*Majlis hendaklah menjadi pemegang amanah tunggal bagi semua wakaf yang terletak di dalam Negeri Terengganu".*

Namun, MAIN diberikan kuasa untuk melantik pihak lain selain MAIN dan Perbadanan Wakaf Negeri bagi menguruskan harta wakaf sepertima yang termaktub di bawah seksyen 4 (1) (e) (f), Enakmen Wakaf Terengganu 2016 memperuntukkan:

> *(e) Majlis boleh melantik atau memberi izin kepada mana-mana pihak untuk mengurus, mentadbir dan memegang apa-apa mawquf bagi pihaknya;*
>
> *(f) Majlis boleh menubuhkan apa-apa skim wakaf atau meluluskan mana-mana institusi untuk menubuhkan apa apa skim berkaitan wakaf.*

Peruntukan di bawah seksyen yang sama juga menjelaskan bahawa mana-mana pihak yang mahu mentadbir atau menguruskan sesuatu wakaf sama ada wakaf am atau wakaf khas perlu memohon kebenaran terlebih dahulu daripada MAIN. Sebarang bentuk pengurusan wakaf yang tidak mendapatkan kebenaran merupakan suatu tindakan yang tidak sah dan bertentangan dengan undang-undang yang dikanunkan. Oleh yang demikian, dari sudut perundangan Islam, MAIN dianggap sebagai *nazir* yang berperanan memantau kesemua aktiviti dan pelaksanaan wakaf yang dibuat oleh mana-mana pihak di negeri masing-masing. Pihak yang mendapat kebenaran menguruskan wakaf di bawah kategori pengurus atau pentadbir wakaf dikenali sebagai *mutawalli.* Setiap individu atau organisasi yang hendak melaksanakan wakaf perlulah memenuhi beberapa keperluan, antaranya termasuklah mendapatkan kebenaran daripada MAIN sebelum suatu kutipan wakaf dilaksanakan (Muhamad Firdaus & Muhammad Amanullah, 2016a).

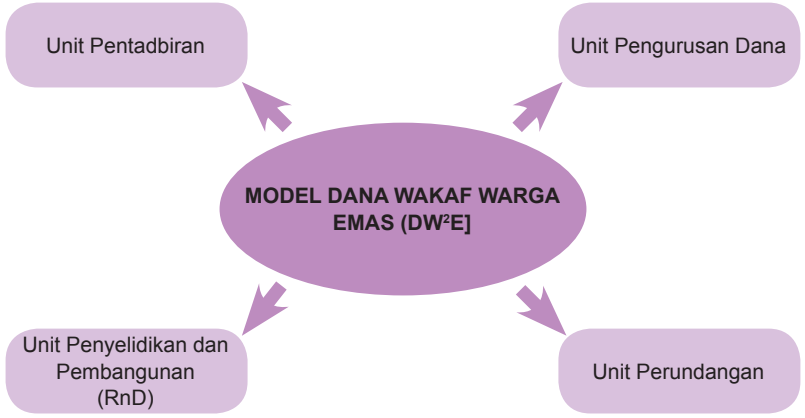
CADANGAN KAEDAH PEMBIAYAAN PENJAGAAN WARGA EMAS

Dalam penyediaan pembiayaan penjagaan warga emas, instrumen wakaf boleh diaplikasikan dalam bentuk mewujudkan Dana Wakaf Warga Emas (DW^2E) di setiap Institusi Warga Emas. DW^2E memainkan peranan dalam bentuk pembiayaan, menyediakan tempat perlindungan yang lengkap, serta mampu meningkatkan tahap produktiviti dan pendidikan warga emas. Cadangan pembiayaan penjagaan warga emas ini boleh dilaksanakan oleh Perbadanan Wakaf Negeri atau Organisasi Tidak Berasaskan Keuntungan (NGO).

Dana Wakaf Warga Emas

Dana Wakaf Warga Emas (DW^2E) boleh bangunkan oleh Institusi Wakaf Negeri atau oleh Institusi Warga Emas yang berdaftar, hal ini bertepatan dengan peruntukan perundangan wakaf. Bagi memastikan dana ini diurus dengan baik, empat unit utama perlu diperkasa; (1) Unit Pentadbiran, (2) Unit Perundangan, (3) Unit Pengurusan Dana, dan (4) Unit Penyelidikan dan Pembangunan RnD, seperti gambar rajah di bawah:

Rajah 1: Model Dana Wakaf Warga Emas



Berdasarkan rajah di atas menunjukkan 4 unit utama dalam memastikan model pengurusan model dana warga emas dapat dilaksanakan dengan jayanya. Peranan unit-unit tersebut seperti berikut:

i. Unit Pentadbiran: Bahagian pengurusan pentadbiran bertanggungjawab mengendalikan setiap aspek pengurusan pentadbiran pejabat, menguruskan hal ehwal berkaitan kakitangan dan warga emas termasuklah urusan perjawatan serta memastikan keperluan warga emas terjamin.
ii. Unit Perundangan: Unit ini memastikan setiap tindakan yang diambil bertepatan dengan peruntukan undang-undang. Unit ini juga berperanan memastikan setiap dasar dan polisi yang ditetapkan oleh Kementerian

Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat Malaysia (KPWKM) dan Jabatan Kebajikan Masyarakat (JKM) dikemaskini.

iii. Unit Pengurusan Dana: Unit ini berperanan menjalankan perkhidmatan khususnya dalam pungutan dana dan hasil serta perbelanjaan tahunan untuk kebajikan warga emas. Menyediakan laporan kewangan mengemaskini rekod-rekod penerimaan dan pengeluaran dana.

iv. Unit Penyelidikan dan Pembangunan (RnD): Unit penyelidikan berperanan menjalankan penyelidikan dari semasa ke semasa bagi memastikan kelansungan kewujudan rumah warga emas. Manakala unit pembangunan berperanan meningkatkan tahap produktiviti dan pendidikan warga emas.

Sumber Dana Wakaf Warga Emas

Mekanisme wakaf boleh dianggap sebagai instrumen pembiayaan penjagaan warga emas. Terdapat beberapa jenis wakaf dan kaedah pelaksanaannya mampu menambah sumber dana pembiayaan penjagaan warga emas. Sumber dana wakaf tidak dihadkan dalam bentuk kewangan sahaja, malah perkhidmatan serta kepakaran juga dianggap sebagai sumber untuk penjagaan warga emas, seperti berikut:

i. Wakaf Am:

Wakaf am iaitu apa-apa harta wakaf (*mawquf*) yang diwujudkan bagi tujuan kebajikan umum menurut Hukum Syarak, sepertimana yang termaktub di bawah seksyen 12 (a), Enakmen Wakaf Selangor 2015 dan seksyen 14 (b) Enakmen Wakaf Terengganu 2016.

Realiti di Malaysia, kebanyakan pewakaf memfokuskan kepada wakaf am berbanding jenis-jenis wakaf yang lain. Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) dan Perbadanan Wakaf Negeri hanya akan membangunkan sesuatu tanah wakaf berdasarkan kepada keperluan semasa masyarakat disesuatu lokaliti. Oleh itu, pengagihan kepada Institusi Warga Emas secara teorikalnya agak tipis, justeru disarankan kepada pengurusan Institusi Warga Emas supaya berurusan terus dengan pihak autoriti wakaf negeri agar permohonan pembiayaan dipertimbangkan.

ii. Wakaf Khas:

Wakaf Khas ertinya apa-apa harta wakaf yang diwujudkan bagi suatu tujuan yang khusus menurut Hukum Syarak, sepertimana yang termaktub di bawah seksyen 12 (b) Enakmen Wakaf Selangor 2015 dan seksyen 14 (b) Enakmen Wakaf Terengganu 2016.

Wakaf khas perlu dipromosi di negeri-negeri agar ianya dapat dimanfaatkan oleh warga emas. Misalnya apabila pewakaf mewakafkan sebidang tanah atau sebuah rumah untuk dijadikan sebagai Pusat Penjagaan Warga Emas, maka pihak *nazir* bertanggungjawab membina serta membangunkan pusat tersebut, hal ini bertepatan dengan sekysen 29, Enakmen Wakaf Terengganu 2016, memperuntukkan:

> *"Seseorang waqif (pewakaf) atau Jawatankuasa dengan persetujuan waqif itu, boleh menetapkan apa-apa syarat khusus kepada mawquf 'alaih (penerima wakaf) sebelum mawquf 'alaih itu menjadi berhak kepada manfaat, faedah atau kepentingan mawquf itu".*

Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP), melaporkan telah menerima wakaf khas yang terdiri daripada dua bidang hartanah seluas 1.7183 ekar yang terletak di atasnya sebuah banglo dua tingkat dan kebun buah-buahan. Hartanah ini terletak di Sungai Penchala, Kuala Lumpur dan ia diwakafkan kepada MAIWP sebagai Pusat Pengajian Warga Emas yang dikenali sebagai Darul Ilmi. Pusat pengajian itu membolehkan warga emas mendalami ilmu agama secara kaedah pengajian pondok moden. Malah, ia juga turut menyediakan tempat tinggal untuk warga emas sepanjang tempoh pengajian mereka (Utusan Malaysia, 2019) .

iii. Wakaf Tunai:
Wakaf tunai ertinya apa-apa sumbangan wang tunai, nilaian emas atau yang seumpama dengannya daripada mana-mana orang bagi apa-apa maksud wakaf. Wakah tunai telah dilaksanakan dikebanyakan negeri di Malaysia, misalnya sepertimana yang diperuntukkan di bawah seksyen 25 Enakmen Wakaf Terengganu 2016 dan bertepatan dengan Keputusan Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Selangor kali ke-5 pada 17 Oktober 2017 (Muhamad Firdaus & Muhammad Amanullah, 2017c).

Rumah Warga Emas di Yayasan al-Jenderami yang pertama dibina pada tahun 1995 hasil wakaf tunai sebanyak RM10,000 oleh Puan Esah bt Siden. Tujuan Rumah Warga Emas ditubuhkan adalah untuk menyediakan tempat tinggal yang selesa dan kondusif bagi orang warga emas menuntut ilmu fardhu ain di samping beramal dengan ilmu yang telah dipelajari. Rumah Warga Emas ini tidak ubah seperti sebuah asrama tetapi lebih eksklusif kerana hanya menempatkan dua hingga empat penghuni bagi setiap rumah. Mungkin ia di antara rumah warga emas pertama yang didirikan secara professional dan teratur untuk golongan wanita tua mempelajari ilmu agama (Yayasan al-Jenderami, 2019).

Disarankan pihak pengurusan Pusat Penjagaan Warga Emas berhubung terus dengan pihak Majlis Agama Islam Negeri, memohon agar dibenarkan membuka satu Tabung Wakaf Tunai untuk menampung pembelanjaan serta penyelenggaraan pusat tersebut.

iv. Wakaf Muaqqat:
Wakaf bertempoh (*muaqqat*) adalah wakaf yang ditetapkan tempoh manfaatnya dan selepas tamat tempoh tersebut ia dikembalikan semula kepada pewakaf. Pelaksanaan wakaf bertempoh telah diharuskan pelaksanaannya di negeri Johor, Terengganu dan Wilayah persekutuan, sepertimana yang diperuntukkan di bawah seksyen seksyen 17 Kaedah-Kaedah Wakaf Johor 1983, seksyen 2 Akta

Pentadbiran Undang-Undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1993, dan seksyen 18 (1) Enakmen Wakaf Terengganu 2016.

Kaedah pelaksanaan wakaf bertempoh telah diperuntukkan ini bawah Seksyen 17, Kaedah-kaedah wakaf Johor 1983:

> *"Wakaf masjid dan wakaf kerana masjid adalah muabbad dan wakaf lain daripada masjid dan kerana masjid dan wakaf yang lain daripada wakaf ahli harus muabbad dan harus "muaqqat" dan sekiranya diitlakkan maka wakaf itu menjadi muabbad ataupun wakaf ahli adalah muaqqat yang "tidak lebih masanya dari 60 tahun" dari tarikh mati wakif atau dua keturunan tidak termasuk wakif".*

Justeru, dicadangkan agar pihak pengurusan Pusat Penjagaan Warga Emas mewar-warkan kepada masyarakat agar mereka mampu berwakaf walaupun dalam tempoh tertentu sahaja, misalnya mewakafkan pengangkutan dalam tempoh tertentu untuk kegunaan warga emas. Produk wakaf bertempoh ini dapat diaplikasi dalam pelbagai jenis wakaf di Malaysia, misalnya; wakaf am bertempoh, wakaf khas bertempoh, wakaf zurri bertempoh ,dan wakaf kepakaran bertempoh (Muhamad Firdaus & Muhammad Amanullah, 2017d).

v. Wakaf Perkhidmatan dan Kepakaran:
Wakaf Perkhidmatan dan Kepakaran adalah wakaf tenaga yang dibenarkan dalan hukum syarak, sepertimana yang diperuntukkan di bawah seksyen 2 (c), Enakmen Wakaf Terengganu 2016, Enakmen Wakaf Selangor 2015, dan Enakmen Wakaf Negeri Sembilan 2005.

Wakaf jenis ini berperanan memberikan kepakaran secara percuma, misalnya pakar perubatan mewakafkan kepakaran dan perkhidmatan serta masa bagi menjaga kesihatan dan nutrisi warga emas tanpa sebarang bayaran. Begitu juga, para sukarelawan mewakafkan masa mereka menguruskan warga emas, memberikan pendidikan serta menjalankan aktiviti-aktiviti yang mampu meningkatkan tahap produktiviti mereka (Muhamad Firdaus & Muhammad Amanullah, 2016b).

Disarankan pihak pengurusan Pusat Penjagaan Warga Emas mempromosikan wakaf perkhidmatan ini agar kebajikan kesihatan warga emas dalam keadaaan sejahtera dari segi fizikal, mental dan sosial. Hal ini selari dengan Dasar Kesihatan Warga Emas Negara.

KESIMPULAN

Potensi wakaf dalam membangunkan penjagaan warga emas tidak dapat disangkal, sekiranya diuruskan oleh organisasi yang profesional dan mengamalkan budaya kerja Islam. Setiap institusi dan individu yang mengurus wakaf perlu mengamalkan kod etika khas dalam pengurusan wakaf untuk mencapai kecemerlangan sebagaimana institusi terdahulu adalah amat wajar diberi perhatian.

Selain itu, sesebuah institusi perlu bekerjasama dalam mempromosi Dana Wakaf Warga Emas (DW2E) di dalam negara. Promosi bukan sahaja tanggungjawab institusi yang melaksanakan wakaf, akan tetapi ia juga merupakan tanggungjawab pihak yang bekerjasama dengan institusi tersebut khususnya Rumah Warga Emas bagi memastikan objektif wakaf tercapai sekaligus melestarikan pengurusan warga emas di Malaysia. Sehubungan itu, wakaf warga emas perlu memiliki governan yang teratur dan sistematik bagi memastikan sistem pengurusannya dapat dilaksanakan dengan lebih berkesan dan teratur berlandaskan kehendak dan keperluan Syarak.

RUJUKAN

Al-Quran

_____. (1982). *World Assembly on Aging*. Vienna, Austria.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (1993). *Sahih al-Bukhari*. Damascus, Syria: Dar Ibnu Kathir, Hadis No. 2537.

Muhamad Firdaus Ab Rahman & Muhammad Amanullah. (2016a). Ta`bid al-Waqf wa Ta`qituhu fi Wilayat Mukhtarah fi Malaysia. *Studia Islamika Journal*, Vol 23, No 3, pp 561-596.

Muhamad Firdaus Ab Rahman & Muhammad Amanullah. (2016b). The Implementation of Temporary Endowment in Kuwait. *Al-Jamiah: Journal of Islamic Studies*, Vol 54, No 2, pp 477-503.

Muhamad Firdaus Ab Rahman & Muhammad Amanullah. (2017a). The Nature of Temporary Waqf, Its Ruling and Public Interest. *Global Journal at-Thaqafah*, Vol 7, Issue 2, pp 175-187.

Muhamad Firdaus Ab Rahman & Muhammad Amanullah. (2017b). Temporary Endowment:

A Juristic Ta`sili Study. *Ulum Islamiyyah,* Vol 21, Issue 2, pp 121-139.

Muhamad Firdaus Ab Rahman & Muhammad Amanullah. (2017c). Implementation of Temporary Waqf: A Comparative Study Between Kuwait and Malaysia. *Jurnal Fiqh*, Vol 14, pp 75-98.

Muhamad Firdaus Ab Rahman & Muhammad Amanullah. (2017d). Challenges and Problems Facing the Application of Temporary Waqf in Selected States of Malaysia: New Issues and their Guiding Rules. *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, Vol 30, Issue 3, pp 291- 314.

Laman sesawang Yayasan al-Jenderami, dicapai 26 Februari 2019, http://www.aljenderami.com.my/v31/index.php?option=com_content&view=article&id=53:warga-emas&catid=56&Itemid=53, 26/2/2019.

Laman sesawang Utusan, dicapai 26 Februari 2019, http://www.utusan.com.my/mega/agama/manfaatkan-harta-wakaf-1.204506

Laman sesawang United Nation, dicapai 1 Mac 2019, http://www.un.org/en/sections/issues-depth/ageing/.

Laman sesawang World Economics Forum, dicapai 1 Mac 2019, https://www.weforum.org/agenda/2016/09/5-ways-to-prepare-for-tomorrows-ageing-population/

Laman sesawang Committee For Economic Development Australia, dicapai 1 Mac 2019, https://www.ceda.com.au/Research-and-policy/All-CEDA-research/Research-catalogue/Australia-s-ageing-population-how-are-we preparing

Laman sesawang Hospital Insider, dicapai 1 Mac 2019, https://govinsider.asia/connected-gov/how-will-singapores-healthcare-prepare-for-an-ageing-population/

Laman sesawang Statistics, dicapai 1 Mac 2019, https://www.statista.com/statistics/713529/malaysia-aging-population/

Laman sesawang Social Wellbeing Research Centre, dicapai 1 Mac 2019, https://fep.um.edu.my/research/research-centre/social-security-research-centre

PEMBIAYAAN MIKRO ISLAM DAN KESANNYA TERHADAP PENGUPAYAAN GOLONGAN WARGA EMAS

Hussein `Azeemi Abdullah Thaidi[a*], Azman Ab Rahman[a] dan Muhamad Firdaus Ab Rahman[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[*]Penulis untuk dihubungi. Emel: hussein@usim.edu.my

ABSTRAK

Pembiayaan mikro Islam adalah skim kemudahan kredit yang berasaskan kontrak muamalat Islam dengan fokus populasi miskin dan luar bandar sebagai target pelanggan. Ia bertujuan untuk membantu mereka keluar dari garis kemiskinan melalui cara melibatkan diri secara aktif dalam aktiviti perniagaan. Disamping kemudahan kredit, skim pembiayaan mikro turut dipakejkan bersama dengan kursus serta perkhidmatan sokongan berkaitan keusahawanan. Inisiatif ini menyebabkan skim jenis ini menjadi pilihan populasi miskin luar bandar khususnya warga emas yang menjalankan perniagaan kecil-kecilan. Walau bagaimanapun, sistem pembiayaan mikro sering dikaitkan dengan beberapa masalah antaranya isu penindasan. Ini kerana institusi ini mengenakan caj kadar keuntungan yang tinggi (sekitar 10%-13%) terhadap pelanggan mereka. Justeru, kajian ini dilakukan bertujuan untuk melihat sejauh mana keberkesanan pembiayaan mikro Islam dalam menyumbang kepada pengupayaan populasi miskin dan luar bandar, khususnya golongan warga emas. Kajian yang mengaplikasikan kaedah kuantitatif ini memilih Amanah Ikhtiar Malaysia (AIM) sebagai kes studi. Pelanggan AIM yang terdiri dari warga emas telah turut serta sebagai responden dalam kajian ini. Hasil kajian mendapati bahawa secara umumnya responden bersetuju bahawa institusi pembiayaan mikro Islam memberi kesan yang positif dalam membantu perniagaan sekaligus memperbaiki mutu kehidupan mereka. Hasil kajian turut menunjukkan wujudnya beberapa isu yang perlu diberikan perhatian sewajarnya. Kajian ini diharap mampu menyumbang ke arah peningkatan kualiti penawaran pembiayaan mikro Islam kepada warga emas secara khususnya dan menjadi rujukan pihak yang terlibat dalam inisiatif pembangunan populasi miskin dan luar bandar secara umumnya.

***Kata kunci**: pembiayaan mikro Islam, pengupayaan, warga emas*

PENDAHULUAN

Mengikut unjuran jabatan Perangkaan Malaysia, negara ini dijangka menjadi negara tua menjelang 2030 apabila sekitar 15% penduduk terdiri daripada warga emas dan bilangan ini dijangka akan terus meningkat (Marzo et al. 2018; Yusoff et al. 2018). Dalam masa yang sama, permasalahan sosio-ekonomi dan kemiskinan dalam kalangan warga emas masih signifikan dan memerlukan banyak penambahbaikan (Martin et. al. 2015; Masud dan Zainalaludin 2018; Ramely et. al. 2018). Misi pembasmian kemiskinan merupakan antara agenda penting dalam inisiatif pembangunan ummah. Ini dapat dilihat melalui beberapa hadith yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik:

> *Seorang lelaki miskin dari kaum Ansar telah datang kepada Nabi Muhammad SAW meminta-minta daripada baginda. Nabi Muhammad SAW berkata: Apakah barang yang engkau ada di rumah? Lelaki itu berkata: Sehelai selimut yang kami gunakan (untuk tidur dan sebuah kendi yang kami gunakan untuk minum. Nabi Muhammad SAW berkata: Bawakan semuanya kepadaku. Lalu baginda lelongkan barang-barang tersebut. Hasilnya sebanyak dua dirham diserahkan kepada lelaki tersebut. Baginda berkata: Gunakan satu dirham untuk keperluan makanan keluargamu, satu dirham lagi untuk membeli kapak dan bawa ia kepadaku. Lelaki tersebut mengikut perintah Nabi Muhammad SAW dan baginda berkata: keluarlah dan kumpullah kayu api. Jangan bertemuku selepas lima belas hari. Lelaki tersebut menurut perintah nabi dan dia datang semula bersama sepuluh dirham (hasil jualan kayu api). Nabi Muhammad SAW berkata: Ini lebih baik daripada engkau datang di Hari Kiamat dengan muka bertanda sebagai pengemis. Mengemis itu adalah untuk mereka yang benar-benar miskin yang terbeban dengan hutang atau beban diyat.*
>
> (Ibn Majah 2007)

Melalui hadith ini, beberapa strategi pembasmian kemiskinan boleh disimpulkan. Pertamanya, keperluan kepada rangkuman kewangan atau *financial inclusion*. Ia merujuk kepada pemberian akses pembiayaan kepada semua lapisan masyarakat tanpa mengira status (Yoshino dan Morgan 2018). Rangkuman kewangan juga merupakan antara mekanisme terpenting dalam agenda pembasmian kemiskinan (World Bank 2015). Keduanya, antara kaedah berkesan dalam pembasmian kemiskinan dan pemerkasaan populasi luar bandar ialah melalui aktiviti perniagaan. Ketiganya, populasi miskin perlulah dibimbing sebaiknya tentang bagaimana untuk menguruskan wang bagi perusahaan yang boleh membawa keuntungan. Aspek ini perlu juga diteliti oleh pusat zakat kerana kerapkali asnaf fakir dan miskin menggunakan duit zakat untuk tujuan yang tidak produktif (Oran 2009; Urif et. al. 2018). Natijahnya, pembasmian kemiskinan melalui dana zakat tidak dapat berlaku secara efektif. Keempatnya, disamping bimbingan pengurusan, perlunya untuk menasihati golongan miskin secara konsisten tentang kepentingan berdikari dan keburukan meminta-minta.

Strategi-strategi seumpama inilah yang giat diusahakan dalam perlaksanaan pembiayaan mikro Islam. Menurut teorinya, pembiayaan mikro Islam bertujuan untuk mengupayakan populasi miskin melalui penawaran akses kewangan untuk tujuan perniagaan. Penawaran produk pembiayaan mikro distruktur berasaskan kontrak-kontrak muamalat Islam dan dipakejkan sekali dengan perkhidmatan sokongan berkaitan keusahawanan. Mutakhir ini, produk pembiayaan mikro bukan sahaja ditawarkan kepada populasi miskin luar bandar, tetapi turut meliputi miskin bandar. Inisiatif ini memberi gambaran bahawa sistem kewangan Islam bukan lagi bersifat eksklusif. Dengan perkataan lain, kontrak kewangan Islam bukan sahaja diaplikasikan di sektor kewangan komersil (perbankan Islam, takaful dan sukuk) bagi memenuhi permintaan masyarakat kelas menengah dan atasan, tetapi turut mampu dinikmati oleh masyarakat bawahan.

Walau bagaimanapun, data empirikal menunjukkan beberapa kecenderungan dan pendekatan institusi pembiayaan mikro Islam amat merisaukan. Contohnya, wujud kecenderungan dalam institusi ini untuk beralih dari motif pembasmian kemiskinan kepada motif keuntungan. Ini berikutan ia mula meminggirkan pelanggan miskin dan memilih mereka yang berpotensi membawa keuntungan (E. Ahmed dan Ammar 2015; H. Ahmed 2002). Motif keuntungan ini juga boleh dilihat melalui trend sebahagian besar institusi pembiayaan mikro mengenakan kadar caj pembiayaan (pinjaman) yang tinggi (sekitar 10% hingga 15%) melebihi kadar yang dikenakan oleh bank komersil (A. A. Khan et. al. 2017; M. T. Mohammad et. al. 2018; Niklis et. al. 2019). Kadar caj yang tinggi ini dibimbangi menjadi punca merencatkan usaha untuk pelanggan keluar dari lingkaran kemiskinan (Usman dan Tasmin 2016). Salah satu pendekatan institusi pembiayaan mikro Islam yang perlu disemak semula ialah mereka mengutamakan pelanggan wanita. Misalnya di AIM, 99% pelanggan adalah wanita. Ia dilakukan atas alasan wanita lebih berdisiplin dalam membayar balik pembiayaan. Pendekatan ini boleh menyebabkan duit yang diterima oleh pelanggan wanita (selalunya isteri) digunakan pada aktiviti yang tidak produktif. Ini kerana dalam banyak keadaan, pihak suami yang mempunyai kawalan penuh ke atas penggunaan duit pembiayaan (Garikipati 2013; Pitt, Khandker, dan Cartwright 2006). Ada beberapa kes di mana kekerasan wanita dan rumahtangga berlaku kerana isteri dipaksa memohon pembiayaan dan membuat pembayaran balik (Burke et al. 2015; Hulme dan Maitrot 2014; Murshid 2018).

Justeru, kajian ini dilakukan bertujuan untuk melihat sejauh mana keberkesanan pembiayaan mikro Islam dalam menyumbang kepada pengupayaan populasi miskin dan luar bandar, khususnya golongan warga emas. Kaedah kuantitaif melalui soal selidik digunakan bagi mencapai objektif kajian. Kajian ini dapat dibahagikan kepada empat segmen utama yang dimulakan dengan pengenalan umum terhadap pembiayaan mikro Islam. Kemudian diikuti oleh tinjauan terhadap hubungjalin antara kemiskinan dan populasi warga emas. Berikutnya, metodologi kajian diterangkan di mana kaedah persampelan, pengumpulan data dan analisis data dibincangkan secara lebih terperinci. Hasil kajian dan diskusi juga dipersembahkan untuk melihat pandangan warga emas tentang sejauh mana perhidmatan dan

produk pembiayaan mikro Islam mampu menambahbaik perusahaan dan kualiti hidup mereka. Di akhirnya, beberapa dapatan dan analisis utama kajian ini akan disimpulkan.

PENGENALAN PEMBIAYAAN MIKRO ISLAM

Pembiayaan mikro ialah satu idea pembasmian kemiskinan melalui pemberian kredit, pinjaman atau pembiayaan bagi tujuan aktiviti keusahawanan. Idea ini diaplikasikan secara tersusun dan sistematik oleh Prof. Muhammad Yunus melalui penubuhan Grameen Bank di Bangladesh pada tahun 1983. Grameen Bank (institusi pembiayaan mikro kategori konvensional) dikatakan sebagai insitusi pembiayaan mikro yang pertama ditubuhkan (Desai 2014; Westover 2010). Ia menumpukan kepada pemberian pinjaman berskala kecil kepada populasi miskin dan luar bandar untuk bergiat aktif dalam aktiviti perniagaan kecil-kecilan. Natijahnya, Grameen Bank telah merekod banyak kejayaan dalam agenda pembasmian kemiskinan dan pemerkasaan populasi luar bandar. Melalui rekod ini juga, pada tahun 2006, Prof. Muhammad Yunus dan Grameen Bank telah dianugerahkan Nobel Peace Prize.

Rekod dan pencapaian ini dikatakan telah menjadi insprisasi untuk melaksanakan pembiayaan mikro yang berasaskan konsep Islam (Hassan, Kayed, dan Oseni 2013). Walau bagaimanapun, menurut sorotan sejarahnya, sektor kewangan Islam telah lebih awal melaksanakan pendekatan pembiayaan mikro berasaskan kontrak Islam sejak tahun 1963 melalui penubuhan Mit Ghamr Savings Bank (MGSB). Terdapat sedikit kekeliruan dalam literatur-literatur berkaitan perbankan Islam yang menganggap MGSB sebagai bank Islam yang pertama padahal intipati atau *substance*nya adalah sebuah institusi pembiayaan mikro. MGSB membawa beberapa misi utama pembiayaan mikro antaranya:

i. Mempromosi rangkuman kewangan dengan cara pemberian pinjaman atau pembiayaan berskala kecil
ii. Memberi akses kredit kepada populasi miskin dan luar bandar untuk bergiat aktif dalam keuasahawanan
iii. Memberi bimbingan kepada mereka dari aspek pengurusan kewangan dan perniagaan
iv. Penggunakan kaedah kolateral sosial sebagai ganti kaedah kolateral aset yang biasa diamalkan dalam sistem kewangan komersil

Secara konsepsualnya, pembiayaan mikro Islam bertujuan untuk memperkasakan golongan miskin dan luar bandar melalui pembangunan produk berasaskan kontrak-kontrak muamalat Islam. *Murabahah*, *tawarruq*, *bay' al-'inah* dan *al-rahnu* antara kontrak muamalat Islam yang menjadi tumpuan dalam aplikasi pembiayaan mikro. Melalui kontrak ini, pembiayaan (selalunya pinjaman duit) berskala kecil akan diberikan kepada pelanggan untuk dijadikan modal bagi menceburi perniagaan baharu atau mengembangkan peniagaan sedia ada. Terdapat beberapa perbezaan antara pembiayaan mikro Islam dan konvensional.

Jadual 1: Perbezaan antara pembiayaan mikro Islam dan konvensional

	PM Konvensional	PM Islam
Sumber kewangan	Deposit pelanggan, sumber luar	Deposit pelanggan, sumber luar, wakaf, zakat dan baitulmal
Pendekatan pembiayaan	Pinjaman berasaskan faedah	Pinjaman berasaskan kontrak Islam yang pelbagai.
Target pelanggan	Populasi miskin sederhana	Populasi miskin (termasuk miskin tegar)
Keuntamaan pelangaan	Mengutamakan pelanggan wanita	Mengutamakan pemohon secara berpasangan (suami isteri)
Solusi bagi kes kemungkiran (default)	Tekanan berkumpulan (peer pressure)	Tekanan berkumpulan, sokongan suami/isteri dan etika Islam
Program pembangunan sosial	Berasaskan sekular	Berasaskan nilai keagamaan

(H. Ahmed 2002; Rahman 2007)

Sehingga kini, pembiayaan mikro Islam merupakan antara segmen penting dalam pembangunan ekonomi negara khususnya perusahaan mikro. Menurut Perbadanan Perusahaan Kecil dan Sederhana Malaysia (PKS), sehingga tahun 2017, sebanyak 693,670 perusahaan mikro direkodkan di mana sebahagian besar daripadanya mendapat kemudahan pembiayaan daripada institusi pembiayaan mikro Islam (PKS 2018). Rekod ini juga bermakna bahawa industri perusahaan mikro telah mendominasi industri kecil dan sederhana sebanyak 76.5%. Walaupun prospek dan jangkauan pembiayaan mikro Islam kelihatan besar, kajian mengenainya agak terhad. Kebanyakan literatur kewangan Islam lebih membincangkan tentang isu-isu berkaitan sektor komersil khususnya perbankan, takaful dan pasaran modal.

KEMISKINAN DAN POPULASI WARGA EMAS

Walaupun inisiatif pembasmian kemiskinan di Malaysia secara umumnya dilihat positif, permasalahan kemiskinan dalam kalangan populasi warga emas masih perlu diteliti secara komprehensif (Azahari et al. 2018; J. Masud dan Hamid 2017). Beberapa kajian menunjukkan bahawa wujud hubungjalin yang rapat antara golongan warga emas dan isu kemiskinan atas beberapa faktor antaranya, golongan pada usia ini agak ketinggalan dari sudut peluang pekerjaan. Tidak dinafikan wujud usaha dalam kalangan mereka untuk mencari pendapatan tetapi peluang perkerjaan yang ada selalunya lebih bersifat berpendapatan rendah dan tidak tetap. Misalnya, mengambil upah menolong keluarga, mengutip sisa kitar semula dan seumpamanya (Abdelhak, Sulaiman, dan Mohd 2012). Hal ini berlaku berikutan faktor umur lanjut yang menjadi kekangan kepada upaya fizikal dan kesihatan untuk terus berkerja. Situasi ini membimbangkan kerana tidak seiring dengan trend kos sara hidup yang semakin meningkat. Menurut Mohd et. al (2016), kemiskinan dalam kalangan warga emas juga didapati lebih konsisten berbanding golongan peringkat umur yang lain di mana golongan yang lebih muda lebih mudah

mencari pendapatan sekaligus keluar dari garis kemiskinan. Situasi bertambah buruk apabila kebanyakan populasi warga emas menetap di kawasan luar bandar yang mana keadaan ini membataskan akses untuk meningkatkan pendapatan seperti akses kewangan dan akses peluang pekerjaan. Ini ditambah pula dengan sikap populasi luar bandar yang dilihat lebih tegas terhadap penawaran produk kewangan konvensional dan hanya menerima produk berasaskan konsep Islam (Karim, Tarazi, dan Reille 2008).

Kewujudan Institusi pembiayaan mikro Islam memberi harapan kepada golongan ini kerana ia menawarkan akses produk kewangan Islam untuk mereka mendapatkan modal perniagaan. Dengan cara ini, perniagaan yang dijalankan dijangka mampu meningkatkan pendapatan sekaligus menyelesaikan jurang kemiskinan. Walau bagaimanapun, masih wujud ketidakjelasan tentang sejauh mana secara realitinya pembiayaan mikro Islam mampu menyumbang ke arah pengupayaan warga emas.

METODOLOGI

Kajian kuantitatif ini menggunakan kaedah edaran soal selidik sebagai strategi utama untuk mengumpul data kerana kaedah ini mampu mengoptimumkan ketepatan data (Sukamolson 2007). Teknik Likert-scale digunakan kerana ia lebih fleksibel dan memudahkan pentafsiran data (Beglar dan Nemoto 2014). Isu sejauh mana pembiayaan mikro menyumbang ke arah pengupayaan sosio-ekonomi warga emas menjadi fokus utama soal selidik ini. Ini kerana faktor keupayaan sosio-ekonomi adalah faktor utama yang mempengaruhi aspek lain seperti kesihatan, pendidikan, sosial, kekeluargaan dan sebagainya. Untuk mencapai tujuan ini, soalan-soalan distruktur berpandukan kaedah *adopt* dan *adapt* ke atas literatur-literatur utama dalam bidang ini termasuklah Ali dan Hasan (2014), Aziz dan Noh (2014), Dusuki dan Bouheraoua (2011) dan Kasri dan Ahmed (2015).

Kajian ini memilih Amanah Ikhtiar Malaysia sebagai kes studi kerana ia merupakan institusi pembiayaan mikro Islam paling utama di Malaysia dan antara paling berpengalaman di peringkat global (Kazemian et al. 2016). Bagi tujuan persampelan, kaedah persampelan bertujuan (*purposive sampling*) digunakan dengan memilih pihak yang benar-benar berinfomasi sebagai responden. Oleh itu, pelanggan AIM yang mempunyai pengalaman selama lebih 10 tahun dipilih di mana seramai 107 orang telah bersetuju untuk turut serta dalam kajian ini. Kajian yang dilakukan di semenanjung Malaysia ini melibatkan 4 negeri iaitu Selangor, Perak, Negeri Sembilan dan Kedah. Sebelum pengumpulan data sebenar dilakukan, kajian rintis dilakukan bagi mendapat gambaran awal tentang kesesuaian soal selidik. Bagi tujuan analisis, perisian IBM SPSS V.24 digunakan di mana kaedah analisis diskriptif menjadi teknik utama dalam analisis data. Kaedah ini mempunyai beberapa kelebihan antaranya lebih bersifat *straight-forward*, lebih mudah difahami dan ditafsir (Sekaran dan Bougie 2016).

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Jadual 1: Latar belakang demografi

Jantina	Lelaki	0	**Kaum**	Melayu	105
	Perempuan	107		India	1
Umur	≥ 60 tahun[1]	107		Lain-lain	1
Status perkahwinan	Bujang	8	**Agama**	Islam	105
	Berkahwin	72		Hindu	1
	Cerai/balu	27		Lain-lain	1
Pendidikan	≤ Sekolah rendah	6	**Perusahaan**	Pertanian	20
	Sekolah rendah	21		Penternakan	4
	Sekolah menengah	58		Perkhidmatan	13
	Sijil/diploma	17		Makanan	32
	Sarjana muda/ ke atas	5		Kraf tangan	4
				Perniagaan runcit	34
				Lain-lain	9

Merujuk kepada Jadual 1, semua responden adalah wanita. Ini kerana AIM melakukan duplikasi ke atas model Grameen Bank yang mengutamakan pelanggan wanita. Ia dilakukan atas faktor sifat semulajadi mereka yang lebih berdisiplin dan patuh kepada prosedur dan peraturan. Dapatan ini kelihatan berlainan dengan apa yang disarankan oleh beberapa literatur bahawa aplikasi pembiayaan mikro Islam harus berbeza dengan konvensional dengan cara meminimakan diskriminasi jantina dan berorientasikan keluarga bukannya wanita (Abdullah, Amin, dan Ab Rahman 2017; Obaidullah 2008). Merujuk kepada status perkahwinan, majoriti pelanggan (72 orang) adalah berkahwin. Ini boleh menunjukkan bahawa kebanyakan warga emas yang melanggan pembiayaan mikro Islam menjalankan berniagaan keluarga.

Daripada aspek pendidikan pula, majoriti responden (79 orang) berjaya menamatkan sekolah rendah dan sekolah menengah. Pencapaian ini penting untuk mengurangkan masalah buta huruf kerana isu ini antara faktor seseorang sukar untuk keluar dari garis kemiskinan (Sidek 2010). Menariknya, 5 orang warga emas direkodkan memiliki sarjana muda (atau yang lebih tinggi). Ini menunjukkan bahawa memiliki sijil pengajian tinggi belum menjamin sesorang untuk keluar dari garis kemiskinan. Walau bagaimanapun, jumlahnya adalah sedikit memandangkan mereka yang berpendidikan tinggi lebih berpeluang mendapat pekerjaaan dan pembiayaan yang besar.

Merujuk kepada aspek etnik dan agama, seramai 98% responden pelanggan adalah melayu Islam. Ini kelihatan berlainan dengan apa yang didakwa oleh AIM bahawa ia menawarkan perkhidmatan kepada semua populasi miskin tanpa mengira bangsa

1 Kajian ini menggunapakai definisi yang diberikan oleh Jabatan Kebajikan Masyarakat (t.t.) yang merujuk kepada ‘ the World Assembly of Ageing 1982’ bahawa warga emas adalah mereka yang berumur 60 tahun ke atas.

dan agama (Thaidi 2018). Namun, jurang kaum dan agama ini boleh diperjelaskan atas beberapa faktor. Pertamanya, beberapa pelanggan bukan melayu enggan untuk menyerati kajian ini atas faktor kekangan bahasa. Keduanya, ini menunjukkan bahawa masih ramai populasi Melayu - khususnya warga emas - yang berada di bawah garis kemiskinan. Ini juga selari dengan apa yang diperakukan oleh Jabatan Perangkaan Malaysia (2014).

Jenis perusahaan pula menunjukkan bahawa industri perniagaan runcit adalah yang paling menjadi pilihan warga emas. Ini diikuti dengan industri makanan, pertanian dan perkhidmatan. Walau bagaimanapun, perusahaan jenis kraftangan dan perkhidmatan adalah yang paling kurang mendapat sambutan dalam kalangan warga emas mungkin atas faktor kekangan tenaga kerja.

Jadual 2: Kesan pembiayaan mikro Islam terhadap pengupayaan warga emas

Penyataan	Sgt. tak setuju	Tak setuju	Neutral	Setuju	Sgt. setuju	Purata
Aktiviti bisnes semakin baik	-	2	5	66	34	4.23
Duit untuk keperluan bisnes	1	2	9	61	34	4.17
Pendapatan bulanan meningkat	1	-	13	67	26	4.09
Caj keuntungan pembiayaan tak tinggi	19	34	30	22	2	2.57
Penyataan	**Sgt. tak setuju**	**Tak setuju**	**Neutral**	**Setuju**	**Sgt. setuju**	**Purata**
Caj keuntungan tak membebankan	1	9	19	60	18	3.79
Proses pembayaran balik tak membebankan	2	7	11	65	22	3.92
AIM bantu saya keluar dari kemiskinan	-	4	12	64	27	4.06

Melalui Jadual 2, didapati bahawa kesan pembiayaan mikro Islam yang ditawarkan AIM terhadap penambahbaikan aktiviti perniagaan pelanggan mendapat skor purata paling tinggi (4.23). Penambahbaikan ini termasuklah kemampuan untuk mengekalkan perniagaan sedia ada, mengembangkan perniagaan dan menceburi peluang perniagaan baru. Pencapaian ini dijangka hasil daripada kursus dan program sokongan keusahawanan yang dianjurkan oleh AIM. Terdapat dua jenis program sokongan iaitu yang bersifat umum dan khusus. Pogram bersifat umum ditawarkan kepada semua pelanggan seperti kursus pengurusan lejar, perakaunan asas dan pengurusan perniagaan. Program bersifat khusus ditawarkan mengikut bidang perusahaan pelanggan seperti kursus pertanian, memasak, menjahit, pengurusan taska dan sebagainya.

Penambahbaikan aktiviti perniagaan pelanggan turut menjangkakan kesan positif dari sudut pemilikan kecairan tunai bagi keperluan perniagaan. Ini seperti yang ditunjukkan dalam jadual di atas dengan skor purata kedua tertinggi (4.17). Natijahnya, majoriti pelanggan warga emas turut brsetuju bahawa pendapatan mereka berjaya ditingkatkan melalui langganan terhadap produk AIM. Walau

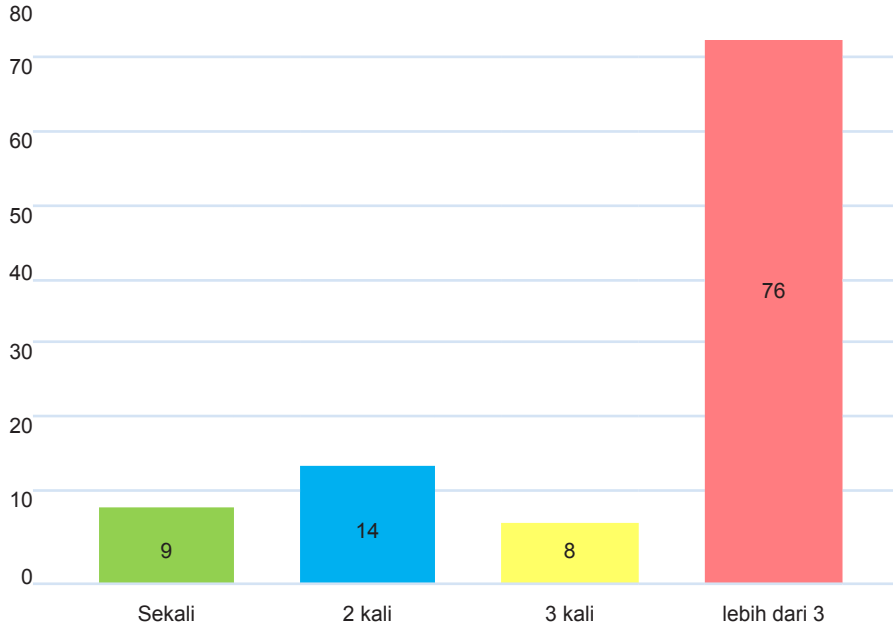
bagaimanapun, terdapat seorang pelanggan yang tidak bersetuju dan 13 orang yang ragu-ragu tentang kesan produk AIM terhadap peningkatan pendapatan mereka. Walaupun jumlah ini tidak mewakili majoriti, namun ia perlu diteliti sebaiknya.

Penyataan bahawa AIM mengenakan kadar caj pembiayaan yang tidak tinggi mendapat skor paling rendah (2.57). Minoriti pelanggan bersetuju dengan penyataan ini manakala seramai 49.5% pelanggan (53 orang) menganggap caj yang dikenakan adalah tinggi dan seramai 30 orang mengambil pendirian neutral. Kadar caj tinggi terhadap pelanggan miskin ini merupakan isu yang berlarutan sekian lama yang perlu disantuni sebaiknya. Caj keuntungan yang dikenakan AIM adalah sebanyak 10% iaitu kadar yang lebih tinggi daripada apa yang dikenakan oleh bank komersil. Ia dikenakan atas alasan institusi pembiayaan mikro terlibat dengan kerja-kerja lapangan yang memerlukan perbelanjaan besar.

Beberapa kajian membuat kesimpulan bahawa caj yang tinggi ini membebankan pelanggan (Adams dan Vogel 2016; Hulme 2000). Walau bagaimanapun, penelitian lanjut menunjukkan sebaliknya di mana majoriti responden (78 orang) bersetuju bahawa walaupun kadar yang tinggi dikenakan, ia tidak membebankan. Hal ini kerana pendekatan pembiayaan mikro yang menggunakan sistem pinjaman berkumpulan boleh membantu pelanggan khususnya dari aspek pengurusan proses pembayaran balik pembiayaan. Melalui sistem ini, pelanggan akan membuat pembayaran balik secara mingguan dengan jumlah yang sedikit sekaligus meringankan rasa beban. Sistem ini juga menawarkan pendekatan sokongan sosial (*peer support*) di mana ahli kumpulan akan saling membantu untuk membuat pembayaran balik. Seperti yang dijangkakan, majoriti responden (87 orang) bersetuju bahawa proses pembayaran balik pinjaman tidak membebankan. Ini menunjukkan kejayaan sistem pinjaman berkumpulan apabila lebih 99% pelanggan AIM berjaya membuat pembayaran balik pembiayaan. Rekod ini juga mengatasi pencapaian pembayaran balik oleh institusi perbankan (Kamaluddin et al. 2015; Revindo dan Gan 2017).

Kepuasan pelanggan terhadap perkhidmatan dan produk AIM juga dapat disokong melalui data seperti dalam Rajah 1 yang menunjukkan majoriti responden (76 orang) membuat pembiayaan daripada AIM melebihi 3 kali. Dalam masa yang sama, data ini turut menimbulkan persoalan adakah institusi pembiayaan mikro Islam menggalakkan populasi miskin untuk berhutang. Situasi ini menimbulkan kebimbangan kerana dikhuatiri akan menjerumus golongan miskin dalam kitaran keberhutangan atau *cycle of debt* yang merupakan faktor merencatkan usaha pembasmian kemiskinan (Puthenpeedikayil 2018).

Rajah 1: Kekerapan responden warga emas mendapatkan pembiayaan dari AIM



Kesan daripada pengupayaan perniagaan dan pendapatan warga emas dijangka turut mampu menyumbang ke arah pengupayaan aspek-aspek lain seperti penjagaan kesihatan, pemilikan aset dan sebagainya. Perincian lanjut seperti di jadual berikut:

Jadual 3: Kesan pembiayaan mikro Islam terhadap pengupayaan aspek lain

Penyataan	Sgt. tak setuju	Tak setuju	Neutral	Setuju	Sgt. setuju	Purata
Akses kepada makanan menyihatkan	-	1	1	58	47	4.41
Mampu ke klinik swasta	1	4	19	50	33	4.03
Mampu mendapat tempat tinggal yang baik	-	2	3	51	51	4.41
Mampu mendapat pakaian yang baik	-	2	3	63	39	4.30
Peluang memiliki premis (rumah, kedai dsb.)	2	11	12	58	24	3.85
Peluang memiliki peralatan perniagaan (mesin, kenderaan dsb.)	2	10	23	51	21	3.74
Kemampuan membeli keperluan isi rumah	1	3	17	58	28	4.02
Secara umumnya, saya berpuashati dengan produk/perkhidmatan AIM	1	-	10	45	51	4.35

Jadual 3 menunjukkan bahawa langganan terhadap pembiayaan mikro Islam memberi kesan positif terhadap tiga keperluan asas yang utama iaitu makanan, pakaian dan tempat tinggal. Ketiga-tiganya mendapat skor purata tertinggi iaitu

masing-masing sebanyak 4.41, 4.41 dan 4.30 di mana amat sedikit responden yang menyatakan tidak setuju. Aspek lain yang turut penting bagi warga emas ialah aspek penjagaan kesihatan. Justeru, usia lingkungan ini memerlukan akses yang baik kepada hospital atau klinik. Oleh kerana fasiliti bagi hospital/klinik awam di kawasan pendalaman agak terhad, akses kepada perkhidmatan perubatan swasta adalah penting. Dapatan kajian ini menunjukkan bahawa majoriti responden bersetuju kemampuan untuk pergi ke klinik swasta bertambah baik dengan skor purata sederhana tinggi 4.03. Walau bagaimanapun, 5 orang responden tidak bersetuju dan 19 masih ragu-ragu tentang kesan pembiayaan mikro Islam dalam aspek ini.

Dari sudut pemilikan aset, dapatan menunjukkan bahawa peluang memiliki premis dan perkakas perniagaan mendapat skor yang agak sederhana iaitu masing-masing sebanyak 3.85 dan 3.74. Sekitar 12 responden tidak bersetuju dengan pandangan ini manakala 12 hingga 23 orang ragu-ragu tentang keberkesanan pembiayaan mikro Islam dalam aspek ini. Ini mungkin kerana pemilikan aset bukanlah fokus AIM dan bukan juga perkara yang menjadi keutamaan dalam kalangan warga emas. Menariknya, secara keseluruhan, sekitar 90% (89 orang) responden menunjukkan rasa puas hati dengan perkhidmatan dan produk yang ditawarkan oleh AIM.

PENUTUP

Pembiayaan mikro Islam adalah antara pilihan utama bagi populasi miskin warga emas untuk mendapatkan akses kewangan bagi tujuan perniagaan. Sungguhpun amalan pembiayaan mikro dikatakan mempunyai beberapa masalah, data kajian lapangan ini mendapati bahawa pembiayaan mikro Islam mempunyai kesan yang baik terhadap pengupayaan pelanggan warga emas. Ini dapat dilihat daripada penambahbaikan dari aspek aktiviti perniagaan dan pendapatan mereka. Dua faktor utama yang memainkan peranan dalam pencapaian ini ialah program dan kursus sokongan berkaitan perniagaan serta pendekatan sistem pembiayaan secara berkumpulan. Pengupayaan dari aspek perniagaan dan pendapatan turut secara lansung menyumbang kepada penambahbaikan tiga keperluan asas iaitu makanan, pakaian dan tempat tinggal disamping turut memberi kesan positif secara tidak lansung terhadap aspek penjagaan kesihatan dan pemilikan aset. Walau bagaimanapun, terdapat beberapa isu yang perlu ditekuni sebaiknya khususnya masalah kadar keuntungan yang tinggi dan masalah kitaran keberhutangan dalam kalangan warga emas. Permasalahan ini berpunca dari faktor sumber kewangan di mana institusi pembiayaan mikro Islam berhajatkan kepada belanja yang besar untuk menjalankan kerja-kerja lapangan. Secara teorinya, perkara ini boleh diselesaikan melalui integrasi antara pembiayaan mikro Islam dan zakat atau wakaf. Namun, ia memerlukan penyelidikan lanjutan bagi membangunkan kerangka kerja yang holistik lagi praktikal. Akhirnya, diharapkan kajian ini dapat menjadi rujukan khususnya bagi pengamal industri kewangan Islam dan mampu memberikan pencerahan serta buah fikiran bagi mereka yang terlibat dengan sektor kebajikan warga emas.

RUJUKAN

Abdelhak, Senadjki, Jamalludin Sulaiman, and Saidatulakmal Mohd. 2012. "Poverty among Rural Communities in Kelantan and Terengganu: The Role of Institutions, Farmers' Risk Management and Coping Strategies." *Journal of Applied Sciences* 12(2): 125–35.

Abdullah, Md Faruk, Md Ruhul Amin, and Asmak Ab Rahman. 2017. "Is There Any Difference between Islamic and Conventional Microfinance? Evidence from Bangladesh." *International Journal of Business and Society* 18(S1): 97–112.

Adams, Dale W, and Robert C. Vogel. 2016. "Microfinance Dreams." *Enterprise Development and Microfinance* 27(2): 142–54.

Ahmed, Elsadig Musa, and Anwar Ammar. 2015. "Islamic Microfinance in Sudanese Perspective." *Journal of Business & Financial Affairs* 04(03): 2–6.

Ahmed, Habib. 2002. "Financing Microenterprises: An Analytical Study of Islamic Microfinance Institutions." *Islamic Economic Studies* 9(2): 27–64.

Ali, Salman Syed, and Hamid Hasan. 2014. *Towards a Maqasid Al-Shariah Based Development Index*. Jeddah.

Azahari, Raihanah, Asmak Ab Rahman, Raihanah Abdullah, and Mardhiah A. Rahim. 2018. "The Philosophy of the Objective and Purpose of Islamic Law: Economic Protection of the Elderly." In *Ethics and Decision-Making for Sustainable Business Practices*, ed. Ionica Oncioiu. Harshey, PA: IGI Global, 239–57.

Aziz, Muhammad Ridhwan Abdul, and Mohd Shahid Mohd Noh. 2014. "The Role of Five Major Shari'ah Legal Maxims (Al-Qawaid Al-Kubra) in the Establishment of Maqasid Al-Shari'ah in Islamic Financial Products: A Discussion on Some Cases." *European Journal of Business and Management.* 6(10): 63–70.

Beglar, David, and Tomoko Nemoto. 2014. "Developing Likert-Scale Questionnaires." In *JALT2013 Conference Proceedings*, eds. N. Soda and A. Krause. Kobe, 1–8.

Burke, Jessica et al. 2015. "Intimate Partner Violence and Borrower Group Dynamics among Microfinance Borrowers in Peru." *Injury Prevention* 21: A10–11.

Desai, Murli. 2014. *The Paradigm of International Social Development: Ideologies,*

Development Systems and Policy Approaches. New York: Routledge.

Dusuki, Asyraf Wajdi, and Said Bouheraoua. 2011. "The Framework of Maqasid Al-Shari'ah and Its Implication for Islamic Finance." *Islam and Civilisation Renewal* 2(2): 316–36.

Garikipati, Supriya. 2013. "Microcredit and Women's Empowerment: Have We Been Looking at the Wrong Indicators?" *Oxford Development Studies* 41(sup1): S53–75.

Hassan, M. Kabir, Rasem N. Kayed, and Umar A. Oseni. 2013. *Introduction to Islamic Banking & Finance: Principles and Practice*. Essex: Pearson Education Ltd.

Hulme, David. 2000. “Is Microdebt Good for Poor People? A Note on the Dark Side of Microfinance.” *Small Enterprise Development* 11(1): 26–28.

Hulme, David, and Mathilde Maitrot. 2014. “Has Microfinance Lost Its Moral Compass?” *Economic and Political Weekly* XLIX(48): 77–86.

Jabatan Kebajikan Masyarakat. “Definisi Warga Emas.” http://www.jkm.gov.my/jkm/index.php?r=portal/left&id=VEpUUXV3THFURkZETmxWNjZpQ1BXdz09 (February 22, 2019).

Jabatan Perangkaan Malaysia. 2014. “Household Income and Basic Amenities SurveyReports.”https://newss.statistics.gov.my/newss-portalx/ep/epFreeDownload ContentSearch.seam?cid=20113. (February 2, 2018).

Kamaluddin, Amrizah, Nabawiyyah Abdul Hadi, Md. Mahmudul Alam, and Mohamed Azam Mohamed Adil. 2015. “Social Collateral Model for Islamic Microfinance.” *Journal of Developing Areas* 49(5): 353–64.

Karim, Nimrah, Michael Tarazi, and Xavier Reille. 2008. 49 CGAP Focus Note 49 *Islamic Microfinance: An Emerging Market Niche*. Washington D.C.

Kasri, Rahmatina, and Habib Ahmed. 2015. “Assessing Socio-Economic Development Based on Maqāṣid Al-Sharīʿah Principles: Normative Frameworks, Methods and Implementation in Indonesia.” *Islamic Economic Studies* 23(1, May): 73–100.

Kazemian, Soheil, Rashidah Abdul Rahman, Zuraidah Mohd Sanusi, and Abideen Adewale Adeyemi. 2016. “Role of Market Orientation in Sustainable Performance: The Case of a Leading Microfinance Provider.” *Humanomics* 32(3): 352–75.

Khan, Ajaz Ahmed, Bridget Kustin, and Khalid Khan. 2017. “Islamic Financing Principles and Their Application to Microfinance.” In *Islamic Microfinance: Shari’ah Compliant and Sustainable?*, eds. Malcolm Harper and Ajaz Ahmed Khan. Warwickshire: Practical Action Publishing, 1–14.

Majah, Muhammad Ibn. 2007. *Sunan Ibn Majah*. eds. Hafiq Abu Zubair `Ali Za’i, Nasiruddin Al-Khattab, and Abu Khaliyl. London: Maktaba Darul Salam.

Martin, Claudia, Diego Rodríguez-Pinzón, and Bethany Brown. 2015. *Human Rights of Older People: Universal and Regional Legal Perspectives*. London: Springer.

Marzo, Roy Rillera et al. 2018. “Caring for Quality of Life Among Elderly in Bandar Maharani, Muar, Johor, Malaysia.” *Academic Journal of Life Sciences* 4(4): 18–26.

Masud, J., and T. A. Hamid. 2017. “Economic Hardship Among Elderly and Its Consequences Toward Cognitive Status.” *Archives of Business Research* 5(8): 123–36.

Masud, Jariah, and Zumilah Zainalaludin. 2018. “Gender And Poverty Among Elderly In Malaysia.” *Archives of Business Research* 6(12): 242–51.

Mohammad, Mohammad Tahir, David Martin, and Sabariah Eni. 2018. “Affordability of Islamic Microfinance.” *Journal of Technology Management and Business* 5(3): 43–53.

Mohd, Saidatulakmal, Abdelhak Senadjki, and Norma Mansor. 2016. "Trend of Poverty among Elderly: Evidence from Household Income Surveys." *Journal of Poverty*.

Murshid, Nadine Shaanta. 2018. "Microfinance Participation and Women's Empowerment: Evidence from a Nationally Representative Sample of Women in Bangladesh." *Journal of Social Service Research* 44(3): 375–90.

Niklis, Dimitrios, George Baourakis, and Constantin Zopounidis. 2019. "Microfinancial Sector Assessment and Development." In *Integrated Community-Managed Development*, eds. L. Jan Slikkerveer, George Baourakis, and Kurniawan Saefullah. Cham, Switzeland: Springer, 153–80.

Obaidullah, Mohammed. 2008. *Introduction to Islamic Microfinance*. India: International Institute of Islamic Business and Finance.

Oran, Ahmad Farras. 2009. "Zakat Funds and Wealth Creation." *Review of Islamic Economics* 13(1): 143–53.

Perbadanan Perusahaan Kecil dan Sederhana Malaysia. 2018. *Laporan Tahunan PKS 2017/18*. Kuala Lumpur.

Pitt, Mark M., Shahidur R. Khandker, and Jeniffer Cartwright. 2006. "Empowering Women with Micro Finance: Evidence from Bangladesh." *Economic Development and Cultural Change* 54(4): 791–831.

Puthenpeedikayil, Sajid Hudawi. 2018. "Role of Islamic Microfinance in the Inclusive Growth: Acase Study of Family Bank in the Kingdom of Bahrain." *Islamic Insight* 1(1): 38–70.

Rahman, Abdul Rahim Abdul. 2007. "Islamic Microfinance: A Missing Component in Islamic Banking." *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 2: 38–53.

Ramely, Aslinda, Yarina Ahmad, and Nor Hafizah Mohamed Harith. 2018. "Social Inclusion of Malaysian Elderly in Labour Market: The Enthusiasm Culture to Be Productive or Just Desperate For Money?" *International Journal for Studies on Children, Women, Elderly and Disabled* 5(Oct.): 35–46.

Revindo, Mohamad D., and Christoper Gan. 2017. "Microfinance Institutions in Malaysia." In *Microfinance in Asia*, eds. Christoper Gan and Gilbert V Nartea. Singapore: World Scientific.

Sekaran, Uma, and Roger Bougie. 2016. *Research Methods for Business: A Skill-Building Approach*. 7th ed. West Sussex: John Wiley & Sons.

Sidek, Harison Mohd. 2010. 72 "An Analysis of the EFL Secondary Reading Curriculum in Malaysia: Approaches to Reading and Preparation for Higher Education." University of Pittsburgh.

Sukamolson, Suphat. 2007. *Fundamentals of Quantitative Research*. Bangkok.

Thaidi, Hussein 'Azeemi Abdullah. 2018. "How Can Maqāṣid Al-Sharīʿah Contribute to the Development of Islamic Microfinance ? A Study of the Theory and Its Application in Practice by Amanah Ikhtiar Malaysia." University of Aberdeen.

Urif, Usman Zainuddin, Titiek Herwanti, and Moh Huzaini. 2018. "Perilaku Mustahiq Dalam Memanfaatkan Dana Zakat Perspektif Ekonomi Islam." *Jurnal Ekonomi dan Perbankan syariah* 5(1): 84–108.

Usman, Abubakar Sadiq, and Rosmaini Tasmin. 2016. "The Role of Islamic Micro-Finance in Enhancing Human Development in Muslim Countries." *Journal of Islamic Finance* 5(1): 53–62.

Westover, Jonathan H. 2010. "The Impact of Microfinance Programmes on Poverty Reduction." *Spanda Journal* 1(2): 25–28.

World Bank. 2015. 1 Statewide Agricultural Land Use Baseline 2015 *The Little Data Book in Financial Inclusion*. Washington: The World Bank.

Yoshino, Naoyuki, and Peter J. Morgan. 2018. "Financial Inclusion, Financial Stability and Income Inequality: Introduction." *The Singapore Economic Review* 63(1): 1–7.

Yusoff, Norhidayah Mohd et al. 2018. "Conceptualization of Senior Living Community in Malaysia." *Advanced Science Letters* 24(1): 375–377 (3).

PERANAN INSTITUSI ZAKAT DAN MODEL PENGURUSAN KEBAJIKAN WARGA EMAS BERASASKAN MAQASID SYARIAH: TINJAUAN AWAL DI SELANGOR

Azman Ab Rahman[a*], Hussein `Azeemi Abdullah Thaidi[a] dan Muhamad Firdaus Ab Rahman[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[*]Penulis untuk dihubungi. Emel: azman@usim.edu.my

ABSTRAK

Zakat merupakan rukun Islam ketiga yang berperanan dalam membantu pembangunan dan kebajikan umat Islam. Pelbagai isu yang timbul dewasa ini melibatkan golongan kanak-kanak, belia dan warga emas yang perlu diberi perhatian. Warga emas khususnya perlu dilihat dalam semua aspek agar kebajikan dan penjagaannya sentiasa terjamin. Data menunjukkan bahawa terdapat warga emas tidak mempunyai tempat tinggal, warga emas terbiar, warga emas gelandangan dan sebagainya yang memerlukan kepada satu usaha dan sinergi oleh semua pihak bagi membantu golongan ini. Islam telah menetapkan bahawa zakat hanya diberikan kepada lapan golongan asnaf yang ditetapkan dalam al-Quran. Justeru, objektif kajian ini untuk membincangkan peranan institusi zakat dalam membantu kebajikan dan penjagaan golongan warga emas. Kajian juga akan menilai kelayakan golongan warga emas menerima zakat dalam konteks asnaf termasuk kaedah pemberian zakat kepada golongan ini sekiranya mereka layak. Kajian berbentuk kualitatif ini menggunakan pendekatan kaedah dokumentasi dan temu bual. Hasil kajian mendapati bahawa zakat berperanan dalam membantu golongan warga emas khususnya dalam konteks kebajikan dan penjagaan demi menjaga maqasid Syariah. Warga emas juga layak menerima zakat di bawah asnaf fakir atau miskin berdasarkan syarat-syarat yang ditetapkan. Kajian mencadangkan satu Model Pengurusan Kebajikan Warga Emas Berasaskan Maqasid Syariah yang boleh diaplikasikan oleh institusi-institusi zakat atau agensi-agensi berkaitan. Diharapkan kajian ini dapat dijadikan panduan dan rujukan kepada pihak tertentu dalam menetapkan dasar atau perancangan dalam memastikan warga emas 2030 bersifat holistik, dinamik dan bermakna.

Kata kunci: *zakat, kebajikan, warga emas*

PENDAHULUAN

Sejarah telah membuktikan bahawa zakat telah berperanan dalam membantu umat Islam dalam semua aspek khususnya peningkatan taraf hidup, ekonomi, kerohanian, pendidikan, kesihatan dan sebagainya. Lapan golongan yang layak menerima zakat telah ditetapkan dalam Islam tidak kira sama ada mereka kanak-kanak, dewasa, warga emas dan sebagainya mengikut syarat dan kriteria yang ditentukan. Berdasarkan pemerhatian, secara umumnya di Malaysia golongan yang menerima zakat terdiri daripada kanak-kanak, dewasa dan golongan warga emas sama ada dalam kategori fakir, miskin dan sebagainya. Mereka yang menerima zakat tertakluk kepada syarat dan kriteria yang telah ditetapkan oleh Majlis Agama Islam setiap negeri memandangkan urusan hal ehwal yang berkaitan zakat diuruskan sendiri oleh negeri sama ada melalui Majlis Agama Islam Negeri, Pusat Zakat Negeri, Lembaga Zakat dan sebagainya. Ini jelas menunjukkan bahawa golongan warga emas mempunyai ruang dan peluang untuk menerima zakat sekiranya memenuhi syarat dan kriteria yang telah ditetapkan. Perkara ini perlu diketahui khususnya dalam kalangan warga emas kerana kebanyakan mereka kurang mengetahui perkara ini di samping keperluan pihak tertentu dalam membantu golongan ini untuk memohon zakat dan sebagainya.

DEFINISI WARGA EMAS

Takrifan warga emas berbeza mengikut bidang kajian. Mengikut kajian dalam bidang sosial, perspektif warga emas atau tua bergantung kepada persepsi budaya dan generasi yang berbeza-beza. Bidang ekonomi pula merujuk warga emas sebagai individu yang telah bersara dari dunia pekerjaan (World Health Organization, 2017). Ketiadaan definisi yang tepat menyebabkan ramai ahli sosiologi, ahli sains tingkah laku dan pengkaji lain lebih cenderung mengklasifikasikan umur pencen atau umur persaraan sebagai garis pemisah antara dewasa dan tua (Roebuck, 1979). Di Malaysia, warga emas ditakrifkan sebagai mereka yang berumur 60 tahun ke atas berpandukan takrifan yang dibuat di “World Assembly on Ageing 1982” (Jabatan Kebajikan Masyarakat, 2017). Pada usia 60 tahun, seseorang individu dianggap berada pada tahap usia yang bernilai sehingga diberi gelaran sebagai usia emas.

KELAYAKAN WARGA EMAS MENERIMA ZAKAT

Islam telah menetapkan lapan golongan asnaf menerima zakat iaitu fakir, miskin, muallaf, amil, riqab, ibnu sabil, gharimin dan fi sabilillah. Secara umumnya, dalam konteks warga emas mereka layak dipertimbangkan untuk menerima zakat di bawah kategori asnaf fakir dan miskin.

Lembaga Zakat Selangor mendefiniskan asnaf fakir ialah orang Islam yang tiada harta atau pendapatan, atau ada harta atau pendapatan tetapi tidak mencapai 50

peratus daripada had kifayah dirinya dan tanggungannya manakala asnaf miskin ialah orang Islam yang mempunyai harta atau pendapatan yang hanya boleh menampung lebih 50 peratus keperluan dirinya dan tanggungannya tetapi masih belum mencukupi had kifayah.

Penafsiran asnaf fakir dan miskin berbeza setiap negeri, namun secara umumnya semua bersetuju bahawa fakir dan miskin mereka belum mencapai had kifayah sebagaimana yang ditetapkan oleh ulama yang melayakkan mereka menerima zakat.

Agihan zakat kepada golongan asnaf fakir dan miskin ini adalah tertumpu kepada keperluan mereka sama ada dari sudut kerohanian, ekonomi, tempat tinggal dan sebagainya. Kajian menyeluruh terhadap semua asnaf perlu dijalankan bagi memastikan mereka layak menerima zakat dan bagi memastikan jenis bantuan yang akan diberikan kepada mereka. Dalam konteks warga emas, LZS (MAIS) sentiasa memberi perhatian terhadap mereka bagi memastikan golongan ini tidak diabaikan dan tercicir. Di Selangor, warga emas akan dibantu berdasarkan situasi mereka dan zakat akan diberikan kepada mereka sama ada secara langsung atau tidak langsung.

Bantuan zakat secara langsung merujuk kepada bantuan elaun bulanan, bantuan makanan dan sebagainya yang diberikan kepada warga emas sekiranya mereka layak menerima zakat. Manakala bantuan secara tidak langsung mengambil kira terhadap keperluan tempat tinggal bagi warga emas yang memerlukan perlindungan di samping bantuan-bantuan lain.

PERANAN ZAKAT DALAM KEBAJIKAN WARGA EMAS DI SELANGOR

Pelbagai usaha dilakukan oleh Majlis Agama Islam Negeri dan pusat zakat negeri dalam membantu golongan warga emas Muslim dari segi aspek kebajikan dan penjagaan. Golongan warga emas ini mempunyai pelbagai isu dan permasalahan yang perlu diteliti secara mendalam sebelum diberikan bantuan zakat.

Memandangkan zakat mempunyai objektif dan hikmah pensyaritannya, maka ia perlu diurus dengan tersusun dan sistematik termasuk memastikan agihan yang dilakukan tidak bertentangan dengan syarak. Di Selangor, LZS (MAIS) akan memastikan terlebih dahulu sama ada golongan ini termasuk dalam kategori asnaf fakir ataupun miskin. Setelah penelitian dilaksanakan pihak pengurusan zakat akan menyelaraskan bentuk bantuan yang akan diberikan berdasarkan situasi golongan warga emas tersebut.

Permohonan agihan zakat di LZS (MAIS) perlu dinilai melalui tapisan haddul kifayah dan secara umumnya proses kelulusan permohonan agihan mengambil kira langkah-langkah seperti LZS (MAIS) menerima permohonan borang yang

lengkap dari pemohon, permohonan zakat akan dibuat semakan berdasarkan kadar had kifayah dan maklumat dimasukkan dalam Sistem Agihan Zakat. Kemudian proses siasatan akan dijalankan terhadap permohonan untuk menentukan sama ada diluluskan atau ditolak dan pemohon akan dikelaskan mengikut asnaf fakir atau miskin dan sekiranya pemohon terkelas sebagai asnaf, bantuan zakat yang bersesuaikan akan diberikan.

Secara umumnya di Selangor terdapat pusat jagaan warga emas yang ditubuhkan oleh Lembaga Zakat Selangor yang dinamakan Bait al-Mawaddah bagi membantu golongan warga emas khususnya di negeri Selangor.

LATAR BELAKANG LEMBAGA ZAKAT SELANGOR (MAIS)

Lembaga Zakat Selangor telah ditubuhkan 20 tahun yang lalu, begitu sinonim dengan pengurusan zakat di Negeri Selangor. Sebagai institusi zakat yang memegang amanah, LZS (MAIS) terus komited menguruskan dan memanfaatkan potensi kutipan zakat serta memastikan pengagihan zakat yang dilaksanakan efisien, efektif dan berkesan selaras dengan tuntutan syarak (https://www.zakatselangor.com.my/info-lzs/sejarah-lzs/).

Dengan motto 'Meneraju Perubahan', LZS (MAIS) sentiasa berusaha memberikan perkhidmatan terbaik kepada para pelanggannya iaitu pembayar dan penerima zakat. Dibantu dengan tenaga lebih 400 orang warga kerja serta disokong oleh 25 buah cawangan LZS di seluruh Selangor, LZS (MAIS) terus menjalankan amanah sebagai amil dan amilin yang mempunyai integriti, jujur dan telus dalam melaksanakan tanggungjawabnya.

Dalam tempoh dua dekad penubuhannya, LZS (MAIS) meningkatkan kecemerlangannya sebagai institusi zakat yang disegani dengan sentiasa mempergiatkan gerak kerja dakwah bagi memastikan lebih ramai masyarakat menunaikan rukun Islam ini. Manakala, pengagihan zakat juga ditambah baik agar menyeluruh dan berkesan kepada lapan asnaf yang ditetapkan dalam al-Quran melalui lima program pembangunan utama asnaf iaitu Program Pembangunan Sosial, Pendidikan, Ekonomi, Insan dan Pembangunan Institusi Agama (https://www.zakatselangor.com.my/info-lzs/sejarah-lzs/).

Kini, LZS (MAIS) berdiri menjadi institusi zakat yang berwawasan dan mengamalkan pengurusan terbaik dalam menjana dan memartabatkan kecemerlangan bukan sahaja asnaf malahan ummah secara keseluruhannya. Ramai usahawan yang berdaya maju dilahirkan, anak-anak asnaf cemerlang dalam pendidikan dapat menyambung pengajian, keluarga mempunyai tempat perlindungan yang selesa malahan bebanan kos perubatan tinggi dapat diringankan. LZS (MAIS) akan terus memegang dan menunaikan amanah sebaik mungkin agar rukun Islam ini dapat dijunjung dan dimartabatkan.

BAIT AL- MAWADDAH (PUSAT JAGAAN WARGA EMAS, LEMBAGA ZAKAT SELANGOR)

Kompleks Warga Emas Bait Al-Mawaddah telah ditubuhkan pada tahun 2014 oleh LZS (MAIS) bagi memberi perlindungan kepada warga emas asnaf yang terbiar. Ia dibina diatas sebidang tanah seluas 3 ekar di Kampung Jalan Kebun, Seksyen 30, Shah Alam (https://www.zakatselangor.com.my/asnaf/bait-al-mawaddah/?lang=en).

Objektif utama pusat ini adalah memberi perlindungan, pengawasan, pemulihan dan pembangunan diri yang berkesan kepada warga emas yang tergolong daripada fakir dan miskin yang tidak terbela. Objektif kedua adalah memberi jagaan dan rawatan kepada warga emas demi menjamin kesejahteraan dan kualiti hidup mereka serta menjaga kebajikan penghuni pusat penjagaan warga emas dengan baik. Manakala objektif terakhir mewujudkan persekitaran yang sihat, cergas, ceria, harmoni, kasih sayang serta kondusif dalam kehidupan warga emas (https://www.zakatselangor.com.my/asnaf/bait-al-mawaddah/?lang=en).

LZS (MAIS) menetapkan syarat bagi melayakkan golongan warga emas masuk ke pusat jagaan ini iaitu pemohon mestilah beragama Islam dan mestilah merupakan asnaf fakir miskin yang berdaftar di LZS (MAIS). Syarat lain pemohon hendaklah berusia 60 tahun ke atas (Warga Emas merujuk individu yang berumur 60 tahun dan ke atas seperti yang diterima pakai oleh JKM) dan boleh menguruskan diri sendiri (Kemasukan warga emas tersebut mesti sihat tubuh badan, tidak terlantar dan boleh menguruskan diri sendiri).

Usaha LZS (MAIS) dalam menubuhkan Bait al-Mawaddah amat dihargai dan dikagumi serta perlu dijadikan contoh oleh semua institusi zakat di Malaysia dan agensi-agensi yang menguruskan warga emas secara amnya. Perkara ini amat penting bagi memastikan kelestarian warga emas khususnya Malaysia menjelang 2030 ke arah pengendalian warga emas Islam yang holistik, dinamik, dan bermakna.

CADANGAN PERANAN INSTITUSI ZAKAT DALAM MEMPERKASA WARGA EMAS

Perbincangan berkaitan dengan zakat merujuk kepada pengurusan institusi zakat di Malaysia. Terdapat beberapa cadangan dalam memperkasakan kebajikan dan penjagaan warga emas melalui institusi zakat di Malaysia

Pertama: Kemas kini data Warga Emas Muslim
Pihak institusi zakat disarankan mengemaskini data warga emas bagi setiap negeri menerusi pendekatan bancian atau sebagainya. Setelah bancian dilakukan pihak berwajib boleh mengkategorikan warga emas ini sama ada termasuk dalam golongan asnaf ataupun tidak. Sekiranya mereka termasuk dalam golongan asnaf, mereka perlu dibantu dari sudut permohonan dan sebagainya berdasarkan situasi dan keadaan mereka.

Keselarasan Agensi Pemberi Bantuan dan Institusi Zakat

Institusi zakat, Jabatan kebajikan Masyarakat dan NGO Islam amat prihatin dengan warga emas. Pelbagai usaha dan bantuan diberikan kepada golongan ini bagi memastikan mereka tidak terbiar dan sentiasa disantuni. Namun jika diperhatikan, keselarasan dalam usaha kebajikan dan penjagaan warga emas tidak berlaku secara holistik yang memerlukan kepada usaha penyatuan dan penyalarasan yang lebih berkesan dan sistematik. Jika perkara ini berlaku, diyakini sebarang usaha dan bantuan yang ingin dilaksanakan oleh semua pihak akan berjalan dengan lancar dan kesan yang lebih mendalam akan diperolehi.

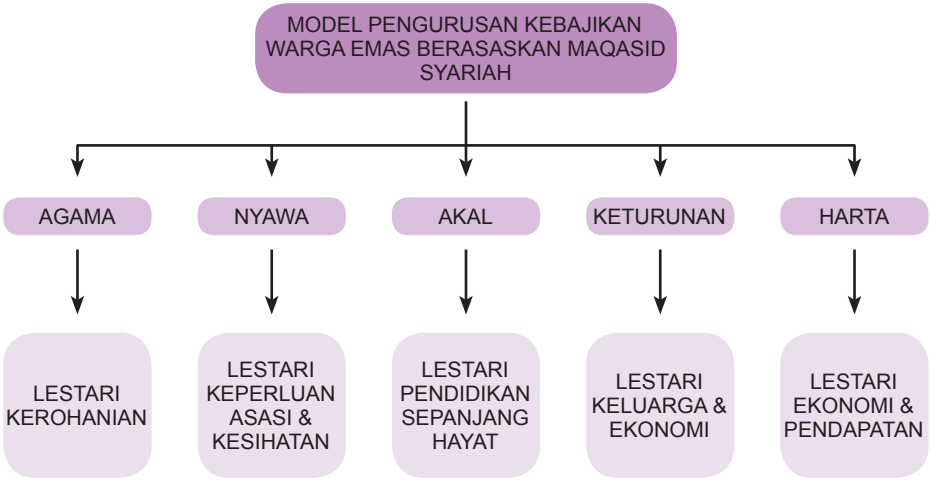
Jenis Bantuan Zakat dan Agensi Lain

Pelbagai jenis bantuan yang ditawarkan oleh institusi zakat dan agensi pemberi bantuan lain termasuk NGO yang perlu disemak dan diselaraskan agar bantuan yang diberikan lebih bersifat berdikari dan sebagainya. Sebagai contoh, bantuan kewangan bulanan ia turut diberikan oleh institusi zakat, JKM dan agensi lain yang memerlukan sinergi dan penyelarasan agar lebih berkesan dan menepati maqasid syariah. Bantuan-bantuan lain seperti tempat tinggal, bantuan aktiviti program, bantuan peralatan OKU dan sebagainya yang amat baik jika diselaraskan agar masing-masing agensi mengetahui peranan dan tugasan berdasarkan skop agensi yang telah ditetapkan.

Cadangan-cadangan di atas perlu diambil kira di samping memikirkan beberapa cadangan lain yang boleh dipraktikkan dalam memperkasa kebajikan dan penjagaan warga emas melalui institusi zakat di Malaysia.

Cadangan Model Pengurusan Kebajikan Warga Emas Berasaskan Maqasid Syariah

Rajah 1: Model Pengurusan Kebajikan Warga Emas Berasaskan Maqasid Syariah



PENUTUP

Secara umumnya, jelas menunjukkan bahawa peranan zakat dan instusi zakat amat penting dalam membantu kebajikan dan penjagaan warga emas. Tahniah dan syabas diucapkan kepada pusat zakat yang sentiasa prihatin terhadap warga emas khususnya umat Islam. Namun, peranan institusi zakat dalam membantu golongan ini perlu diperkasakan lagi dengan sokongan dan bantuan daripada kerajaan persekutuan, kerajaan negeri, NGO dan sebagainya bagi memastikan golongan ini sentiasa disantuni sehingga akhir hayatnya. Cadangan Model Pengurusan Kebajikan Warga Emas Berasaskan Maqasid Syariah secara holistik perlu dibangunkan dan diaplikasikan dalam memastikan segala perancangan terhadap golongan ini dari segi kesihatan, kerohanian, tempat tinggal, ekonomi dan sebagainya sentiasa diberi perhatian. Segala usaha dan inisiatif ini tidak lain tidak bukan adalah untuk memimpin golongan ini ke surga Allah. Amin.

RUJUKAN

Jabatan Kebajikan Masyarakat. Warga Emas: Pengenalan. <http://www.jkm.gov.my/jkm/index.php?r=portal/left&id=VEpUUXV3THFURkZET mxWNjZpQ1BXdz09>. Diakses pada 26 Februari 2019.

Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga, dan Masyarakat. Dasar Kesihatan Warga Emas Negara. <https://www.kpwkm.gov.my/kpwkm/uploads/files/Dokumen/Dasar/Dasar%22Kesihatan%20Warga%20Emas%20Negara.pdf>. Diakses pada 26 Februari 2019.

Lembaga Zakat Selangor (MAIS). Kompleks Warga Emas Bait Al-Mawaddah. <https://www.zakatselangor.com.my/asnaf/bait-al-mawaddah/?lang=en>. Diakses pada 26 Februari 2019.

Lembaga Zakat Selangor (MAIS). Sejarah Lembaga Zakat Selangor.<https://www.zakatselangor.com.my/info-lzs/sejarah-lzs/>. Diakses pada 26 Februari 2019.

Roebuck J. 1979. When does old age begin? The evolution of the English definition. *Journal of Social History*. v. 12 (4). pp. 16-28.

Pertubuhan Bangsa-Bangsa Persatu (PBB). 1982. *World Assembly on Ageing 1982.* Vienna: United Nations.

World Health Organization. *Health of an older or elderly person*. <www.who.int/healthinfo>. Diakses pada 26 Februari 2019.

PENDERAAN WARGA TUA DI MALAYSIA: PERLINDUNGAN DALAM ASPEK UNDANG-UNDANG

Mustafa `Afifi Ab Halim[a*], Abd Hamid Abd Murad[a] dan Muhamad Firdaus Ab Rahman[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[*]Penulis untuk dihubungi. Emel: afifi@usim.edu.my

ABSTRAK

Malaysia melalui Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat (KPWKM) telah memberikan akujanji untuk memelihara aspek kebajikan dan keperluan golongan warga emas. Langkah ini penting bagi meningkatkan kualiti hidup dan kesejahteraan golongan tersebut termasuk persediaan dan perancangan bagi menghadapi peningkatan bilangan warga emas di Malaysia. Berdasarkan unjuran Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB), Malaysia dijangka menjadi sebuah negara tua pada tahun 2030 apabila penduduk berumur 60 tahun dan ke atas mencapai 15 peratus daripada jumlah penduduk Negara. Malaysia perlu bersedia untuk menghadapi 'negara tua' menjelang 2030 dengan memastikan setiap pelaksanaan tindakan, perancangan dan reka bentuk dalam perancangan nasional memenuhi keperluan itu. Salah satu daripada perkara yang perlu dititikberatkan adalah perihal perundangan dalam kes yang melibatkan penderaan warga tua. Kurangnya kajian di Malaysia berkenaan kes penderaan melibatkan warga tua dan kebanyakan kes ini dilihat sebagai satu jenayah yang kurang serius. Ini sangat membimbangkan kerana terdapat kes-kes yang dilaporkan, di mana mangsa didera sehingga boleh membawa kepada kematian. Justeru, objektif kajian ini adalah untuk mengkaji dan menganalisa apakah bentuk perlindungan terutamanya dari segi undang-undang yang telah disediakan oleh kerajaan Malaysia kepada rakyatnya terutama warga tua dalam kes-kes penderaan warga tua. Kaedah kualitatif dilakukan dengan menggunakan metodologi kepustakaan untuk mengumpul data dengan menganalisa peruntukan undang-undang sedia ada. Manakala penganalisisan data menggunakan kaedah deskriptif. Hasil kajian akan mengupas mengenai kerangka undang-undang yang sedia ada di Malaysia bagi menangani jenayah penderaan dan pengabaian warga tua. Keberkesanan undang-undang juga penting dalam memastikan kebajikan dan perlindungan warga tua terpelihara terutamanya dalam kes-kes yang melibatkan penderaan.

***Kata kunci**: warga tua, penderaan, undang-undang.*

PENDAHULUAN

Warga tua atau warga emas adalah merupakan golongan yang telah mencapai umur enam puluh tahun dan ke atas (Che Leman Hamzah, 2003). Warga tua ini adalah golongan yang perlu dihormati dan disantuni. Malaysia dijangkakan menjadi negara tua dalam tempoh 11 tahun akan datang apabila penduduk berumur 60 tahun dan ke atas mencecah 15 peratus daripada jumlah keseluruhan penduduk. Situasi peningkatan statistik warga tua ini adalah disebabkan tempoh hayat mereka yang semakin panjang. Hal ini disebabkan oleh kepelbagaian faktor seperti kemudahan bantuan perubatan moden, diet sihat yang diamalkan dan kesedaran kesihatan oleh masyarakat Malaysia secara umumnya (Abdul Aziz et al. 2001).

Selaras dengan peningkatan statistik warga emas ini, berlaku juga peningkatan pendaftaran warga tua ini ke rumah-rumah kebajikan atau pusat jagaan warga tua kerana semakin ramai anak-anak yang tidak mahu bertanggungjawab menjaga ibu bapa mereka yang telah tua dan uzur. Ini juga merupakan satu isu yang semakin membarah dalam masyarakat pada ketika ini dan perlukan perhatian serius oleh pemerintah secara khususnya dan masyarakat secara umumnya.

Mutakhir kini, banyak juga kes-kes penderaan yang berlaku melibatkan warga tua yang dilaporkan. Penderaan warga tua ini adalah merupakan masalah masyarakat, namun sukar untuk dikesan (Policy Brief, 2013). Penderaan warga tua boleh berlaku secara sengaja atau tidak sengaja melalui pengabaian yang menyebabkan kemudaratan warga tua tersebut (Decalmar dan Glendenning, 1997). Menurut World Health Organization (2008) pula, penderaan warga tua adalah tindakan sekali atau berulang kali yang tidak sewajarnya berlaku dalam suatu hubungan yang berasaskan kepercayaan, namun akhirnya membawa kesusahan atau kemudaratan kepada warga tua.

Artikel ini akan melihat jenis-jenis penderaan yang biasanya berlaku terhadap warga tua dalam keluarga dan apakah bentuk-bentuk perlindungan yang wujud bagi melindungi warga tua dalam kes-kes yang melibatkan penderaan.

BENTUK-BENTUK PENDERAAN TERHADAP WARGA TUA

Terdapat banyak bentuk penderaan yang biasa berlaku kepada warga tua dalam keluarga. Berdasarkan kepada kajian yang dibuat oleh Organisasi Kesihatan Dunia (WHO) pada tahun 2002, penderaan warga tua boleh terjadi dalam bentuk fizikal, emosi, seksual, kewangan dan pengabaian.

Penderaan fizikal adalah adalah satu tindakan yang dibuat kepada warga tua dan boleh mendatangkan kecederaan atau kesakitan fizikal kepada warga tua (National Research Council, 2003). Contohnya seperti memukul, menendang, mencubit dan perlakuan fizikal yang boleh menyebabkan kesakitan atau kecederaan kepada warga

tua tersebut. Sebagai contoh, seorang pemuda dijatuhi hukuman penjara tujuh tahun dan tiga sebatan oleh Mahkamah Sesyen atas kesalahan mencederakan ibunya menggunakan batang besi mesin pemotong rumput. Berdasarkan pertuduhan, pemuda itu didapati dengan sengaja menghentak kepala ibunya menggunakan batang besi mesin pemotong rumput sehingga menyebabkan kecederaan warga emas berkenaan di rumah mereka, berpunca daripada keengganan ibunya memberikan duit kepadanya (Utusan Malaysia, 2018). Kejadian ini tidak sepatutya berlaku kerana ibu bapa sepatutnya dijadikan sebagai insan yang paling dihormati dan perlu dikasihi sepanjang masa.

Menurut ajaran Islam, ibu bapa adalah orang yang sepatutnya dimuliakan oleh anak-anak. Allah S.W.T telah berfirman dalam surah Al-Israa' ayat 23-24 yang bermaksud:

> *"Dan Tuhanmu telah perintahkan supaya engkau tidak menyembah melainkan kepada-Nya semata-mata dan hendaklah engkau berbuat baik kepada ibu bapa. Jika salah seorang daripada keduanya atau kedua-duanya sekali, sampai kepada umur tua dalam jagaan dan pemeliharaanmu, maka janganlah engkau berkata kepada mereka sebarang perkataan kasar sekalipun perkataan 'ah' dan janganlah engkau menengking menyergah mereka, tetapi katakanlah kepada mereka perkataan yang mulia yang bersopan santun. Dan hendaklah engkau merendah menghinakan diri kepada keduanya kerana balas kasihan dan kasih sayangmu dan doakanlah untuk mereka dengan berkata : Wahai Tuhanku! Cucurilah rahmat kepada mereka berdua sebagaimana mereka telah mencurahkan kasih sayangnya memelihara dan mendidik semasa kecil."*

Dalam surah Al Ahqaaf ayat 15, Allah S.W.T telah berfirman yang bermaksud:

> *"Dan Kami wajibkan manusia berbuat kebaikan kepada kedua ibu bapanya, ibunya telah mengandungnya dengan menanggung susah payah dan telah melahirkannya dengan menanggung susah payah."*

Penderaan emosi pula ialah satu bentuk penderaan lisan dan bukan lisan yang mendera hati, jiwa dan perasaan warga tua (Luoma et. al, 2011). Antara contoh-contoh penderaan emosi yang melibatkan lisan biasa berlaku adalah seperti mencaci, menghina dan mengherdik warga tua sehingga menyebabkan mereka berasa sedih dan susah hati. Sebagai contoh, seorang pemuda telah membuat ugutan jenayah kepada ibunya dan beliau dihadapkan ke mahkamah atas pertuduhan mengikut Seksyen 506 kanun keseksaan. Mengikut pertuduhan, pemuda itu didakwa melakukan ugutan jenayah dengan mengugut menggunakan kata-kata kepada ibunya dengan niat menimbulkan rasa takut kepada ibunya. Sekiranya sabit kesalahan, beliau bakal berdepan hukuman penjara sehingga dua tahun atau denda atau kedua-duanya sekali (Beruta Harian, 2019)

Terdapat juga keadaan di mana penderaan emosi tanpa lisan dilakukan terhadap warga tua ini seperti mengasingkan tempat makan warga tua daripada ahli keluarga yang lain kerana bimbang berlaku tumpahan makanan atau kotoran yang mana akhirnya akan membawa kepada tekanan emosi, seterusnya menjejaskan kesihatan mereka.

Penderaan seksual pula adalah tindakan-tindakan seksual yang dilakukan kepada warga tua tanpa keizinan dan kerelaan mereka (WHO, 2002), tetapi mereka tidak mampu berbuat apa-apa disebabkan kudrat dan tenaga yang terbatas. Contoh yang pernah dilaporkan di dalam Utusan Malaysia pada tahun 2009, di mana warga tua telah dipaksa oleh ahli keluarganya sendiri untuk menonton video lucah.

Penderaan kewangan pula adalah dengan membuat penyalahgunaan harta milik warga tua, yakni menggunakan secara tidak wajar, wang, harta atau aset warga tua (Roberto & Teaster, 2011). Apabila seseorang itu menyalahgunakan harta atau asset warga tua tanpa persetujuaan mereka, maka berlaku penderaan kewangan ini.

Penderaan pengabaian warga tua juga adalah berkait rapat dengan isu penderaan yang melibatkan warga tua. WHO (2002) memberikan takrifan pengabaian sebagai satu ketidaksanggupan atau kegagalan penjaga yang dipertanggungjawabkan untuk penyediaan makanan, pakaian, tempat tinggal dan rawatan perubatan. Terdapat juga insisden-insiden di mana warga tua ini diabaikan apabila ditinggalkan di tempat-tempat umum seperti hospital, masjid dan juga pusat membeli-belah. Ini bukan sahaja satu tindakan yang tidak berperi kemanusiaan, tetapi merupakan satu bentuk penderaan terhadap warga tua.

Seterusnya, kertas kerja ini akan mengkaji peruntukan undang-undang sedia ada yang wujud bagi melindungi warga tua dari tindakan penderaan. Sejauh mana tindakan-tindakan boleh dikenakan terhadap pihak-pihak atau individu-indivudu yang melakukan penderaan terhadap warga tua.

UNDANG-UNDANG PERLINDUNGAN WARGA TUA DI MALAYSIA

Sepertimana contoh kes penderaan yang telah diterangkan di atas, kanun keseksaan boleh digunakan dalam menangani kes-kes penderaan warga tua. kanun keseksaan adalah akta yang mentadbir urus kesalahan-kesalahan jenayah yang berlaku di Malaysia dan secara umumnya turut melindungi warga tua yang didera dengan kekerasan fizikal. Selain itu, perlindungan untuk warga tua turut diberikan oleh akta keganasan Rumahtangga 1994 (Akta 521). Akta ini perlu di baca bersama kanun keseksaan sepertimana yang diperuntukkan dalam Seksyen 3 Akta ini.

Terdapat salahtanggapan dalam kalangan masyarakat yang menyangka bahawa akta ini hanya terpakai untuk kes keganasan rumahtangga yang melibatkan suami isteri dan anak-anak sahaja. Sangkaan ini tidak tepat kerana akta ini juga terpakai kepada warga tua. Seksyen 2 Akta Keganasan Rumah Tangga 1994 mendifinisikan "keganasan rumah tangga" sebagai perlakuan satu perbuatan atau lebih yang berikut:

(a) secara bersengaja atau dengan disedarinya meletakkan, atau cuba meletakkan, mangsa itu dalam keadaan ketakutan kecederaan fizikal;
(b) menyebabkan kecederaan fizikal kepada mangsa itu dengan sesuatu perbuatan yang diketahui atau yang sepatutnya diketahui akan mengakibatkan kecederaan fizikal;
(c) memaksa mangsa itu dengan paksaan atau ancaman untuk melakukan apa-apa kelakuan atau perbuatan, berbentuk seksual ataupun selainnya, yang mangsa itu berhak tidak melakukan;
(d) mengurung atau menahan mangsa tanpa kerelaan mangsa itu;
(e) melakukan khianat atau kemusnahan atau kerosakan kepada harta dengan niat untuk menyebabkan atau dengan disedari bahawa ia berkemungkinan menyebabkan kesedihan atau kegusaran kepada mangsa itu;
(f) menyebabkan penderaan psikologi yang termasuklah kecederaan emosi kepada mangsa;
(g) menyebabkan mangsa mengalami delusi dengan menggunakan apa-apa bahan yang memabukkan atau apa-apa bahan lain tanpa kerelaan mangsa atau jika kerelaan diberikan, kerelaan itu diperoleh dengan cara yang menyalahi undang-undang; atau
(h) dalam hal jika mangsa adalah seorang kanak-kanak, menyebabkan mangsa mengalami delusi dengan menggunakan apa-apa bahan yang memabukkan atau apa-apa bahan lain.

Seksyen 2 Akta Keganasan Rumahtangga 1994 selanjutnya menjelaskan bahawa, keganasan rumah tangga ini boleh dilakukan oleh seseorang, sama ada dengan sendiri atau melalui pihak ketiga, terhadap 5 pihak seperti berikut:

(i) isteri atau suaminya;
(ii) bekas isteri atau suaminya; (iii)kanak-kanak;
(iv) orang dewasa tidak berkeupayaan; atau,
(v) mana-mana anggota lain keluarga.

Berdasarkan takrifan 'keganasan rumahtangga ini, banyak aspek keganasan atau penderaan yang dilindungi oleh akta ini termasuklah penderaan secara psikologi atau emosi. Ruang lingkup pemakaian akta ini juga luas yang mana mencakupi ibu ayah dan juga saudara-mara yang juga merupakan anggota keluarga yang terlibat.

Ini boleh dilihat pada Seksyen 2, Akta Keganasan Rumahtangga 1994 yang telah mendefinisikan 'orang dewasa tak berkeupayaan' sebagai seseorang yang pada

keseluruhannya atau sebahagiannya tak berkeupayaan atau lemah oleh sebab kehilangan upayaan fizikal atau mental atau tidak sihat atau usia tua yang tinggal sebagai seorang anggota keluarga. Ini bermakna, sekiranya seorang warga tua tinggal sebagai anggota keluarga, maka beliau dikategorikan sebagai 'orang dewasa yang tidak berkeupayaan'.

Walau bagaimanapun, terdapat limitasi dalam penggunaan takrifan 'orang dewasa tak berkeupayaan' ini kerana dengan kecanggihan perubatan dan teknologi masa kini, masih ramai warga tua yang sihat dan berkeupayaan. Oleh itu, takrifan 'anggota lain keluarga' yang ditakrifkan sebagai 'anak lelaki atau anak perempuan dewasa, ibu atau bapa, abang, kakak atau adik, atau mana-mana saudara lain boleh digunapakai untuk warga tua yang masih sihat dan berkeupayaan sekiranya menjadi mangsa penderaan dalam keluarga.

Sekiranya mana-mana ahli keluarga melakukan penderaan terhadap warga tua sehingga menyebabkan kecederaan fizikal kepada warga tua tersebut, maka pada ketika itu, telah berlaku keganasan rumah tangga kerana ianya telah memenuhi definisi 'keganasan rumah tangga' yang diperuntukkan oleh Akta Keganasan Rumah tangga dan boleh didakwa dibawah kesalahan Seksyen 323 dan 325 di bawah kanun keseksaan bergantung kepada tahap kecederaan yang dilakukan terhadap warga tua tersebut. Sekiranya sabit kesalahan di bawah Seksyen 323, pesalah boleh dikenakan hukuman penjara satu tahun atau denda RM2,000 atau kedua-duanya sekali. Sekiranya pesalah didapati bersalah di bawah peruntukan Seksyen 325 kanun keseksaan, maka boleh dikenakan hukuman penjara sehingga 7 tahun dan juga denda.

Pemakaian kanun keseksaan ini adalah selaras denga peruntukan Seksyen 3 Akta Keganasan Rumahtangga 1994 yang memperuntukkan bahawa 'Akta ini hendaklah dibaca bersama dengan kanun keseksaan atau mana-mana undang-undang bertulis lain yang melibatkan kesalahan yang berhubungan dengan keganasan rumah tangga.

Selain daripada hukuman jenayah yang diperuntukkan kepada pelaku, terdapat juga remedi lain yang diberikan oleh undang-undang kepada warga tua yang menjadi mangsa penderaan. Antara remedi lain yang diperuntukkan oleh Akta Keganasan Rumah Tangga 1994 ini ialah Perintah Perlindungan Sementara di bawah Seksyen 4 Akta Keganasan Rumah tangga 1994, pampasan di bawah Seksyen 10, sekiranya warga tua yang menjadi mangsa keganasan rumah tangga mengalami kecederaan diri atau kerosakan kepada harta atau kerugian kewangan akibat daripada keganasan rumah tangga itu, dan kaunseling di bawah Seksyen 11 di mana 'mahkamah boleh, dalam apa-apa permohonan yang perintah perlindungan diminta, sebagai ganti atau sebagai tambahan kepada mengeluarkan perintah perlindungan, membuat suatu perintah untuk merujukkan pihak-pihak yang berkenaan kepada suatu badan pendamai' bagi tujuan mendamaikan pihak-pihak yang terlibat dalam kes penderaan tersebut.

Namun demikian, dalam kes yang melibatkan pengabaian warga tua tidak terdapat undang-undang yang jelas yang dapat melindungi warga tua dalam hal ini. Sebagai contoh sekiranya si anak gagal memberikan nafkah kepada ibu bapanya yang tidak lagi berkemampuan untuk mencari nafkah, tiada peruntukan undang-undang yang khusus tentang tanggungjawab anak untuk menyediakan keperluan-keperluan asas atau nafkah kepada ibu bapanya. Ini berbeza dengan Singapura yang mempunyai peruntukan khas di bawah Seksyen 3 Akta Nafkah Ibu Bapa 1995 (*Maintenance of Parents Act 1995*) yang memperuntukkan bahawa mana-mana orang yang berumur 60 tahun ke atas dan tidak berkemampuan untuk menyara dirinya boleh membuat permohonan kepada tribunal supaya anaknya menyara hidupnya dan perintah akan diberikan oleh tribunal kepada anak untuk menanggung ibu bapanya yang tidak berkemampuan untuk menyara hidup mereka sendiri. Ini adalah satu perkara penting yang perlu diteliti oleh pihak kerajaan khususnya dan masyarakat secara umumnya bagi memastikan hak dan keperluan warga tua ini sentiasa terpelihara.

KESIMPULAN DAN CADANGAN

Tidak dapat dinafikan bahawa penderaan warga tua berleluasa dalam masyarakat pada ketika ini berdasarkan kepada kes-kes yang telah dilaporkan oleh media semasa. Namun, yang didedahkan hanya sekadar kes-kes yang dapat dikesan oleh masyarakat atau warga tua itu sendiri mempunyai keberanian untuk membuat laporan sekiranya berlaku penderaan. Ini kerana kes-kes penderaan warga tua ini berlaku dalam lingkungan kerahsiaan dan agak sukar untuk mengambil tindakan sekiraya kes penderaan ini tidak di bawa ke pengetahuan pihak ketiga. Pang Weng Sun (2000) menyatakan bahawa kes-kes penderaan melibatkan warga tua ini jarang dilaporkan dan hanya 17 kes penderaan yang dilaporkan daripada 62,826 kes warga tua yang dimasukkan ke bahagian kecemasan hospital.

Oleh itu, bagi membolehkan intervensi secara formal dilakukan dalam kes-kes melibatkan penderaan warga tua, pihak kerajaan harus mempertimbangkan untuk memperkenalkan tugas untuk melaporkan kejadian penderaan atau pengabaian warga tua dalam undang-undang yang sesuai.

Selain itu, dicadangkan juga untuk diwujudkan undang-undang khusus untuk melindungi warga tua di Malaysia terutamanya bagi kes-kes yang melibatkan pengabaian warga tua. Ini disebabkan tidak ada satu undang-undang yang jelas berkenaan aspek pengabaian warga tua. Mungkin sudah tiba masanya untuk kerajaan menggubal akta perlindungan warga tua yang mencakupi segala aspek termasuk undang-undang yang melibatkan pengabaian warga tua.

Peranan masyarakat juga amat penting dalam memastikan perlindungan warga tua terpelihara dan bebas daripada penderaan. Ini boleh dilakukan dengan kerjasama masyarakat yang saling mengambil berat tentang urusan masyarakat dan segera melaporkan sekiranya mempunyai maklumat tentang kes-kes penderaan yang

melibatkan warga tua. Ini kerana kes-kes penderaan ini hanya melibatkan lingkungan rahsia dan jarang laporan dibuat bagi menjaga aib dan air muka keluarga yang terlibat. Sudah tiba masanya untuk masyarakat cakna terhadap persekitaran dan isu-isu kemasyarakatan yang melanda komuniti mereka.

RUJUKAN

Abd. Aziz. Abd. Razak Abd Manaf, Zakiyah Jamaluddin. (2002). Kerja Sosial, Artikel-artikel Pilihan. Utusan Publication dan Distribution Sdn.Bhd.

Berita Harian (2019). Tak Mengaku salah mengugut ibu sendiri. Diakses daripada https://www.bharian.com.my/berita/kes/2019/03/538422/tak-mengaku-salah-mengugut-ibu-sendiri pada 13.3.2019.

Che Leman Hamzah. (2003). Warga tua di Malaysia: Satu kajian terhadap pesara-pesara kerajaan di Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur dan Selangor Darul Ehsan. Universiti Malaya.

Decalmer, P. & Glendenning, F. (1997). The mistreatment of elderly people. 2nd edition. Sage Publications.

Luoma, M. L., Koivusilta, M., Lang, G., Enzenhofer, E., De Donder, L., Verte, D., Penhale, B. (2011). Prevalence study of abuse and violence against of older women: Results of a multicultural survey in Austria, Belgium, Finland, Lithuania and Portugal (European Report of the AVOW Project). Finland: National Institute of Health and Welfare (THL).

K Roberto, P Teaster (2011), The MetLife study of elder financial abuse: Crimes of occasion, desperation, and predation against America's elders (ncvc. dspacedirect.org)

Policy Brief. (2013). United Nations Economic Commison for Europe, 14: 2.

The Maintenance of Parents Act 1996.

Utusan Malaysia. (2009). Warga emas ditayang cerita lucah. Diakses daripada www.psasir.upm.edu.my/4500/1/0706.pdf pada 13.3.2019.

Utusan Malaysia (2018). Pukul Ibu: Pemuda dipenjara 7 tahun dan 3 sebatan. Diakses daripada http://www.utusan.com.my/berita/jenayah/pukul-ibu-pemuda-dipenjara-7-tahun-3-sebatan-1.587147 pada 13.3.2019.

WHO – World Health Organization. (2002). The Toronto declaration on the global prevention of elder abuse. Geneva, Switzerland.

WHO – World Health Organization. (2008). A global response to elder abuse and neglect: Building primary health care capa city to deal with the problem worldwide. Diakses daripada http://whqlibdoc.who.int/publications/2008/9789241563581_eng.pdf pada 13.3.2019.

W S Pang, 'Elder Abuse: Under-Recognised and under-Reported', *Singapore Med J* 2000 Vol 41(12): 567.

CATATAN WARGA EMAS DALAM PEMBUKTIAN MENURUT PERUNDANGAN ISLAM

Wan Abdul Fattah Wan Ismail[a*], Nik Salida Suhaila Nik Saleh[a], Ahmad Syukran Baharuddin[a], Syahirah Abdul Shukor[a], Norma Jusof[b] dan Lukman Abdul Mutalib[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[b]Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia *Penulis untuk dihubungi. Emel: wanfattah@usim.edu.my

ABSTRAK

Di zaman awal Islam pembuktian hanya terarah kepada ikrar, syahadah dan sumpah. Manakala kaedah-kaedah pembuktian lain terutama dokumen atau catatan jarang diguna pakai melainkan dalam kes-kes berkaitan wasiat dan hutang. Keadaan tersebut berbeza dengan situasi hari ini, catatan telah dijadikan kaedah pembuktian yang paling mendapat tempat dalam semua kes terutamanya di mahkamah-mahkamah sivil. Ciri-ciri catatan yang lebih konsisten walaupun setelah melalui tempoh panjang menyebabkan pembuktian melalui catatan lebih dipercayai berbanding dengan kaedah-kaedah lain termasuklah ikrar dan syahadah. Kertas kerja ini ingin membincangkan termasuklah kekuatan catatan dalam pembuktian, lebih-lebih lagi ia dibuat seseorang yang bergelar oleh warga emas. Catatan tersebut dibuat sama ada berkaitan dengan hutang piutang, wasiat dan kes-kes yang lain. Kertas ini juga akan membincangkan apakah syarat-syarat perlu dipenuhi terhadap catatan yang telah dibuat warga emas untuk membolehkan ia diterima sebagai keterangan di Mahkamah.

Kata kunci: *catatan, dokumen, warga emas, pembuktian, keterangan.*

PENDAHULUAN

Setiap pendakwaan perlulah dikemukakan bukti yang dapat meyakinkan pihak mahkamah. Sekiranya tiada pengakuan dibuat oleh pihak tertuduh dan tiada bukti yang kukuh, pendakwaan yang telah dibuat dianggap sia-sia dan tidak akan diambil selanjutnya oleh mahkamah. Pendakwaan tanpa bukti, dianggap satu tuduhan liar dan tiada nilai di sisi perundangan. Sekiranya tiada pengakuan dibuat, pihak menuduh pula dibebankan untuk mengemukakan bukti untuk menyokong setiap pertuduhan yang dibuat olehnya. Bukti-bukti yang telah dikemukakan, akan diteliti oleh mahkamah sebelum tindakan selanjutnya akan dibuat. Ketika itulah mahkamah akan memutuskan adakah pendakwaan akan diteruskan ataupun sebaliknya.

Mahkamah akan memastikan adakah pihak pendakwa telah mengikut prosedur yang telah ditetapkan oleh mahkamah. Kemudian adakah kaedah pembuktian yang digunakan menepati dengan kehendak syarak atau sebaliknya. Apabila disebut kaedah-kaedah pembuktian ketika memberi keterangan, maka yang paling popular ialah pengakuan (ikrar), kesaksian (syahadah) dan sumpah (*yamin*). Selain terdapat juga kaedah-kaedah lain yang digunakan pakai sepertimana yang tercatat dalam kitab-kitab fiqh yang muktabar seperti *qarinah*, pendapat pakar, *mu'ayanah*, *qiyafah*, *qur'ah*, *ilmu qadhi* dan juga *kitabah* (dokumen). Namun pada hari ini, kaedah pembuktian yang paling banyak diguna pakai di mahkamah dalam semua kes sama ada mal atau jenayah ialah dokumen. Catatan yang dibuat oleh warga emas yang menjadi topik dalam perbincangan kertas kerja ini merupakan salah satu bentuk-bentuk dokumen.

CATATAN WARGA EMAS DAN KEKUATANNYA DALAM PEMBUKTIAN

Catatan merupakan salah satu bentuk dokumen. Dokumen dalam Bahasa Arab ialah *kitabah*. *Kitabah* merupakan kaedah pembuktian yang tidak disepakati oleh para ulama' dan tidak popular pada suatu masa dulu. Namun status dokumen dalam pembuktian pada hari lebih banyak digunakan sama ada di Mahkamah Syariah atau Sivil. Terdapat pelbagai definisi dokumen yang telah dikemukakan oleh para ulama' *turath* atau moden.

Menurut Ibn ᶜĀbidīn Dokumen merupakan: "Apa yang tercatat di atas lembaran, tanah dan dinding, serta ia dapat difahami sekiranya dibaca". Manakala menurut Muḥammad al-Zuḥailiyy berpendapat dokumen ialah: "Menzahirkan kata-kata dengan menggunakan huruf-huruf tertentu dengan syarat ia jelas dan dapat difahami atau dokumen juga merupakan tulisan berkaitan dengan hak-hak seseorang yang digunakannya untuk dijadikan bahan bukti di hadapan mahkamah". Namun rata-rata para ulama memberi gambaran yang agak sempit mengenai dokumen iaitu mengaitkannya tulisan zahir yang dapat dibaca dengan penglihatan semata-mata. Kenyataan mereka ini berkemungkinan terkesan dengan kemudahan yang ada pada waktu itu dan ia amat berlainan dengan suasana semasa. (Ibn ᶜĀbidīn, 1995. 3:271 & al-Zuḥailiyy, Muḥammad, 1994. 2: 417).

Hasil pengamatan yang telah dibuat daripada pelbagai definisi, dokumen dapat ditakrifkan sebagai:

> *"Menjelaskan atau menyifatkan sesuatu dengan menggunakan tulisan atau lakaran atau salinan yang berbentuk zahir sama ada secara klasik seperti menggunakan kertas, kayu dan seumpamanya atau secara moden seperti penggunaan disket, cakera padat, internet dan seumpamanya".*
>
> (Al-Qurrāfī, 2001. 1:6, Ibn Qayyim, 2007: 174, al-Dhimyātī, 1993: 235, al-Jurjānī, 2000: 183 & al-Farāhaidi, t.t: 831).

Saya berpendapat definisi ini adalah lebih sesuai berdasarkan kepada kemudahan semasa. Dokumen tidak mensyaratkan penggunaan alat-alat tertentu, yang penting ialah ia dapat difahami dan ia bersifat fizikal sama ada ia boleh di fahami secara terus atau dengan menggunakan peralatan tertentu. Rakaman suara, kaset, cakera padat dan seumpamanya juga termasuk dalam kategori dokumen kerana ia dapat difahami kandungannya sekalipun dengan menggunakan alat-alat tertentu. (al-Ḥumaiḍiyy,1989: 437). Dokumen perlu dilihat dalam skop yang lebih luas iaitu dari segi fungsi dokumen itu sendiri dan bukan hanya pada bentuk dokumen serta peralatan yang digunakan semata-mata, apa yang penting ialah maklumat yang hendak disampaikan jelas dan dapat difahami. (Sulaimān Marqus,1981: 198).

Menurut Seksyen 3 Akta Keterangan Mahkamah Syariah (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1997 dan Akta Keterangan 1950, dokumen diertikan sebagai:

> *"Apa-apa huruf, tanda, nombor, simbol atau isyarat yang dinyatakan, diperihalkan, atau bagaimana jua pun digambarkan, atas apa-apa benda, bahan, barang atau artikel, termasuklah apa-apa hal yang terkandung dalam cakera, pita, filem, runut bunyi atau apa jua pun peranti (alat atau perkakas) lain".*

Di mahkamah sivil, pemakaian istilah dokumen amat luas dan tidak hanya terikat dengan kaedah klasik, sebaliknya video, pita rakaman ada pelbagai kaedah elektronik yang lain juga dikategorikan sebagai dokumen. Di mahkamah sivil, pita rakaman boleh dijadikan bahan bukti sekiranya telah melalui prosedur-prosedur yang telah ditetapkan. Rakaman melalui gambar dan suara yang boleh diterima sebagai bahan bukti, seperti dalam kes *R v Masqud Ali*. Begitu juga kes *Pendakwa raya lwn Jawan Empaling* dan *Pendakwa Raya* lwn *Datuk Haji Sahar Arpan*, mahkamah berpendapat salinan faks dan mikrofilem termasuk di bawah definisi dokumen seperti yang diperuntukkan di bawah Seksyen 3 Akta Keterangan 1950. Pita rakaman juga boleh dijadikan bahan bukti sepertimana yang digunakan oleh pihak SPRM dalam kes *Mohd Ali Jaafar* v *Public Prosecutor*.

Jelas menunjukkan catatan itu sendiri terdapat dalam bentuk biasa atau elektronik. Bentuk catatan itu sendiri bukan menjadi isu sebenarnya, asalkan ia dapat dibaca sama ada secara terus ataupun menggunakan peralatan tertentu untuk membaca

catatan tersebut seperti cakera, pita, filem, runut bunyi atau apa jua pun peranti dan seumpamanya.

Terdapat beberapa nas mengenai pensyariatan catatan sebagai kaedah pembuktian sepertimana dalam surah al-Baqarah ayat 282:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ)

> *Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu menjalankan sesuatu urusan dengan hutang piutang yang diberikan tempoh sehingga ke suatu masa yang tertentu, maka hendaklah kamu menulis (hutang dan masa bayarannya) itu. Dan hendaklah seorang penulis diantara kamu yang menulisnya dengan adil (benar).*

Selain itu Rasulullah SAW bersabda:

مَا حَقُّ امْرِئٍ لَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ

> *"Tidak ada hak seorang Muslim yang mempunyai suatu barang yang diwasiatkan, yang bermalam dua malam, kecuali wasiatnya itu ditulis (disaksikan) di sisinya".* (Al-Bukhāri, 1422. 3:186).

Menurut ulama' feqah atau undang-undang, catatan itu sendiri dapat dibahagikan kepada dua bahagian iaitu dokumen *rasmiyyah* (dokumen awam) dan dokumen *ᶜurfiyyah* atau *ghair rasmiyyah* (dokumen persendirian). Dokumen awam merupakan dokumen yang dikeluarkan oleh pihak kerajaan atau pihak-pihak yang diberi kuasa oleh pemerintah untuk mengeluarkannya dan ia mengandungi syarat-syarat tertentu yang perlu dipenuhi. Manakala dokumen persendirian ialah dokumen yang dikeluarkan oleh pihak-pihak persendirian yang tidak menepati syarat-syarat yang ada pada dokumen awam. Secara tidak langsung membuktikan bahawa 'catatan' merupakan salah satu bentuk dokumen yang diiktiraf sebagai kaedah pembuktian sama ada dari segi syarak atau perundangan semasa di mahkamah syariah ataupun sivil.

SYARAT-SYARAT CATATAN WARGA EMAS DALAM PEMBUKTIAN

Bagi memastikan catatan dapat diterima dalam pembuktian, ia hendaklah memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan. Para ulama bersepakat menerima catatan "*al-Mustabīnah wa al-Marsūmah*" dalam pembuktian, namun mereka berselisih berkaitan dengan catatan "*al-Mustabīnah wa Ghair al-Marsūmah*". Walau bagaimanapun para ulama bersepakat menolak catatan "*Ghair al-Mustabīnah*" sebagai bahan bukti dalam pendakwaan.

Dimaksudkan "*al-Mustabīnah wa al-Marsūmah*" ialah: "*al-Mustabīnah*" merupakan bentuk catatan itu masih kekal kelihatan dan ia boleh dibaca. Manakala "*al-*

Marsūmah" pula ialah catatan yang dibuat menurut prosedur atau peraturan yang telah menjadi adat kebiasaan bagi sesuatu dokumen dan menjadi amalan bagi sesuatu tempat. Misalnya tercatat pada dokumen tersebut nama penulis atau syarikat secara jelas, alamat, dan tandatangan pihak yang membuat sesuatu catatan serta alamat atau nama pihak yang ditujukan dokumen tersebut. Catatan bentuk ini merupakan dokumen yang paling kuat dalam pembuktian.

Manakala catatan "*al-Mustabīnah wa Ghair al-Marsūmah*" pula merujuk kepada catatan yang masih kekal kelihatan bentuknya dan ia boleh dibaca namun ia tidak mengikut peraturan dokumen pada kebiasaannya. Dokumen ini kadangkala tidak mempunyai nama penulis dan atau alamatnya. Selain itu nama atau alamat pihak yang ditujukan dokumen itu juga tidak dinyatakan secara jelas. Para ulama berselisih pendapat mengenai status pembuktian catatan jenis ini. Namun kebanyakan ulama mengatakan dokumen ini boleh diterima sekiranya *ᶜuruf* atau adat kebiasaan setempat menerimanya sebagai bukti. Sekiranya masyarakat setempat tidak dapat menerima melainkan terdapat nama dan alamat lengkap penghantar dan penerima, maka catatan jenis ini di tolak dari dijadikan bahan bukti.

Akhir sekali, catatan berbentuk "*Ghair Mustabīnah*": merupakan catatan yang tidak bersifat kekal kelihatan dan tidak boleh dibaca seperti catatan ditulis atas air atau udara. Catatan seperti ini tidak boleh dijadikan bahan bukti sepertimana yang disepakati oleh para ulama. (al-Zuḥailiyy, 2007. 4: 2932 dan Muḥammad, al-Zuḥailiyy, 2008. 2: 298).

PEMALSUAN CATATAN WARGA EMAS

Isu pemalsuan dokumen ini tidak pernah dicatatkan berlaku di zaman Rasulullah SAW, begitu juga di zaman Sayidina Abu Bakar dan Sayidina Umar RA. Namun menurut lipatan sejarah kes pemalsuan pertama bermula pada zaman khalifah Sayidina Uthman RA yang membawa kepada pembunuhan beliau. Rentetan sejarah berdarah inilah para ulama' silam amat berhati-hati dalam penggunaan dokumen dan ramai juga menolak penggunaannya ini sebagai kaedah pembuktian. Kerana itulah tidak banyak penulisan ulama'-ulama' feqah terdahulu berkaitan hukum pemalsuan atau penipuan dokumen berbanding dengan undang-undang sivil. Begitu juga berkaitan catatan warga emas dalam sesuatu perkara sama ada berkaitan dengan wasiat, hutang, pengakuan, kesaksian dan sebagainya.

Walau bagaimanapun, menurut fiqh dan Akta Keterangan Mahkamah Syariah (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1997, terdapat beberapa kaedah untuk membuat pengesahan terhadap sesuatu dokumen termasuklah tandatangan iaitu melalui ikrar, saksi, sumpah dan pendapat pakar. Dalam seksyen 56 Akta Keterangan Mahkamah Syariah (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1997 ada memperuntukkan:

1) *Jika orang yang menyempurnakan sesuatu dokumen menafikan tulisan pada atau tanggungan yang diwujudkan dalam dokumen itu,*

maka tulisan dan penyempurnaan dokumen itu hendaklah dibuktikan oleh sekurang-kurangnya dua orang saksi kepada dokumen itu.

2) *Jika saksi-saksi kepada dokumen itu tidak dapat ditemui, tulisan dan penyempurnaan dokumen itu hendaklah dibuktikan oleh dua orang saksi yang boleh mengenal pasti tulisan dan tandatangan orang yang menulis dan menyempurnakan dokumen itu.*
3) *Jika saksi-saksi kepada dokumen itu atau orang yang disebut dalam subsekyen*
2) *boleh mengenal pasti tulisan dan tandatangan itu, orang yang menyempurnakan dokumen itu adalah terikat dengan apa-apa tangunggan yang diwujudkan dalam dokumen ini.*
4) *Jika saksi-saksi kepada dokumen itu atau orang yang disebut dalam subseksyen*
2) *tidak mengenal pasti tulisan dan tandatangan pada dokumen itu sepenuhnya, maka tulisan dan tandatangan pada dokumen itu hendaklah disahkan oleh sekurang-kurangnya dua orang pakar.*
5) *Jika tulisan dan tandatangan pada dokumen itu telah disahkan oleh pakar-pakar, maka orang yang telah menyempurnakan dokumen itu adalah terikat dengan apa-apa tanggungan yang diwujudkan dalam dokumen itu.*
6) *Jika sesuatu dokumen tidak boleh dibuktikan dengan mana-mana cara yang disebut terdahulu, orang yang menafikan tulisan dan penyempurnaan dokumen itu hendaklah, apabila diminta oleh orang yang mengatakan bahawa orang disebut terdahulu itu ialah orang yang menyempurnakan dokumen itu, mengangkat sumpah, dan jika dia enggan berbuat demikian, orang yang mengatakan itu boleh mengangkat sumpah dan berikutan dengannya membuktikan tuntutannya.*

Pada hari ini pendapat pakar merupakan kaedah yang pali banyak digunakan untuk membuat pengesahan keaslian sesuatu catatan. Pendapat pakar atau *"Ra'yu al-Khabir"* merupakan: "Kaedah pembuktian yang dibuat oleh ahli ilmu atau pakar di atas permintaan hakim yang, bagi mendapat pandangan mereka mengenai isu-isu tertentu yang berlaku pertelingkahan antara pihak-pihak, dengan pendapat mereka akan membantu hakim membuat keputusan yang tepat". Hakim akan meminta bantuan pakar berkaitan dengan kes-kes di luar kemampuan dan kepakaran hakim seperti pengesahan keaslian sesuatu catatan. Dengan bantuan mereka akan memudahkan mahkamah membuat penilaian setiap dakwaan dengan tepat dan adil. (Syinyur, , 2006: 39.)

Bahkan Imam Hanafi, Maliki, Syafie dan Hanbali telah bersepakat mengatakan, wajib bagi hakim merujuk kepada pendapat pakar bagi kes-kes yang rumit dan memerlukan penjelasan dari seseorang yang mahir bagi melicinkan proses penghakiman. (Syinyur, 2006:60.)Terdapat nas-nas dari al-Quran dan as-sunnah mengenai pensyariatan pendapat pakar sebagai kaedah pembuktian khususnya

dalam pengesahan keaslian sesuatu dokumen jual beli. Perkataan *"ahlu al-Zikr"* dan *"Khabir"* merujuk kepada pendapat pakar, seperti firman Allah SWT yang bermaksud:

> *Oleh itu bertanyalah kamu kepada orang-orang yang berpengetahuan ugama jika kamu tidak mengetahui.*
>
> (Surah al-Nahl, 16:43)

> *Maka bertanyalah akan hal itu kepada yang Mengetahuinya.*
>
> (Surah al-Furqan, 25:59.)

Rasulullah SAW mengiktiraf pengesahan nasab melalui *Qiyafah* oleh Madjaz al-Madlaji membukti baginda menerima pandangan pakar, sebagaimana sabda Rasulullah SAW dalam hadith yang telah diriwayatakan oleh Saidatina Aisyah RA:

> *Pada suatu hari, Rasulullah SAW telah masuk menemui Aisyah dalam keadaan gembira yang jelas terbayang di wajah baginda,: "Madjaz al-Madlaji baru sebentar memerhati Zaid dan Usamah, setelah menutup kepala dengan kaki mereka agar kelihatan. Setelah ia memerhatikan dan menilik kaki mereka, beliau berkata: kaki mereka mempunyai persamaan antara satu sama lain.*
>
> (Muslim, 1997. 5:282)

Menurut Akta Keterangan Mahkamah Syariah (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1997, Seksyen:

> *33 (1) Apabila Mahkamah perlu membuat sesuatu pendapat atas sesuatu perkara mengenai undang-undang negara asing atau mengenai sains atau seni, atau tentang identiti atau ketulenan tulisan tangan atau cap jari atau berhubungan dengan penentuan nasab, maka pendapat atas perkara itu daripada orang yang mempunyai kemahiran khusus dalam undang-undang negara asing, sains atau seni itu, atau dalam soal tentang identiti atau ketulenan tulisan tangan atau cap jari atau berhubungan dengan penentuan nasab, ialah qarinah. 33 (2) Orang sedemikian itu dipanggil pakar.*

Jika berlaku keraguan mengenai status catatan yang telah dibuat oleh seseorang warga emas sama ada dia telah lupa atau meninggal dunia, maka catatan tersebut dapat disahkan melalui beberapa cara terutamanya melalui pendapat pakar.

ISU-ISU CATATAN WARGA EMAS DALAM PEMBUKTIAN.

1) Catatan Mengandungi Kesaksian Pencatat Terhadap Orang Lain.
Para ulama' berselisih pendapat tentang catatan atau dokumen yang mengandungi kesaksian pencatat itu sendiri:

Menurut **Abu Hanifah, pendapat kedua Malik, Syafie dan menurut riwayat Ahmad** bahawa catatan yang mengandungi kesaksian pencatat itu sendiri adalah diterima dalam pembuktian sekiranya ia betul-betul mengingati apa yang dicatat dan bukan semata bersandarkan kepada catatan tersebut. Jika pencatat tidak mengingatinya maka catatan tersebut ditolak sebagai bahan bukti. Kenyataan ini bersandarkan beberapa dalil iaitu, firman Allah SWT:

(وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)

Dan janganlah engkau mengikut apa yang engkau tidak mempunyai pengetahuan mengenainya

(Surah al-Isra': 36)

(وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا)

dan kami tidak menjadi saksi (terhadapnya) melainkan dengan apa yang kami ketahui

(Surah Yusof: 81)

Berdasarkan dalil di atas tidak dianggap sebagai mengetahui melainkan ia betul-betul mengingati apa yang diketahuainya. Begitu juga catatan kesaksian seseorang pencatat itu hanya akan diterima dalam pembuktian jika ia mengingati apa yang dicatatnya dan tidak hanya berpandukan kepada catatan tersebut semata-mata.

Malik dalam pendapat pertama, sesetengah ulama' Hanafi seperti Abu Yusuf dan Muhammad, riwayat Syafie dan riwayat kedua Ahmad berpandangan, catatan yang mengandungi kesaksian pencatat itu sendiri adalah diterima sekalipun pencatat telah pun lupa apa yang telah disaksikan sebelum ini. Keadaan ini biasa berlaku berkemungkinan peristiwa itu telah lama berlaku atau faktor usia seperti warga emas. Namun disyaratkan catatan tersebut berada di tempat yang selamat dan terjaga atau dia mengenali tulisan tersebut adalah tulisannya.

Pendapat ini menyatakan matlamat kesaksian melalui catatan telah pun tercapai iaitu menyatakan apa yang mereka saksikan melalui catatan dan catatan itu sendiri menunjukkan apa yang ingin dilafazkan. Tambahan lagi, catatan kesaksian dikuatkan pula dengan cop atau tandatangan telah menunjukkan penerimaan (tahammul) kesaksian mereka. Apabila kesaksian mereka telah difahami melalui catatan yang telah dibuat maka layak untuk tunaikan atau laksanakan (ada') kesaksian tersebut di mahkamah. Perlaksanaan (ada') kesaksian berdasarkan zahir yang telah dilahirkan melalui catatan, dan beramal kepada zahir merupakan satu kemestian dalam keterangan. Sekiranya pencatat disyaratkan perlu mengingati peristiwa yang

disaksikan walaupun telah dicatat segalanya, maka ia akan menyebabkan berlaku kesukaran dan kebenaran gagal dipertahankan. Perkara seperti amat ditegah oleh syarak.

(وَلاَ تَسْأَمُوْاْ أَن تَكْتُبُوْهُ صَغِيرًا أَو كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُواْ)

> *Dan janganlah kamu jemu menulis perkara hutang yang bertempoh masanya itu, sama ada kecil atau besar jumlahnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih membetulkan (menguatkan) keterangan saksi, dan juga lebih hampir kepada tidak menimbulkan keraguan kamu.*
>
> (Surah al-Baqarah: 282)

Ayat ini menujukkan catatan bukan semata-mata bertujuan untuk mengingati sahaja, bahkan untuk berhati-hati atau mengawal, memelihara hak-hak dan memindahkan maklumat-maklumat. Penulisan seperti juga lafaz dan kata-kata kerana darjat kedua-duanya adalah sama dalam pembuktian.

Berdasarkan kepada kedua-dua pandangan ini, pandangan yang rajih ialah pendapat kedua yang mengatakan catatan yang telah dibuat warga emas yang mengandungi kesaksian pencatat itu sendiri adalah diterima sekalipun pencatat telah pun lupa apa yang telah disaksikan sebelum ini. Kerana pendapat kedua lebih sesuai dan lebih hampir kepada prinsip keadilan. Dengan syarat catatan tersebut berada di tempat yang selamat dan terjaga dari berlaku pemalsuan. Sekiranya ia adalah dokumen persendirian perlu disahkan keaslian sekurang-kurangnya dua orang pakar. (Al-Zuhailiyy, Muhammad. 1994. 2: 468)

2) Catatan Mengandungi Kesaksian Warga Emas Yang Telah Meninggal Dunia atau Hilang.

Apabila seseorang saksi warga telah mencatat kesaksiannya terhadap orang lain kemudian dia meninggal dunia atau hilang tanpa dikesan. Di tempat yang tidak diketahui. Dalam hal ini para ulama' telah berselisih kepada dua pendapat: (Al-Zuhailiyy, Muhammad. 1994. 2: 471)

Menurut pendapat **masyhur Maliki dan salah satu pendapat Ahmad**: catatan kesaksian warga emas yang telah meninggal dunia atau hilang adalah diterima dalam keterangan Islam. Ini kerana kesaksian menggunakan catatan adalah sama dengan kesaksian secara lisan. Sekiranya kesaksian atas kesaksian atau kesaksian dengar cakap secara lisan diterima dalam pembuktian, begitu juga kesaksian atas kesaksian melalui catatan juga situasi yang sama. Kerana saksi mendapat maklumat hasil pengetahuan terhadap apa yang telah disaksikannya, kemudian dia menyampai kesaksian tersebut sama ada secara lisan atau tulisan.

Namun pendapat ini meletakkan syarat iaitu tidak terdapat keraguan terhadap catatan tersebut seperti berlaku penambahan atau pengurangan terhadap catatan tersebut. Selain itu status adil warga emas yang membuat catatan kesaksian itu

berkekalan status keadilannya dan syarat-syarat lain sebagai seorang saksi seperti yang telah ditetapkan syarak sehingga saat dia meninggal dunia atau dia didapati hilang.

Jumhur dan Ibadiyyah pula berpandangan catatan kesaksian warga emas yang telah meninggal dunia atau hilang adalah tidak diterima dalam keterangan Islam. Kerana syarat seseorang saksi memperoleh kesaksiannya sama ada dia mendengar atau melihat sendiri kejadian. Manakala catatan bukan kategori mendengar atau melihat sendiri kejadian yang berlaku.

Pendapat rajih ialah pandangan pertama, selagi mana catatan tersebut berada di tempat yang terjaga, selamat serta berstatus dokumen rasmi. Selain itu saksi juga telah memenuhi syarat-syarat sebagai seorang saksi. Lebih-lebih lagi ia dikuatkan pula dengan pandangan pakar yang mengesahkan keaslian catatan tersebut khususnya bagi dokumen yang tidak rasmi. Sekiranya catatan kesaksian warga emas yang telah meninggal dunia atau hilang tidak diterima, maka tiada gunanya Nabi SAW menyuruh membuat catatan wasiat sepertimana dalam hadith:

"مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ، يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ"

"Tidak ada hak seorang Muslim yang mempunyai suatu barang yang diwasiatkan, yang bermalam dua malam, kecuali wasiatnya itu ditulis (disaksikan) di sisinya".

(Al-Bukhāri, 1422. 4: 2)

KESIMPULAN

Hasil dari perbincangan di atas menunjukkan catatan warga emas merupakan kategori dokumen dan ia adalah salah satu kaedah pembuktian yang diterima oleh syarak dan perundangan. Nas-nas daripada al-Quran, Hadith, amalan para sahabat dan prinsip-prinsip telah membuktikan bertapa pentingnya catatan dalam pembuktian, terutama apabila berlakunya pertikaian atau kematian pihak-pihak yang penting bagi dalam membantu mahkamah membuat keputusan yang tepat dan adil. Catatan tidak akan berubah sekalipun telah berlaku dalam tempoh yang panjang atau orang yang mencatat itu sendiri sudah lupa atau telah sampai tahap pelupa disebabkan faktor usia sepertimana berlaku kepada insan bergelar warga emas. Jika catatan tidak dapat dijadikan bahan bukti, maka apakah gunanya hadith yang meminta kita menulis wasiat khususnya apabila ingin bermusafir dan sebagainya. Isu pemalsuan catatan bagi menolaknya untuk dijadikan bahan bukti tidak boleh dijadikan satu alasan kukuh. Ini kerana Islam telah mensyariatkan pendapat pakar yang boleh digunakan untuk membuat pengesahan sesuatu catatan yang menimbul keraguan mengenai status keasliannya.

RUJUKAN

Abū al-Barakat, Abdullah ibn Ahmad ibn Mahmud al-Hanafiyy. 2002. *Al-Bahr al-Ra'iq Syarh Kunz al-Daqa'iq.* Bayrūt: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-ᶜArabiyy.

Ahmad Mukhtar. 2008. *Mu'jam al-Lughah al-Arabiyyah*. t.tp: Alam al-Kutub.

Al-Bahūtiyy, Manṡūr bin Yūnus. 2000. *Kasyāf al-Qinā'*. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ᶜArabiyy, ,

Al-Bukhāri, Abū ᶜAbdullah Muḥammad Ibn Ismaᶜīl, 1422. *Ṡaḥīh al-Bukhāri*. T.tp: Dar Thuq al-Najah.

al-Dhimyātī, Abū Bakar. 1993. *Ḥasyiah Iᶜānah al-Tālibīn*, Bayrūt Dār al-fikr. al-Farāhaidi, Abd al-Raḥmān al-Khalīl ibn Aḥmad. t.t. *Kitāb al-'Ain*. Bayrūt: Dār al-Ihyā' al-Turath al-Arabiyy.

al-Haṡfakiyy, Muḥammad ibn ᶜAli. t.t. *Radd al-Mukhtār ᶜala al-Dār al-Mukhtār Ḥāsyiah ibn ᶜĀbidīn*,Bayrūt: Dār al-Maᶜrifat,.

al-Ḥumaiḍiyy, Abd al-Raḥmān Ibraḥīm. 1989. *Al-Qaḍa' wa Niẓāmuhu fī al-Kitāb wa al-Sunnah*. Makkah: Maᶜahad al-Buhuth al-ᶜIlmiyyah.

al-Jurjānī, Abū al-Hassan ᶜAli Muḥammad ibn ᶜAliyy al-Ḥusainiyy, 2000. *Kitāb al-Ta'rifat.* Bayrūt Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.

Al-Kasani, Abu Bakar Ibn Masoud Ib Ahmad. 1986. *Bada'I al-Sana'I fii Tartib al-Syara'i*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Mawardiyy. Abū al-Hassan ᶜAli ibn Muḥammad. 1972. *Adāb al-Qāḍī.* Baghdād: Maṫbaᶜah al-Āni,

Al-Mawardiyy. Abū al-Hassan ᶜAli ibn Muḥammad. 1985. *Adāb al*-Qāḍī, Baghdād: Maṫbaᶜah al-Āni.

al-Nawawi, Mahyuddin. 1997. *Saḥih Muslim*, jil. Bayrūt: Dar al-Maᶜrifat, Bayrūt.

Al-Qurrāfī, Abū ᶜAbbās Aḥmad Ibn Idrīs al-Mālikiyy. 2001. *al-Zakhīrah fī Furūᶜ al-Mālikiyyah*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyyah,

Al-Syarbini, Muhammad ibn Ahmad al-Khatib. 1994. *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah ma'ani al-faz al-Manhaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Syīraziyy, Abū Ishaq Ibrāhīm ibn Ali. 1995. *Al-Muhazzab fī al-Fiqh al-Imām al-Syāfᶜī*. Bayrūt: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyyah,.

al-Zarqā', Muṡṫafa Aḥmad. 2007. *Syarḥ al-Qawāᶜid al-Fiqhiyyah*. Dimasyq: Dār al-Qalam. Al-Zuhailiyy, Muhammad. 1994. *Wasa'il al-Ithbat fii Syariah al-Islamiyyah fii al-Muamalat*

al-Madaniyyah wa al-Ahwal al-Syakhsiyyah. Damsyiq: Maktabah Dar al-Bayan.

Ibn Abī Dam, Ibrāhīm ibn ᶜAbdullah. 1987. *Kitāb Adāb al-Qaḍā'*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.

Ibn Abidin, Muhammad Amin ibn Umar ibn Abd Aziz. 1992. *Radd al-Mukhtar 'ala al-Dur al-Mukhtar*. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Farhūn, Muḥammad. 1995.*Tabṡirah al-Ḥukkām.* Bayrūt: Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.

Ibn Ḥajar, Aḥmad bin ᶜAliyy al-Asqalāni.1996. *Fath Al-Bārī Bi Syarḥ Ṡaḥiḥ Al-Bukhāriyy*. Bayrūt: Dar al-Fikr,.

Ibn Mufliḥ, Muḥammad.. 2003. *Kitāb al-Furūᶜ*. Bayrūt: Mu'asasah al-Risālah,

Ibn Nujaim, Zainuddin ibn Ibrahīm ibn Muḥammad. 1997. *al-Asybah wa al-Nazāir ᶜala Mazhab Abī Ḥanīfah*. Bayrūt:al-Maktabah ᶜAsriyyah

Ibn Nujaim, Zainuddin ibn Ibrahīm ibn Muḥammad. 2002. *Al-Baḥr al-Rā'iq Syarḥ Kunz al-Daqā'iq*. Bayrūt: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-ᶜArabiyy,.

Ibn Qayyim, ᶜ*Alām al-Muaqiᶜīn ᶜan Rabbi al-ᶜĀlamīn*. 1991. Bayrūt: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.

Ibn Qayyim, Syamsuddin Abī ᶜAbdillah Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb. 2007. *Al-Ṫuruq al-Ḥukmiyyah fī al-Siyāsah al-Syarᶜiyyah*. Makkah al-Mukarramah: Dār ᶜĀlam al-Fawā'id.

Ibn Qudamah, Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad. 1994. *Al-Kafi fii fiqh al-Imam Ahmad*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn Qudamah, Abdullah Ibn Ahmad ibn Muhammad. t.t. *Mughni*. Al-Qaherah: Maktabah al-Qaherah.

Ibn Qudāmah, Abdullah Ibn Ahmad ibn Muhammad.1996. *al-Mughni*. al-Qāherah: Dār al-Ḥadīth.

Ibrahim Mustafa, Ahmad al-Ziyat, Hamid Abd Qadir & Muhammad al-Najar. T.t. *al-Mu'jam al-Wasith*. T.tp: Dar al-Dakwah

Muhammad Abdullah ibn Abdul Rahman ibn al-Fadhl ibn Bahram. 2000. Sunan al-Darimiyy. Saudi: Dar al-Mughni.

Muṡṫafa Majdī. 1991. *Qānūn al-Ithbāt fī al-Mawād al-Madaniyyah wa al-Tijāriyyah*, Al-Qāherah: Dār al-Thaqāfah,.

Nabīl Ibrāhīm Saᶜad. 2000. *Al-Ithbāt fī al-Mawād al-Madaniyyah wa al-Tijāriyyahfii Ḍhau' al-Fiqh wa al-Qaḍa'*. Al-Iskandariyyah:Mansya'ah al-Maᶜārif.

Ṡālih Uthmān Halīl. 2001. *Tauthīq al-Duyūn fī al-Fiqh al-Islāmiyy*. Al-Saᶜūdiyy: Jāmi'ᶜah al-Imām Ibn Sa'ᶜud al-Islāmiyyah.

Sulaimān Marqus. 1981. *Usūl al-Ithbāt wa Ijrā'atuhu fī al-Mawād al-Madaniyyah fii al-Qanūn al-Miṡri*. Al-Qāherah:Ālam al-Kutub.

Syinyur, Abd Nasir Muhammad, 2006, *al-Itbat bi al-Khibrah bain al-Qadha' al-Islamiyy wa al-Qanun al-Dawli wa Tadbiquha al-Mu'asirah: Dirasah al-Muqaranah*, Amman: Dar al-Nafa'is

KEPENTINGAN ARAHAN PERUBATAN AWAL MENJELANG NEGARA TUA 2030: BEBERAPA ISU DARI SUDUT PERUNDANGAN DAN PERSPEKTIF SYARIAH

Fadhlina Alias[a*], Puteri Nemie Jahn Kassim[b], Muhammad Najib Abdullah[a] dan Syaryanti Hussin[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[b]Kulliyyah Undang-undang Ahmad Ibrahim, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia

[*]Penulis untuk dihubungi. Tel: 06-798 8486; E-mel: fadhlina@usim.edu.my

ABSTRAK

Unjuran Jabatan Perangkaan Malaysia telah menganggarkan bahawa 15 peratus daripada penduduk Malaysia akan terdiri daripada warga emas menjelang tahun 2030. Peralihan kepada status "negara tua" bakal memberikan implikasi terhadap pelbagai aspek pengurusan sesebuah negara seperti perkembangan ekonomi, pengurusan kewangan dan keselamatan sosial. Pertambahan jumlah penduduk warga emas juga akan turut memberikan impak yang signifikan kepada perkhidmatan perubatan dan penjagaan kesihatan. Apabila berlakunya peningkatan tersebut bererti lebih ramai pesakit yang perlu diberikan penjagaan paliatif di pusat-pusat jagaan kesihatan seperti hospital dan pusat hospis. Penjagaan paliatif terutama bagi pesakit-pesakit di akhir hayat akan melibatkan kos yang tinggi dengan sumber yang terhad. Rentetan itu, penyedia perkhidmatan akan berhadapan dengan isu-isu kewajaran pengagihan sumber kepada pesakit, dan ini berkait rapat dengan pertimbangan tentang rawatan perubatan yang tidak membawa apa-apa manfaat (*futile treatment*). Arahan perubatan awal merupakan satu cadangan penyelesaian terhadap dilema ini. Mekanisme ini berfungsi sebagai jaminan bahawa hak individu untuk membuat keputusan berautonomi tentang rawatan perubatan tidak akan terlucut berikutan sebarang ketidakupayaan yang berlaku selepas itu. Dalam erti kata lain, arahan perubatan awal mengekalkan autonomi pesakit untuk menentukan rawatan perubatan untuk dirinya sendiri, walaupun pada ketika pesakit tersebut bukan lagi seorang yang kompeten. Keputusan ini dapat membantu para doktor mengenal pasti kehendak pesakit dan nilai-nilai yang dipegang apabila perlu membuat keputusan dipengakhiran hayat, seterusnya memudahkan pengagihan sumber rawatan kepada pesakit yang lebih memerlukan. Kertas kerja ini bertujuan menjelaskan

kepentingan pelaksanaan arahan perubatan awal di Malaysia, terutamanya dalam persediaan untuk menghadapi "negara tua", serta mengupas isu-isu yang berkaitan berdasarkan sudut pandangan undang-undang dan syariah.

***Kata kunci**: warga emas, arahan perubatan awal, penjagaan paliatif, perspektif undang-undang, syariah*

PENDAHULUAN

Pada abad yang lepas, industri penjagaan kesihatan telah menyaksikan keutamaan diberi kepada autonomi pesakit untuk menentukan rawatan perubatan sendiri, seiring dengan kemerosotan paternalisme perubatan. Hal ini dikatakan berpunca dari faktor seperti kemajuan pesat dalam bidang teknologi perubatan dan peningkatan kesedaran pesakit hasil dari kemudahan untuk mendapatkan maklumat perubatan. Rentetan itu, Arahan Perubatan Awal (AMD) telah muncul sebagai penyelesaian kebimbangan orang ramai bahawa hakikatnya, pada zaman ini, dari segi perubatan, seseorang mampu "terus dihidupkan" meskipun individu tersebut telah kehilangan semua fungsi kognitif. AMD bertindak sebagai jaminan bahawa hak seseorang individu untuk membuat keputusan secara autonomi tidak terlucut disebabkan sebarang ketidakupayaan pada masa hadapan, dan seterusnya berfungsi sebagai penambahbaikan dari segi hak autonomi pesakit.

PENGERTIAN DAN FUNGSI ARAHAN PERUBATAN AWAL

Arahan perubatan awal ialah pernyataan secara lisan atau bertulis yang dibuat oleh seseorang semasa masih kompeten, berkaitan dengan rawatan perubatannya pada masa depan, sekiranya dia tidak lagi mampu untuk membuat sesuatu keputusan. Ia merangkumi arahan dan keputusan jangkaan berkenaan takat penerimaan rawatan yang dipersetujui atau tidak dipersetujui oleh seseorang, situasi yang memerlukan atau tidak memerlukan pemberian rawatan, dan mungkin juga termasuk melantik seorang proksi yang diberi kuasa untuk membuat keputusan berkenaan penjagaan kesihatan bagi pihak individu tersebut.[2] Pelan jagaan awal pula ialah proses perbincangan antara doktor dan pesakit, yang mungkin juga melibatkan ahli keluarga, untuk menyediakan dan merekod unjuran sah keinginan pesakit mengenai jenis rawatan perubatan dalam situasi apabila dia tidak dapat berkomunikasi.[3] Pelan jagaan awal perlu dibuat dengan sebaiknya, termasuk penyediaan AMD yang bertujuan untuk menjaga ·autonomi pesakit. Secara tidak langsung, ini akan melibatkan pesakit tersebut dalam menyatakan dan mengesahkan nilai dan hasratnya sekiranya berdepan dengan situasi yang menyebabkan dia hilang

---

[2] Alexander Morgan Capron, "Advance Directives," in *A Companion to Bioethics*, ed. Helga Kuhse and Peter Singer, 2nd ed. (West Sussex: John Wiley & Sons, 2009), 299–311.

[3] Y Htut, K Shahrul, and P J H Poi, "The Views of Older Malaysians on Advanced Directive and Advanced Care Planning: A Qualitative Study.," *Asia-Pacific Journal of Public Health / Asia-Pacific Academic Consortium for Public Health* 19, no. 3 (January 2007): 58–67.

upaya untuk membuat keputusan. Ini berpunca dari kewajaran teori bahawa jika pesakit mempunyai hak untuk menolak sesuatu rawatan walaupun keengganannya itu mungkin membahayakan nyawa mereka, maka mereka harus diberi hak yang sama apabila mereka tidak lagi kompeten, dengan dibantu oleh penggunaan AMD.[4]

Oleh kerana AMD merupakan penjelmaan dan pelanjutan pilihan autonomi seseorang pesakit yang tidak lagi mampu untuk membuat keputusan berkaitan dengan rawatan perubatan beliau, maka penguatkuasaan AMD sangat berkait rapat dengan isu keupayaan seseorang. Para doktor mungkin perlu merujuk kepada AMD dalam menentukan jenis rawatan perubatan untuk pesakit yang tidak berupaya memberikan persetujuannya. Keadaan ini boleh berlaku sekiranya keupayaan pesakit untuk membuat keputusan terjejas kerana beberapa sebab seperti tidak sedar diri secara sementara,[5] atau apabila pesakit tidak mampu bertindak balas atau berada dalam keadaan vegetatif akibat kecederaan teruk, atau penyakit terminal.[6] Sesetengah pakar berpendapat bahawa hak autonomi seseorang yang berdepan dengan penyakit yang berbahaya juga mungkin terjejas walaupun mereka masih mempunyai keupayaan asas untuk membuat keputusan.[7] Faktor seperti kesakitan, kelemahan sistem badan, kecelaruan, kemurungan dan keresahan boleh mengganggu fungsi kognitif pesakit terminal, dan menjejaskan keupayaan dan pengamatan mereka untuk membuat keputusan autonomi.[8] AMD juga boleh digunakan dalam kes yang pesakitnya menderita gangguan mental seperti demensia[9] dan skizofrenia.[10]

Kewujudan AMD yang sah dapat bertindak sebagai panduan bagi para doktor untuk menentukan jenis rawatan yang dikehendaki dan diingini oleh pesakit apabila seseorang itu tidak lagi mampu untuk turut serta dalam proses membuat keputusan. Hal ini bukan sahaja memenuhi etika kedoktoran dalam menghormati hak autonomi pesakit mereka, tetapi juga menggalakkan prinsip keadilan dari segi etika bioperubatan, iaitu dari segi pengurusan sumber kemudahan penjagaan kesihatan. Pelaksanaan AMD juga membolehkan pengagihan peralatan perubatan sokongan hayat *(life-sustaining medical equipment)* yang mahal dengan lebih berkesan, lebih-lebih lagi di institusi yang mempunyai belanjawan penjagaan kesihatan

---

[4] R Andorno, Nikola Biller-Andorno, and Susanne Brauer, "Advance Health Care Directives: Towards a Coordinated European Policy?," *European Journal of Health Law* 16 (2009): 207–27, doi:10.1163/157180909X453053.

[5] Sebagai contoh, lihat *Re T (Adult: Refusal of Medical Treatment)* [1992] 4 All ER 649; *Re C (Adult: Refusal of Medical Treatment)* [1994] 1 All ER 819.

[6] Sebagai contoh, lihat *Airedale NHS Trust v Bland* [1993] 1 All ER 821; *Re AK* [2000] 58 BMLR 151.

[7] Mark R Tonelli and Cheryl J Misak, "Compromised Autonomy and the Seriously Ill Patient.," *Chest* 137, no. 4 (April 2010): 926–31, doi:10.1378/chest.09-1574. Lihat juga MS Komrad, "A Defence of Medical Paternalism: Maximising Patients' Autonomy.," *Journal of Medical Ethics*, 1983, 38–44, doi:10.1136/jme.9.1.38; Elias Baumgarten, "The Concept of Patient Autonomy," *Medical Updates* 2, no. 3 (1999): 1–6; J. Andrew Billings and Eric L. Krakauer, "On Patient Autonomy and Physician Responsibility in End-of-Life Care.," *Arch Intern Med.* 171, no. 9 (January 2011): 849–53, doi:10.1001/virtualmentor.2009.11.8.onca1-0908.

[8] Baumgarten, "The Concept of Patient Autonomy."

[9] David Shaw, "A Direct Advance on Advance Directives," *Bioethics* 26, no. 5 (2012): 267–74, doi:10.1111/j.1467-8519.2010.01853.x.

[10] Lihat *Re C (Adult: Refusal of Medical Treatment)* [1994] 1 All ER 819; *Heart of England NHS Foundation Trust v JB* [2014] 137 BMLR 232.

yang terhad.[11] Dari sudut pandangan peribadi pesakit dan anggota keluarga, AMD menyediakan jaminan rasmi bahawa keputusan perubatan akan sentiasa mematuhi kehendak dan kepentingan individu tersebut walaupun pada ketika pesakit tersebut tidak mampu untuk menyatakan kehendak diri, dan membantu untuk meringankan beban psikologi yang dialami oleh bukan sahaja anggota keluarga pesakit, tetapi juga pihak pembekal perkhidmatan jagaan kesihatan.[12]

ARAHAN PERUBATAN AWAL: TINJAUAN AWAL DI MALAYSIA

Penggunaan arahan awal dalam rawatan perubatan adalah satu konsep yang baharu di Malaysia. Ini berpunca daripada persekitaran budaya dan kekurangan pendedahan berkaitan perkara ini di Malaysia. Tahap kesedaran tentang konsep penjagaan paliatif secara amnya, dan arahan perubatan awal khususnya, telah didokumenkan dalam beberapa kajian tempatan. Sebuah kaji selidik awal yang dijalankan oleh Htut, Shahrul and Poi pada tahun 2007 mendapati kesemua responden tidak pernah mendengar berkenaan AMD atau pelan jagaan awal.[13] Walaupun setelah mendapat penjelasan tentang konsep AMD, majoriti responden terbuka kepada idea tersebut, mereka keberatan untuk membuat arahan perubatan awal secara rasmi, dan menyatakan bahawa mereka lebih cenderung untuk memaklumkan hasrat mereka secara lisan kepada saudara-mara masing-masing. Sepertiga responden pula keberatan untuk membuat keputusan berkenaan isu berkaitan dengan rawatan perubatan pada masa depan atas sebab keagamaan, dan berpendapat bahawa adalah terlalu awal atau tidak perlu sama sekali untuk memutuskan perkara yang berkaitan dengan isu tersebut secara rasmi. Sebuah kajian yang dijalankan ke atas jururawat paliatif di Malaysia pula menunjukkan bahawa masih terdapat kekurangan pengetahuan tentang jagaan di akhir hayat dan pemahaman yang lemah terhadap isu-isu berkaitan.[14] Walau bagaimanapun, statistik kajian terkini yang dijalankan pada tahun 2016 untuk menilai sikap warga emas di Malaysia terhadap pelan jagaan awal[15] memperlihatkan majoriti terbuka kepada konsep tersebut.[16] Responden-responden yang selebihnya menentang dengan alasan utama yang mereka tidak mempunyai maklumat yang cukup tentang pelan jagaan awal dan memilih untuk

---

[11] RE Astroff, "Who Lives, Who Dies, Who Decides: Legal and Ethical Implications of Advance Directives," *Windsor Rev. Legal & Soc. Issues* 7, no. 1 (1997): 1–34.

[12] Ibid.; Capron, "Advance Directives"; Edmund D. Pellegrino and David C. Thomasma, *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care* (New York: Oxford University Press, 1988), 136-147.

[13] Htut, Shahrul, and Poi, "The Views of Older Malaysians on Advanced Directive and Advanced Care Planning: A Qualitative Study." Kajian tersebut melibatkan 15 orang pesakit warga emas berumur antara 65 ke 83 tahun yang mewakili pelbagai agama dan kumpulan etnik, dan telah dijalankan di dalam Bahasa Inggeris dan/atau Bahasa Melayu tempatan, bergantung kepada pilihan pesakit.

[14] P Subramanian and K Chinna, "Knowledge and Perception on End-of-Life Care, Death and Dying among Palliative Nurses," *BMJ Supportive and Palliative Care* 3, no. 2 (2013): 287–88, doi:10.1136/bmjspcare-2013-000491.162.

[15] Pauline Siew et al., "The Development and Validation of the Advance Care Planning Questionnaire in Malaysia," *BMC Medical Ethics* 17 (2016): 61–71, doi:10.1186/s12910-016-0147-8. Kajian ini telah dijalankan di kalangan 230 peserta yang berumur 50 tahun ke atas, dari kumpulan etnik dan latarbelakang yang berbeza. Walau bagaimanapun, kajian itu terhad kepada mereka yang dapat menjawab borang soal selidik di dalam Bahasa Inggeris.

[16] 77.8% dari 234 responden didapati bersetuju dengan pelan jagaan awal.

ahli keluarga membuat keputusan di akhir hayat bagi pihak mereka apabila perlu.[17] Pegangan agama turut dinyatakan sebagai alasan yang signifikan bagi keengganan mereka untuk terlibat di dalam pelan jagaan awal, kerana mereka merasakan perkara tersebut perlu sebaik-baiknya diserahkan kepada ketentuan takdir. Faktor ini didapati konsisten dengan dapatan soal selidik yang telah dijalankan terdahulu pada tahun 2007 di kalangan warga emas di Malaysia.[18] Meskipun bukan dapatan kajian yang menyeluruh, analisis-analisis berkaitan arahan perubatan awal yang dibincangkan di atas membantu memberikan wawasan ke dalam tanggapan penduduk Malaysia tentang perkara tersebut.

Meskipun demikian, kebelakangan ini, isu-isu berkenaan kepentingan perkara ini dan seruan oleh komuniti perubatan untuk meningkatkan kesedaran dan pelaksanaan pelan jagaan awal yang lebih meluas telah menjadi tajuk utama akhbar tempatan. Para pengamal perubatan di negara ini telah menyuarakan keperluan supaya AMD dilaksanakan untuk membantu mereka dalam memberikan perkhidmatan yang lebih efektif kepada para pesakit, terutama sekali dalam menangani pertikaian dalam kalangan ahli keluarga tentang rawatan terbaik yang perlu diberikan kepada seseorang pesakit.[19] Terdapat juga kebimbangan dalam kalangan kumpulan agama di Malaysia supaya garis panduan yang sewajarnya tentang AMD dan hak ahli keluarga untuk membuat keputusan bagi pihak pesakit dikeluarkan.[20] Rentetan itu, beberapa usaha telah dimulakan oleh sector-sektor tertentu untuk membincangkan isu ini, dan ia telah menunjukkan keperluan yang jelas untuk kerangka kawal selia yang tuntas dibangunkan, dengan mengambil kira perbezaan pandangan agama dan budaya.[21]

Ketika ini, tiada sebarang mekanisme pengawalseliaan khusus untuk menangani isu pelan jagaan awal atau AMD di Malaysia. Pernyataan secara umum berkenaan perkara ini disebut di dalam Fasal 5, Seksyen II, Kod Etika Perubatan (CME), Persatuan Perubatan Malaysia, yang menggariskan bahawa dalam hal seseorang pesakit yang tenat, "seseorang perlu sentiasa mengambil kira sebarang AMD dan hasrat keluarga pesakit dalam hal ini." CME juga merujuk kepada beberapa deklarasi dan kenyataan yang dikeluarkan oleh badan-badan antarabangsa seperti World Medical Association (WMA), World Psychiatry Association, dan Pertubuhan

---

[17] Kedua-dua faktor tersebut masing-masing mewakili 74.5% dan 87.3% daripada 55 peserta yang tidak cenderung ke arah pelan jagaan awal.

[18] Lihat Htut, Shahrul, and Poi, "The Views of Older Malaysians on Advanced Directive and Advanced Care Planning: A Qualitative Study."

[19] M. Mageswari, "'Living Will' for the Terminally Ill - Nation," *The Star Online*, December 8, 2014, http://www.thestar.com.my/News/Nation/2014/12/08/Living-will-for-the-terminally-ill-AMD-gives-patients-greater-say-on-how-they-wish-to-die/.

[20] "Group Calls for Guidelines on Issuance of Directive," *The Star Online*, December 8, 2014, http://www.thestar.com.my/News/Nation/2014/12/08/Group-calls-for-guidelines-on-issuance-of-directive/.

[21] Ahmad Nazri Yusof, "AMD: Pesakit Tentukan Hak Rawatan," *IKIMfm*, April 2015, https://ikimfm.my/amd-pesakit-tentukan-hak-rawatan/; Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh, "Agenda on Advance Medical Directives," *The Star Online*, September 8, 2015, https://www.thestar.com.my/opinion/columnists/ikim-views/2015/09/08/agenda-on-advance-medical-directives-muslim-scholars-take-the-view-that-there-is-a-limit-to-a-patien/; Raja Eileen Soraya Raja Aman, "Give Legal Effect to Directives," *The Star Malaysia*, September 21, 2015.

Bangsa-Bangsa Bersatu dalam Lampiran IV. WMA Dedaration of Venice on Terminal Illness, sebagai contoh, mengiktiraf hak pesakit untuk menyediakan AMD bagi menyatakan pilihan mereka berkenaan rawatan perubatan sekiranya mereka tidak mampu untuk berkomunikasi, dan menamakan seorang wakil untuk membuat sebarang keputusan bersabit perkara yang tidak dinyatakan dalam AMD tersebut.[22] Ia juga menekankan kepentingan pelan jagaan awal, khususnya yang berkaitan dengan rawatan sokongan kehidupan dan langkah-langkah rawatan paliatif yang berkemungkinan mempercepat kematian.

Berdasarkan CME, jelas bahawa para doktor perlu memberi keutamaan kepada AMD, yang merupakan perwujudan hak pesakit untuk menentukan nasib sendiri, dalam memutuskan sama ada rawatan perubatan tertentu boleh diberi semasa pesakit tersebut dalam keadaan tidak berupaya. Kewajipan untuk mematuhi kehendak dan pilihan pesakit adalah tertakluk kepada satu syarat iaitu AMD tersebut mestilah sah dan ini berkait rapat dengan tahap kompetensi pesakit.[23] Ini selaras dengan garis panduan mengenai "Keizinan untuk Rawatan Pesakit oleh Pengamal Perubatan Berdaftar" yang dikeluarkan oleh Majlis Perubatan Malaysia ("Garis Panduan Keizinan").[24] Butir-butir berkaitan di bawah Perkara 17 (Arahan Perubatan Awal atau Wasiat Perubatan), Garis Panduan Keizinan tersebut boleh diringkaskan seperti berikut:

1. Doktor mestilah mematuhi keengganan menerima rawatan yang tertulis secara jelas di dalam arahan perubatan pesakit di dalam situasi-situasi yang dinyatakan di dalamnya;
2. Doktor tidak boleh mematuhi AMD yang mengandungi arahan yang bertentangan dengan undang-undang seperti euthanasia atau pengguguran kandungan;
3. Doktor perlu menentukan kesahan sesuatu AMD dengan mengambil kira faktor-faktor berikut:

a. Adakah ia cukup jelas dan spesifik untuk diaplikasikan di dalam keadaan klinikal yang timbul;
b. Adakah boleh dikatakan bahawa ia disediakan setelah berfikir semasak-masaknya berkenaan keadaan semasa (sebagai contoh, sama ada arahan itu disediakan sebelum atau selepas pengesanan penyakit); dan,
c. Adakah terdapat sebarang sebab untuk meragui tahap keupayaan pesakit pada ketika arahan tersebut disediakan, atau terdapat sebarang tekanan tidak wajar ke atas pesakit untuk membuat arahan tersebut;

4. Jika kesahan AMD tersebut diragui oleh pihak doktor, dia perlu merujuk kepada pasangan atau ahli keluarga terdekat pesakit, dan doktor tersebut perlu menimbangkan keperluan untuk memohon nasihat perundangan dan

---

[22] Principle no. 5 of the WMA Declaration of Venice on Terminal Illness. See World Medical Association, "WMA Declaration of Venice on Terminal Illness," October 2006, at http://www.wma.net/en/30publications/10policies/i2/index.html.

[23] Ini telah digariskan di dalam *Re T (Adult: Refusal of Treatment)* [1992] 4 All ER 649.

[24] Malaysian Medical Council, "Consent for Treatment of Patients," 2013, at http://mmc.gov.my/v1/docs/Consent Guidelines 15012013.pdf.

membincangkan isu itu dengan rakan sejawat beliau yang terlibat dalam proses rawatan pesakit tersebut;

5. Dalam kes kecemasan, doktor boleh memberi rawatan atas alasan kepentingan terbaik pesakit tersebut berdasarkan penilaian profesionalnya sehingga nasihat perundangan diperoleh berkenaan kesahan dan skop AMD pesakit tersebut.

Namun demikian, Garis Panduan Keizinan tersebut tidak merangkumi semua aspek yang relevan dan berkaitan dengan AMD, seperti pertimbangan untuk menentukan tahap keupayaan dan kepentingan terbaik pesakit. Seterusnya, hanya Garis Panduan Keizinan hanya merujuk kepada "arahan bertulis", sedangkan dari aspek perundangan dan etikanya, keengganan secara lisan yang disampaikan oleh seorang pesakit yang kompeten pada doktor juga mengikat doktor tersebut. Kurang jelas bagaimana garis panduan ini boleh dilaksanakan dengan berkesan dalam amalan kedoktoran di Malaysia dari segi mendapatkan nasihat perundangan mengenai kesahan AMD, berikutan kekurangan standard piawaian undang-undang dan kebolehkuatsaan yang tidak jelas.

Dalam kes penghidap penyakit mental, Akta Kesihatan Mental (AKM) 2001 mengiktiraf hak seseorang yang mengalami gangguan mental untuk mengeluarkan keizinan bagi pihak dirinya sendiri bagi menjalani pembedahan, terapi elektrokonvulsif atau ujian klinikal melainkan penilaian oleh pakar psikiatri menyatakan sebaliknya, dan dalam kes ini, hak pemberian keizinan itu diberikan kepada penjaga atau saudara pesakit terbabit.[25] Oleh itu, seorang pesakit mental tidaklah secara automatik tidak berupaya untuk memberi keizinan rawatan perubatan untuk dirinya sendiri. Untuk menentukan sama ada seseorang yang mengalami penyakit mental boleh membuat keputusan sendiri, Seksyen 77(5) AKM menggunakan ujian kompetensi Common Law dengan pertimbangan berikut:

(a) keadaan yang memerlukan rawatan tersebut dicadangkan;
(b) sifat dan tujuan rawatan;
(c) risiko yang ditanggung sekiranya menjalani rawatan tersebut;
(d) risiko yang ditanggung sekiranya tidak menjalani rawatan tersebut; dan
(e) adakah kemampuan pesakit untuk memberi keizinan dipengaruhi oleh keadaan mentalnya.

Walau bagaimanapun, AKM tidak merangkumi semua jenis ketidakupayaan dan kegunaannya adalah terhad kepada mereka yang mengalami "gangguan mental" seperti ditakrifkan di bawah Seksyen 2(1). Ini merujuk kepada "sebarang penyakit mental, pembangunan minda yang terbantut atau tidak sempurna, gangguan psikiatri atau sebarang jenis gangguan atau kecacatan minda lain, tanpa mengira sebab penyakit tersebut." Dihujahkan bahawa walaupun frasa "sebarang kecelaruan lain atau kecacatan minda" adalah umum, namun status tersebut tidak bertujuan

[25] Seksyen 77(1) AKM. Seksyen 77(4) menyatakan bahawa keizinan tidak diperlukan untuk tujuan memberi rawatan konvensional.

untuk merangkumi keadaan apabila seseorang itu tidak sedar diri buat sementara waktu atau fungsi kognitifnya terjejas akibat keadaan perubatan lain selain daripada penyakit mental. Tujuan MHA jelas mencerminkan kandungan peruntukannya, bahawa ia digubal untuk mengawal selia, antara lain, rawatan dan penjagaan yang wajar diberi kepada pesakit yang memerlukan bantuan psikiatri.

Meskipun masih belum ada kes AMD dikemukakan kepada badan kehakiman Malaysia untuk diselesaikan, pembangunan undang-undang kes tempatan berkaitan keizinan pemberian rawatan perubatan sebahagian besarnya bergantung kepada prinsip Common Law. Hal ini sedemikian kerana sebahagian besar sistem perundangan Malaysia diwarisi dari Common Law Inggeris, kesan daripada pemerintahan penjajah British di Tanah Melayu pada abad ke-19 dan ke-20. Pengaruh undang-undang Inggeris yang masih wujud termaktub di dalam Seksyen 3 Akta Undang-Undang Sivil Malaysia 1956. Peruntukan ini menyatakan bahawa mahkamah Malaysia akan menggunakan Common Law Inggeris dan peraturan ekuiti (*rules of equity*) sekiranya peruntukan mengenai sesuatu perkara tidak termaktub di dalam sebarang undang-undang bertulis di Malaysia. Oleh itu, prinsip Common Law dianggap sebagai autoriti yang meyakinkan (*persuasive authority*), dan merupakan sumber yang sangat relevan untuk dirujuk oleh para hakim di Malaysia dalam menangani sebarang jurang yang wujud dalam sistem perundangan Malaysia, khusunya dalam kes ini, berkenaan kelompangan dalam isu AMD. Tambahan lagi, United Kingdom menduduki tempat teratas di antara 80 negara dari seluruh negara, dalam aspek penjagaan paliatif. United Kingdom mempunyai perkhidmatan jagaan paliatif yang komprehensif dan kerangka pelaksanaan yang kukuh dan efektif. Justeru itu, negara tersebut wajar dijadikan tanda aras dari sudut penggubalan undang-undang berkaitan penjagaan paliatif dan keputusan akhir hayat, dan integrasinya ke dalam kod etika dan garis panduan perubatan.

Walau bagaimanapun, penting untuk dinyatakan bahawa penggunaan undang-undang Inggeris di bawah Seksyen 3 Akta Undang-undang Sivil 1956 adalah terhad setakat "situasi yang dibenarkan oleh Negeri-Negeri Malaysia dan rakyatnya, tertakluk kepada kelayakan yang diperlukan oleh keadaan setempat."[26] Standard undang-undang berkenaan AMD perlu mengambil kira nilai dan perspektif komuniti berbeza yang membentuk demografi kaum dan agama di Malaysia. Oleh itu, perkara ini bukan hanya perlu kepada soal kesahan, tetapi juga perlu selaras dengan kepentingan nilai dan pertimbangan sosial yang kuat mempengaruhi penyataan hasrat seseorang pesakit dalam membuat keputusan perubatan.[27]

---

[26] Proviso kepada seksyen 3 Akta Undang-undang Sivil 1956.

[27] Htut, Shahrul, and Poi, "The Views of Older Malaysians on Advanced Directive and Advanced Care Planning: A Qualitative Study."; Al Padela, "Medical Ethics in Religious Traditions: A Study of Judaism, Catholicism, and Islam," *JIMA* 38 (2006): 106–17; Joseph R Betancourt, "Cultural Competence--Marginal or Mainstream Movement?," *The New England Journal of Medicine* 351 (2004): 953–55, doi:10.1056/NEJMp048033.

ISU-ISU DAN PEMBATASAN DALAM MELAKSANAKAN ARAHAN PERUBATAN AWAL

Diantara masalah utama AMD adalah dalam menetapkan kandungannya. Sesetengah individu mungkin berpendapat bahawa mengeluarkan pernyataan atau merumuskan hasrat mereka berkenaan keadaan perubatan pada masa depan dengan jelas adalah tugasan yang sukar. Membayangkan dengan tepat jenis rawatan yang mereka kehendaki atau enggan jalani dalam situasi yang belum terjadi mungkin amat rumit untuk seseorang.[28] Istilah yang digunakan dalam AMD juga merumitkan proses penyediaannya, misalnya ungkapan am seperti "heroic measures," "life-prolonging measures" dan "terminal condition" terlalu subjektif dan boleh mendatangkan kekeliruan kepada doktor dalam menentukan niat sebenar arahan tersebut.[29] Dalam pada itu, senarai semak yang terlalu terperinci pula boleh menjadi terlalu menyekat dan mungkin tidak boleh diguna pakai apabila situasi perubatan seseorang berubah. Titik keseimbangan perlu sewajarnya dicari untuk memastikan bahawa sesuatu AMD itu tidak didraf dengan terlalu umum atau terbatas, tetapi cukup khusus untuk menyampaikan hasrat sebenar pesakit dan memudahkan doktor mendapat pemahaman yang jelas. Capron mencadangkan agar AMD harus mewakili "sejarah nilai" *(values history)* pesakit serta membolehkan keputusan jagaan kesihatan diselaraskan sebagaimana pesakit tersebut menjalani kehidupannya.[30] Oleh itu, meskipun agak mustahil untuk menyediakan AMD komprehensif yang meliputi setiap situasi perubatan yang mungkin berlaku, namun seseorang itu masih dapat menyatakan nilai keperibadiannya yang boleh diaplikasi dalam pelbagai keadaan.[31]

Pendrafan AMD mungkin terhalang oleh kekurangan maklumat relevan berikutan para doktor yang kurang berpengalaman dalam mengendalikan perbincangan berkaitan pelan jagaan awal.[32] Kekurangan maklumat menghalang pesakit daripada membuat keputusan autonomi, seterusnya akan menimbulkan keraguan serius mengenai kesahan AMD beliau.[33] Selain itu, para doktor mungkin memerlukan masa yang lama untuk memastikan bahawa seseorang pesakit memahami sepenuhnya situasi-situasi perubatan yang mungkin timbul dan pilihan-pilihan rawatan yang tersedia. Seterusnya ini mungkin menyebabkan pesakit terpaksa membayar kos tambahan untuk proses perundingan tersebut. Terdapat juga kebimbangan bahawa AMD mungkin disalahgunakan oleh doktor atau ahli keluarga untuk kepentingan

---

[28] Shaw, "A Direct Advance on Advance Directives"; Capron, "Advance Directives"; Andorno, Biller-Andorno, and Brauer, "Advance Health Care Directives: Towards a Coordinated European Policy?"; Susan J. Nanovic, "Living Will: Preservation of the Right-to-Die Demands Clarity and Consistency," *Dick. L. Rev.* 95 (1990): 209–34.

[29] Capron, "Advance Directives"; Nanovic, "Living Will: Preservation of the Right-to-Die Demands Clarity and Consistency"; Astroff, "Who Lives, Who Dies, Who Decides: Legal and Ethical Implications of Advance Directives."

[30] Capron, "Advance Directives."

[31] Astroff, "Who Lives, Who Dies, Who Decides: Legal and Ethical Implications of Advance Directives."

[32] Capron, "Advance Directives"; Marisa Del V Pérez, Marina J Macchi, and Alejo F Agranatti, "Advance Directives in the Context of End-of-Life Palliative Care.," *Current Opinion in Supportive and Palliative Care* 7, no. 4 (December 2013): 406–10, doi:10.1097/SPC.0000000000000007.

[33] Pérez, Macchi, and Agranatti, "Advance Directives in the Context of End-of-Life Palliative Care."; Shaw, "A Direct Advance on Advance Directives"; A. R. Maclean, "Advance Directives, Future Selves and Decision-Making," *Medical Law Review* 14, no. 3 (September 8, 2006): 291–320, doi:10.1093/medlaw/fwl009.

kewangan.[34] Sebahagian daripada ahli keluarga pesakit mungkin mempunyai motif tersembunyi dalam mendesak supaya AMD itu dipatuhi walaupun terdapat pertikaian daripada saudara lain berkenaan kesahannya. Dari segi penjagaan paliatif, doktor terpaksa berhadapan dengan sumber perubatan yang terhad dan kos rawatan perubatan yang tinggi, khususnya untuk rawatan bantuan hayat. Penolakan awal memudahkan pengurusan dana perubatan dengan pengurangan kebergantungan kepada rawatan sedemikian, dan seterusnya membolehkan para doktor membahagikan sumber berkenaan berdasarkan keperluan kesihatan masyarakat secara keseluruhan.[35] Dalam hal ini, keputusan doktor untuk melaksanakan AMD yang tidak dipersetujui oleh keluarga pesakit boleh dilihat sebagai satu tindakan meragukan yang didorong oleh kepentingan kewangan, dan ini boleh mengakibatkan konflik yang tidak diingini antara kedua-dua pihak terlibat. Masalah lain mungkin timbul apabila terdapat keraguan terhadap keengganan awal pesakit yang dibuat berhubung rawatan bantuan hayat. Keadaan emosi yang tegang menyebabkan ahli keluarga mungkin teragak-agak dan sukar memutuskan sama ada untuk menghentikan atau tidak rawatan bantuan hayat yang mungkin mempercepatkan kematian orang yang tersayang.[36]

Tidak dapat dinafikan, aspek yang paling mencabar dalam melaksanakan pelan jagaan awal dan AMD secara berkesan adalah kurangnya pengetahuan dan kefahaman berkenaan hal ini, bukan sahaja di pihak penerima rawatan kesihatan, tetapi juga di pihak penyedia perkhidmatan perubatan. Ini menyukarkan usaha untuk menjadikan AMD sebagai sebahagian dari rutin perubatan pesakit. Walaupun pelan jagaan awal merupakan proses yang perlu dibuat lebih awal semasa pesakit itu masih sihat, ramai pengamal perubatan yang mengaitkan AMD dengan krisis perubatan. Oleh yang demikian, perbincangan dijalankan semasa pesakit bukan dalam penetapan minda yang sesuai untuk membuat keputusan penting tentang pilihan rawatan yang terbaik, sekiranya dia hilang keupayaan untuk memberi keizinan.[37] Selain itu, walaupun pesakit telah menyediakan AMD yang sah, doktor atau ahli keluarga mungkin tidak dapat mengesan keberadaan arahan tersebut dalam usaha untuk mengenal pasti hasrat sebenar pesakit sekiranya diperlukan.[38]

Jelas bahawa sememangnya terdapat keperluan yang mendesak untuk mewujudkan standard undang-undang dan peraturan untuk menangani isu-isu yang berkaitan dengan AMD. Justeru itu, adalah diusulkan agar perkara ini ditangani melalui reformasi undang-undang, dengan disokong oleh kaedah kawal selia lain seperti

---

[34] Andorno, Biller-Andorno, and Brauer, "Advance Health Care Directives: Towards a Coordinated European Policy?"

[35] Kristina Stern, "Advance Directives," *Medical Law Review* 2 (1994): 57–76, doi:10.1093/medlaw/2.1.57.

[36] Ibid.

[37] Capron, "Advance Directives"; Pérez, Macchi, and Agranatti, "Advance Directives in the Context of End-of-Life Palliative Care."

[38] Capron, "Advance Directives"; RF Maron, "Who Has a Will to Live: Why State Requirements for Advance Directives Should Be Uniform (Ly Revised)," *Regent UL Rev.* 24 (2011): 169–204; Herman Nys, "Emerging Legislation in Europe on the Legal Status of Advance Directives and Medical Decision-Making with Respect to an Incompetent Patient ('living-Wills')," *European Journal of Health Law* 4, no. 2 (1997): 179–88, doi:10.1163/15718099720521986.

garis panduan amalan. Ini dapat memberi bimbingan kepada para doktor dan pesakit dalam menyediakan AMD, dan memandu para pengamal perubatan untuk melaksanakannya dengan berkesan. Penggubalan undang-undang berkaitan penggunaan AMD dapat memberi keyakinan kepada para doktor bahawa tindakan mereka beretika dan sah dari sudut perundangan. Ia juga berfungsi sebagai langkah untuk melindungi hak autonomi dan kepentingan pesakit ketika seseorang itu kompeten atau tidak, sekaligus mengelak sebarang kemungkinan penyalahgunaan AMD.

Berdasarkan pengalaman dari negara seperti Amerika Syarikat dan United Kingdom yang mempunyai undang-undang khusus tentang perkara ini, sebarang langkah untuk mengawal selia pelan jagaan awal dan AMD perlu mengambil kira keperluan asas berikut:

1. Syarat-syarat kesahan dan kebolehgunaan AMD. Ini termasuk keperluan untuk berunding dengan doktor terlebih dahulu dan meletakkan prasyarat supaya AMD tersebut menyatakan dengan jelas dalam keadaan bagaimana arahan tersebut akan berkuat kuasa;[39]
2. Faktor-faktor yang menentukan sama ada seseorang itu kompeten. Ini relevan semasa proses merangka AMD dan pada ketika doktor perlu memutuskan sama ada AMD tersebut perlu dikuat kuasa;
3. Sebarang sekatan yang mungkin terkandung di dalam AMD**.** Contohnya, MCA Code of Practice di bawah Mental Capacity Act 2005 (United Kingdom) ("MCA") menyatakan bahawa AMD tidak boleh mengandungi keengganan untuk diberi jagaan asas seperti tempat berteduh, kebersihan serta makanan dan minuman. Walau bagaimanapun, bantuan pemakanan dan penghidratan tiruan boleh ditolak;[40]
4. Skema untuk mengesahkan bahawa seseorang itu telah diberi maklumat yang mencukupi semasa pelan jagaan awal dan untuk mencatatkan nilai-nilai penting yang dipegang oleh pesakit tersebut dalam membuat keputusan;[41]
5. Sistem untuk memudahkan penyimpanan dan mendapat kembali AMD;
6. Cara-cara untuk membatalkan AMD dan sama ada hanya sebahagian daripadanya boleh dibatalkan tanpa menjejaskan pemakaian AMD tersebut di dalam keadaan lain pada masa depan;[42]
7. Langkah-langkah yang perlu diambil sekiranya suatu AMD didapati tidak efektif atau kesahan dan/atau kebolehgunaannya dipertikaikan. Hal ini juga memerlukan garis panduan bagi menentukan apa yang terbaik untuk kepentingan pesakit, serta rujukan kepada proses kehakiman untuk mendapatkan pengisytiharan bagi mengesahkan bahawa pilihan rawatan yang diberi oleh doktor tersebut adalah sah di sisi undang-undang;

---

[39] Stern, "Advance Directives"; Capron, "Advance Directives."

[40] Perenggan 9.28.

[41] Stern, "Advance Directives." Ini membolehkan doktor untuk merujuk kepada nilai-nilai pesakit sekiranya terdapat sebarang keraguan terhadap tujuan AMD tersebut.

[42] Ibid.

8. Pelantikan seseorang proksi jagaan kesihatan, termasuk instrumen pelantikan, skop pelantikan dan bagaimana proksi tersebut boleh terbatal; dan
9. Kesan perundangan AMD dan hadnya. Penting untuk instrumen perundangan dan/atau pengawalseliaan mengandungi peruntukan yang· menyatakan secara jelas bahawa pematuhan AMD yang sah akan membebaskan doktor dari liabiliti. Ia juga perlu merangkumi had liabiliti dalam keadaan lain, sebagai contoh perkara yang dinyatakan di bawah Seksyen 25, MCA.[43] Seterusnya, AMD tidak boleh membenarkan sebarang perbuatan yang bertentangan dengan undang-undang sedia ada.[44] Sebagai contoh, dalam konteks Malaysia, AMD yang mengarahkan doktor untuk melakukan eutanasia menyalahi undang-undang kerana setara dengan homisid salah *(culpable homicide)* yang bukan pembunuhan, seperti yang termaktub di bawah seksyen 299 Kanun Keseksaan.

Selain perkara di atas, kerangka kawal selia AMD di Malaysia perlu mengambil kira prinsip agama pesakit dalam pelaksanaannya. Oleh itu, langkah-langkah yang bersesuaian perlu diambil, termasuk menggariskan keperluan untuk merujuk kepada pihak berkuasa agama yang berkenaan. Kebimbangan utama dalam proses merujuk kepada badan kehakiman atau badan keagamaan adalah masa yang diambil. Seksyen 26(5) MCA boleh dirujuk untuk mendapatkan panduan berkenaan isu ini; ia menyatakan sementara menunggu keputusan dari mahkamah, doktor boleh terus memberi rawatan bantuan hayat atau melakukan sebarang perbuatan yang difikirkan wajar untuk memastikan bahawa keadaan pesakit tidak merosot. Pelan tindakan yang sama dinyatakan di bawah Fasal 17 Garis Panduan Keizinan.

KESAHAN ARAHAN PERUBATAN AWAL DARI PERSPEKTIF SYARIAH

Islam mengiktiraf kepentingan autonomi pesakit, walau bagaimanapun kebenaran mengaplikasi hak autonomi pesakit tidak diberikan secara mutlak, tetapi perlu berdasarkan batas-batas syara'. Oleh itu, hak untuk membuat pilihan dan keputusan

---

[43] Seskyen 25 MCA menyatakan bahawa seoang doktor tidak akan dipertanggungjawabkan sekiranya dia mempunyai sebab untuk mempercayai yang suatu arahan itu tidak sah atau tidak boleh dgunapakai. Di bawah sub-sekyen (2), suatu arahan perubatan awal menjadi tidak sah sekiranya pesakit:

a) telah menarik balik arahan itu ketika dia mempunyai keupayaan untuk berbuat demikian;
b) telah melantik seseorang di bawah surat kuasa wakil kuasa ke atas penerima (sekirnya lebih dari seorang, salah seorang dari mereka) untuk memberi atau menolak dari memberi keizinan untuk suatu rawatan yang berkaitan dengan keputusan awal; atau
c) telah melakukan sesuatu yang jelas tidak selaras dengan keputusan awal.

Di bawah sub-seksyen (4), suatu arahan perubatan awal tidak boleh digunakan untuk suatu rawatan sekiranya:

a) rawatan tersebut bukan rawatan yang dinyatakan di dalam arahan perubatan awal;
b) ketiadaan mana-mana keadaan yang dinyatakan di dalam arahan perubatan awal;
c) terdapat sebab munasabah untuk mempercayai bahawa wujud keadaan yang tidak dijangkakan pesakit ketika dia membuat arahan perubatan awal tersebut, dan yang mungkin mempengaruhi keputusannya sekiranya diambil kira.

[44] Di bawah seksyen 62 MCA, seseorang dilarang dari membuat arahan perubatan awal yang menyalahi undang-undang, termasuklah perkara berkaitan dengan pembunuhan, pematian orang dan bunuh diri berbantu.

mengenai penjagaan dan rawatan perubatan mestilah menurut batasan Syari`ah yang ditetapkan dalam Al-Quran dan As-Sunnah Nabi SAW yang merupakan sumber utama hukum syara'. Dalam syariat Islam, jika tiada sebarang ketetapan secara langsung mengenai sesuatu perkara tertentu dalam kedua-dua sumber-sumber utama tersebut, Islam membolehkan penetapan hukum dilakukan secara ijtihād, yang diterjemahkan sebagai pemikiran deduktif. Sebarang tindakan bagi menangani dan menyelesaikan masalah berkaitan dengan keperluan manusia mestilah bersandarkan atas prinsip-prinsip dan peraturan yang telah digariskan oleh sistem hukum Islam tersebut.

Menurut perundangan Islam juga, setiap perbincangan untuk menyelesaikan sebarang isu mestilah konsisten dan berteraskan prinsip-prinsip pematuhan kepada objektif-objektif asas Shari`ah, yang dikenali sebagai *maqāsid al-Shari`ah*. Objektif ini melibatkan pemeliharaan agama, nyawa, keturunan, akal, dan harta.[45] Islam meletakkan keutamaan untuk melindungi dan memelihara nyawa bagi tujuan menjaga agama. Kehidupan dan kematian adalah hak istimewa eksklusif yang hanya dimiliki oleh Allah SWT sahaja dan nyawa seseorang itu tidak dapat dihilangkan kecuali oleh kehendakNya.

Islam menghargai nyawa manusia dan menganggapnya suci, mengiktirafnya sebagai anugerah daripada Allah SWT yang harus dijaga dan diberi penghormatan yang tinggi. Dengan itu, Islam melarang sebarang perbuatan yang membawa kemudaratan terhadap kehidupan manusia dengan sengaja. Perbuatan membunuh diri dan pembunuhan manusia lain dianggap sebagai dosa besar yang sangat berat hukumannya di dunia dan di akhirat.[46] Oleh itu, pesakit Islam tidak boleh sama sekali menolak sebarang rawatan perubatan jika bertujuan membunuh dirinya dengan sengaja. Begitu juga, membunuh seseorang dengan bertujuan meringankan penderitaannya walaupun atas permintaan orang itu sendiri adalah dilarang keras oleh undang-undang Islam.[47]

Prinsip-prinsip autonomi, memelihara pesakit dari kemudaratan (*non-maleficence*), memastikan kebaikan dan manfaat kepada pesakit (*beneficence*) dan keadilan distributif yang membentuk asas-asas bioetika barat selari dengan ajaran Islam yang berkaitan dengan aspek perubatan. Walaupun terdapat banyak persamaan dalam pendekatan yang diterima pakai oleh kedua-dua sistem barat dan Islam, namun masih terdapat beberapa perbezaan yang ketara antara model-model tersebut berkaitan penggunaan autonomi pesakit. Perbezaan ini disebabkan oleh sumber yang berbeza yang membentuk dasar bioetika barat dan Islam. Model Islam berpandukan perintah Allah SWT dan menerusinya prinsip-prinsip moral yang digunakan bagi tujuan perubatan diperakui dan dijadikan aspek perundangan yang diterima pakai. Manakala konsep barat adalah berteorikan pemikiran dan rasional

---

[45] A R Gatrad and A Sheikh, "Medical Ethics and Islam: Principles and Practice.," *Archives of Disease in Childhood* 84, no. 1 (January 2001): 72–75, doi:10.1136/adc.84.1.72.

[46] Sebagai contoh, ini digariskan di dalam *Surah an-Nahl*, 16:61 dan *Surah Ali Imran*, 3:145.

[47] Sebagai contoh, ini digariskan di dalam *Surah al-Isra'*, 17:33, *Surah al-Ma'idah*, 5: 32 dan *Surah Al-Nisa'*, 4:29

yang bersumberkan pengalaman manusia yang membawa kepada perbezaan teori etika mengikut pemahaman manusia.[48]

Hak autonomi sangat diperakui dan dijunjung tinggi dalam Islam kerana tidak ada yang berhak untuk melupuskan hak seseorang individu tanpa izin empunya diri.[49] Walau bagaimanapun, hak autonomi merangkumi penolakan rawatan perubatan tidak bersifat mutlak dan hanya sah sekiranya berdasarkan perkara-perkara berikut:

(1) Sebarang keputusan mesti berdasarkan ilmu. Sebarang keputusan yang dibuat mesti berasaskan kepada kefahaman yang rasional dan benar, dan dengan nasihat pakar yang bertauliah. Autonomi pesakit hanya akan dibenarkan jika pesakit mengambil bahagian dalam proses membuat keputusan. Pesakit haruslah berkeupayaan untuk memahami dan membuat keputusan yang rasional,[50] melalui perbincangan dengan doktor yang merawat pesakit tersebut. Dalam situasi ini, Islam menyarankan ahli perubatan untuk menghormati hak dan kehendak pesakit mereka dan mengambil keputusan yang sewajarnya, meskipun bercanggah dengan pilihan sendiri;[51]

(2) Kepentingan awam mengatasi kepentingan individu. Menurut Islam, kebajikan individu secara intrinsik dikaitkan dengan hubungan keluarga dan komunitinya.[52] Oleh itu, kebebasan seseorang membuat keputusan untuk dirinya tetap bergantung kepada tanggungjawabnya terhadap orang lain; sesuatu keputusan yang beretika mestilah mempunyai keseimbangan antara hak individu, hak dan perasaan anggota keluarga, dan juga kemaslahatan masyarakat secara keseluruhannya.[53] Ini bertepatan dengan prinsip *istislah*, yang merupakan salah satu kaedah yang digunakan dalam perundangan Islam untuk mencari penyelesaian terbaik untuk memenuhi kepentingan umum masyarakat;

(3) Keterbatasan autonomi dalam mengakhiri nyawa seseorang. Dalam kes eutanasia, prinsip Islam yang menghargai kesucian nyawa telah menetapkan bahawa tidak ada konsep hak dan kebebasan mutlak dalam membuat keputusan.[54] Prinsip ini juga berkaitan dengan aspek-aspek keputusan akhir

---

[48] Avraham Steinberg, "Medical Ethics," in *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics: A Compilation of Jewish Medical Law on All Topics of Medical Interest*, vol. I (Feldheim Publishers, 2003), 389–404.

[49] Sahin Aksoy and Abdurrahman Elmali, "The Core Concepts of the 'Four Principles' of Bioethics as Found in Islamic Tradition," *Medicine and Law* 21 (2002): 211–24, doi:10.1525/sp.2007.54.1.23.; MA Albar, "Seeking Remedy, Abstaining from Therapy and Resuscitation: An Islamic Perspective," *Saudi Journal of Kidney Diseases and Transplantation* 18, no. 4 (2007): 629–37; Rathor and Rani, "Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: A Review from Islamic Point of View."

[50] Rathor and Rani, "Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: A Review from Islamic Point of View."

[51] S Aksoy and A Elmali, "The Core Concepts of the 'four Principles' of Bioethics as Found in Islamic Tradition.," *Medicine and Law* 21 (2002): 211–24.

[52] Abdulaziz Sachedina, "End-of-Life: The Islamic View," *The Lancet* 366 (2005): 774–79, doi:10.1016/S0140-6736(05)67183-8; MY Rathor et al., "The Principle of Autonomy as Related to Personal Decision Making Concerning Health and Research from an 'Islamic Viewpoint,'" *JIMA* 43 (2011): 27–34.

[53] Rathor and Rani, "Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: A Review from Islamic Point of View."

[54] Prinsip ini termaktub di dalam peruntukan Kod Etika Perubatan Islam yang dipersetujui di Persidangan Perubatan Islam Antarabangsa yang pertama di Kuwait pada tahun 1981.

hayat yang lain seperti penamatan, penangguhan atau tidak memberikan rawatan yang sia-sia Ini bersandarkan kepada prinsip *istislah*, dan maksim perundangan Islam iaitu: "*Tidak ada sebarang mudarat dan tidak ada juga perbuatan membalas kemudaratan*".[55] Oleh itu, Islam membenarkan doktor yang ingin menamatkan atau menarik balik rawatan yang berbahaya, tidak bermanfaat dan sia-sia.[56] Dalam keadaan sedemikian, sesuatu keputusan itu bukanlah merupakan keputusan autonomi secara individu, tetapi mengambil kira keputusan bersama berdasarkan perbincangan semua pihak, seperti pasukan perubatan, pesakit, ahli keluarganya, dan pihak berkuasa agama;[57]

(4) Ketaatan terhadap Allah melebihi kewajipan untuk menghormati hasrat pesakit. Falsafah umum dalam perubatan Islam ialah Allah SWT adalah Penyembuh yang Satu, dan pegawai perubatan hanya merupakan medium rawatan dan ikhtiar bagi mengurangkan penderitaan.[58] Oleh itu, hubungan doktor-pesakit mempunyai dimensi yang lebih bermakna daripada perspektif barat. Menurut Islam seseorang doktor atau perawat tidak hanya bertanggungjawab kepada pesakit dalam melaksanakan tugasnya, tetapi yang lebih penting ialah tanggungjawabnya terhadap Allah SWT di dalam segala keputusan dan tindakannya.[59] Oleh itu, dia tidak boleh menggunakan hak autonomi pesakit sebagai alasan untuk melakukan apa yang dilarang dalam Islam,[60] contohnya melakukan eutanasia atau membantu pesakit untuk berbuat demikian;

(5) Tanggungjawab memelihara pesakit dari kemudaratan dan memastikan pesakit mendapat kebaikan dan manfaat dalam sesetengah situasi, perlu diberi keutamaan daripada prinsip autonomi. Seorang doktor atau pegawai perubatan berkewajipan untuk melakukan yang terbaik untuk kepentingan pesakit secara keseluruhan dan mencegahnya daripada apa-apa bahaya. Dalam kes-kes kecemasan misalnya, doktor dibenarkan meneruskan rawatan untuk menyelamatkan nyawa pesakit walaupun mungkin bertentangan dengan kehendak pesakit, selagi mereka mengikuti prosedur perubatan yang betul. Justifikasi bagi tindakan seperti itu dijelaskan dalam Kod Etika Perubatan Islam:[61]

---

[55] *Al-Muwatta'*, Buku 36, No. 36.26.31, https://sunnah.com/malik.

[56] Hamdan Al-Jahdali et al., "Advance Medical Directives: A Proposed New Approach and Terminology from an Islamic Perspective," *Medicine, Health Care and Philosophy* 16, no. 2 (2012): 163–69, doi:10.1007/s11019-012-9382-z.

[57] Shahid Athar, "Ethical Decision Making in Patient Care: An Islamic Perspective," in *Health Concerns for Believers: Contemporary Issues* (Kazi Publications, Inc., 1996), 59–64; Sachedina, "End-of-Life: The Islamic View"; Rathor and Rani, "Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: A Review from Islamic Point of View."

[58] SK Al-Ghazal, "The Influence of Islamic Philosophy and Ethics on the Development of Medicine in the Islamic Civilisation," *Foundation for Science Technology and Civilization*, 2007, http://www.muslimheritage.com/uploads/The_Influence_of_Islamic_Philosophy_on_Development_of_Medicin e.pdf; Rathor and Rani, "Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: A Review from Islamic Point of View"; First International Conference on Islamic Medicine, "Islamic Code of Medical Ethics," *Islamic Organisation for Medical Sciences* (Kuwait, 1981), http://www.islamset.net/ethics/code/index.html.

[59] Al-Ghazal, "The Influence of Islamic Philosophy and Ethics on the Development of Medicine in the Islamic Civilisation."

[60] First International Conference on Islamic Medicine, "Islamic Code of Medical Ethics."

[61] Ibid.

"Kemudharatan yang wujud akibat percubaan menyelamatkan pesakit lebih baik daripada membiarkan pesakit membuat keputusan yang memudaratkan dirinya sendiri". Menurut kaedah fiqh Islam "menghilangkan kemudharatan ialah lebih utama daripada mendatangkan kebaikan". Terdapat panduan yang telah diberikan oleh Nabi SAW di dalam perkara ini, melalui sabda Baginda SAW: "Bantulah saudaramu ketika dia benar atau ketika dia salah". Para sahabat keliru tentang bagaimana membantu seseorang apabila dia salah. Nabi SAW menjelaskan persoalan itu dengan bersabda: "Larang dia daripada melakukan kesalahan... kerana ini adalah bantuan yang dia perlukan".

Seseorang ahli perubatan juga boleh menjalankan kewajipannya dengan baik dan berhemah dengan tidak menurut permintaan pesakit untuk memberi rawatan yang tidak membawa apa-apa manfaat kepadanya.[62] Dalam Islam, kebebasan individu dikekang oleh bahaya yang mungkin menimpa orang lain.[63] Oleh yang demikian, paternalisme berpandu diperlukan di dalam keadaan tertentu untuk memastikan bahawa kepentingan terbaik pesakit dan masyarakat pada umumnya terpelihara.

Dalam kes pesakit yang tidak berupaya untuk membuat keputusan pula, iaitu mereka yang tidak dapat memberi persetujuan rawatan perubatan untuk diri mereka sendiri, Islam menangani masalah ini dengan memberikan hak kepada keluarga terdekat atau penjaga untuk membuat keputusan berdasarkan hukum wali (penjaga) yang disebutkan dalam ayat al-Quran yang bermaksud:

> *"Dan ujilah anak-anak yatim itu (sebelum baligh) sehingga mereka cukup umur (dewasa). Kemudian jika kamu nampak dari keadaan mereka (tanda-tanda yang menunjukkan bahawa mereka) telah cerdik dan berkebolehan menjaga hartanya, maka serahkanlah kepada mereka hartanya; dan janganlah kamu makan harta anak-anak yatim itu secara yang melampaui batas dan secara terburu-buru (merebut peluang) sebelum mereka dewasa. Dan sesiapa (di antara penjaga harta anak-anak yatim itu) yang kaya maka hendaklah ia menahan diri (dari memakannya); dan sesiapa yang miskin maka bolehlah ia memakannya dengan cara yang sepatutnya. Kemudian apabila kamu menyerahkan kepada mereka hartanya, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (yang menyaksikan penerimaan) mereka. Dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (akan segala yang kamu lakukan)".*[64]

Walaupun ayat ini berkaitan dengan hak penjagaan harta anak yatim, ayat ini juga terpakai untuk keputusan rawatan perubatan dan masalah-masalah lain yang

---

[62] Rathor et al., "The Principle of Autonomy as Related to Personal Decision Making Concerning Health and Research from an 'Islamic Viewpoint.'"

[63] Ibid.; Rathor and Rani, "Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: A Review from Islamic Point of View."

[64] *Surah an-Nisa'*, 4:6.

melibatkan pesakit yang tidak dapat membuat keputusan bagi dirinya sendiri. Sehubungan itu, Majlis Ulama Tertinggi yang berlangsung di Riyadh untuk kali ke-23 telah memutuskan bahawa, "Sekiranya seseorang pesakit itu baligh dan waras, ahli perubatan tidak dibenarkan untuk menjalankan sebarang rawatan pembedahan ke atas pesakit tersebut tanpa keizinannya, sama ada pesakit tersebut lelaki ataupun perempuan. Sekiranya pesakit masih belum mencapai umur baligh atau berkeadaan tidak waras, izin wali mereka (penjaga) mesti diperolehi untuk tujuan tersebut".[65]

Oleh itu, seseorang wali wajib menjalankan tanggungjawabnya demi kepentingan mereka yang di bawah jagaannya. Namun dalam hal ini, pandangan dan cadangan ahli perubatan sangat penting bagi menentukan keputusan yang terbaik untuk pesakit yang tidak mampu membuat keputusan sendiri. Justeru itu, pandangan pakar perubatan perlu dirujuk dalam setiap situasi.[66] Namun sekiranya wali enggan bersetuju dengan pandangan ahli perubatan dan keadaan itu jelas memudaratkan pesakit, maka keputusan wali tidak akan diambil kira. Dalam kes sedemikian, hak keizinan akan berpindah kepada wali yang seterusnya dan akhirnya kepada pihak berkuasa yang berkaitan[67] (menurut amalan masa kini, mahkamah berkuasa untuk menentukan keputusannya).

Dari segi kesahan arahan perubatan awal, beberapa pakar undang-undang dan syariah telah berpendapat bahawa tatacara ini adalah selari dengan syariat Islam, bahkan telah diamalkan sejak zaman Rasulullah SAW. Ketika Nabi SAW gering, Baginda SAW kadang-kadang tidak sedarkan diri. Ketika itu, sahabat-sahabat Baginda cuba memaksa Baginda mengambil ubat dan Rasulullah SAW hanya menggerakkan tangan Baginda sebagai tanda enggan menurut kehendak para sahabat. Ketika Rasulullah SAW kembali sihat, Baginda menyuarakan ketidaksenangan Baginda terhadap tindakan para sahabat itu.[68] Prinsip-prinsip berikut ini boleh disimpulkan daripada hadith ini, antaranya:

(a) Hak pesakit untuk membuat keputusan untuk dirinya harus dihormati;
(b) Pesakit dibenarkan untuk membuat penolakan awal, dan doktor perlu akur dengan kehendak pesakit untuk menolak sebarang rawatan terutama pada akhir hayat mereka dan apabila diyakini rawatan perubatan tidak akan membawa apa-apa manfaat.

---

[65] Decree of the Council of Senior Scholars no. 119, "Performing Surgery without the Consent of the Patient or Their Guardian," *General Presidency of Scholarly Research and Ifta'*, accessed December 18, 2018, http://www.alifta.com/Search/ResultDetails.aspx?languagename=en&lang=en&view=result&fatwaNum=&Fat waNumID=&ID=175&searchScope=17&SearchScopeLevels1=&SearchScopeLevels2=&highLight=1&Search Type=exact&SearchMoesar=false&bookID=&LeftVal=0&RightVal=0&simple=&Se.

[66] Rathor et al., "The Principle of Autonomy as Related to Personal Decision Making Concerning Health and Research from an 'Islamic Viewpoint.'"

[67] Islamic Fiqh Academy, "Resolution No. 67/5/7 Concerning Medical Treatment," in *Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy 1985–2000*, vol. 1983 (Jeddah: Islamic Development Bank, 2000), 139–42.

[68] Sahih al-Bukhari, Jilid 7, Buku 71, Hadith 610, https://sunnah.com/bukhari.

(c) Islam mengiktiraf hak pesakit untuk membuat penolakan awal, dan doktor perlu menurut hasrat pesakit yang membuat keputusan tersebut dan perlu memberi keutamaan kepada kehendak pesakit.[69]

Satu lagi pendekatan yang boleh dicadangkan dalam arahan perubatan awal adalah kesahan apa-apa keengganan untuk menjalani rawatan harus tertakluk kepada perakuan wali pesakit setelah mendapat nasihat doktor.[70] Pandangan ini berasaskan kuasa wali yang telah diperuntukkan di dalam Al-Quran. Al-Quran menyarankan agar hak untuk membuat keputusan diberikan kepada wali dalam keadaan pesakit tidak berupaya untuk membuat keputusan. Dalam tempoh ketidakupayaan tersebut, wali diberi hak untuk membuat keputusan bagi pihak pesakit, malah keputusan ini tidak dapat disangkal oleh arahan perubatan awal sebelumnya. Walau bagaimanapun tidak dapat dinafikan tentang pentingnya sesuatu arahan perubatan awal dalam membantu doktor untuk mengimbangi antara kepentingan menghormati kehendak pesakit, dan membuat keputusan untuk menjalani rawatan yang sepatutnya.

Pelantikan wali pesakit sebagai pemberi kata putus dalam penyediaan dan pelaksanaan arahan perubatan awal pesakit memenuhi peranan dan tanggungjawab yang wajib dilaksanakan oleh seorang wali ke atas jagaannya yang tidak mampu membuat keputusan sendiri. Keadaan ini tidak menolak kewajipan untuk menghormati hak pesakit melalui arahan perubatan awalnya. Tambahan lagi, Islam tidak memberi kuasa mutlak kepada wali untuk membuat keputusan kerana wali bertanggungjawab untuk bertindak demi kepentingan terbaik pesakit, dan ini dicapai melalui perundingan dan proses membuat keputusan bersama dengan pakar perubatan.

KESIMPULAN

Hak autonomi seseorang individu merupakan salah satu prinsip utama yang membentuk asas etika perubatan. Sekiranya amalan perubatan moden benar-benar ingin menegaskan komitmen untuk menghormati prinsip ini dalam konteks pesakit yang tidak kompeten, maka AMD yang mewakili kehendak sebenar dan pilihan pesakit perlu diberi penghormatan yang sepatutnya. Hak untuk melaksanakan AMD sebenarnya berasal dari hak asas individu di bawah perlembagaan dan Common Law untuk diberi makluman sewajarnya apabila membuat pilihan sama ada untuk mengizinkan atau menolak rawatan perubatan. Doktor terikat dengan tanggungjawab untuk menghormati kehendak pesakit, dan ini telah menjadi norma etika dalam amalan perubatan, walaupun ketiadaan undang-undang berkenaan AMD.

---

[69] Al-Jahdali et al., "Advance Medical Directives: A Proposed New Approach and Terminology from an Islamic Perspective."

[70] Noor Naemah Abdul Rahman, Ridzwan Ahmad, and Luqman Abdullah, "AMD Dan Beberapa Persoalan Hukum," in Arahan Perubatan Awal: Perspektif Bioetika Islami, ed. Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh and Mohammad Mustaqim Malek (Kuala Lumpur: IKIM Press, 2017).

Walau bagaimanapun, dihujahkan bahawa reformasi undang-undang tidak hanya berfungsi untuk mengukuhkan hak autonomi pesakit, tetapi juga merupakan sumber autoritatif yang memberi jaminan perlindungan undang-undang kepada para doktor dari sebarang liabiliti ketika merawat pesakit yang tidak kompeten. Justeru itu, perhatian penuh perlu diberi dalam menggariskan prosedur pelaksanaan AMD ketika menggubal undang-undang berkaitan**.** Di Malaysia, undang-undang AMD semakin jelas diperlukan. Meskipun situasi di United Kingdom berkaitan AMD boleh dijadikan rujukan untuk membangunkan kerangka kawal selia tempatan yang munasabah, namun, penggubal undang-undang di Malaysia perlu memastikan bahawa pengkanunan standard undang-undang yang dibuat bersesuaian dengan keadaan setempat. Di antara faktor utama yang perlu dipertimbangkan adalah etnik dan agama, yang mempunyai pengaruh yang penting ke atas keputusan jagaan kesihatan dalam kalangan rakyat Malaysia. Oleh itu, dalam usaha untuk menyelaras dan menangani isu-isu berkaitan pelan jagaan awal dengan berkesan, usaha bersepadu melibatkan pengamal perubatan, ahli akademik, pengamal undang-undang, pihak berkuasa agama dan agensi kerajaan berkaitan sangat perlu dalam menyurnbang pengetahuan dan kepakaran mereka ke arah pembangunan model AMD yang pragmatik dan berdaya maju untuk negara ini.

RUJUKAN

Abdul Rahman, Noor Naemah, Ridzwan Ahmad, and Luqman Abdullah. “AMD Dan Beberapa Persoalan Hukum.” In *Arahan Perubatan Awal: Perspektif Bioetika Islami*, edited by Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh and Mohammad Mustaqim Malek. Kuala Lumpur: IKIM Press, 2017.

Aksoy, S, and A Elmali. “The Core Concepts of the ‘four Principles’ of Bioethics as Found in Islamic Tradition.” *Medicine and Law* 21 (2002): 211–24.

Aksoy, Sahin, and Abdurrahman Elmali. “The Core Concepts of the ‘Four Principles’ of Bioethics as Found in Islamic Tradition.” *Medicine and Law* 21 (2002): 211–24. doi:10.1525/sp.2007.54.1.23.

Al-Ghazal, SK. “The Influence of Islamic Philosophy and Ethics on the Development of Medicine in the Islamic Civilisation.” *Foundation for Science Technology and*

Civilization, 2007. http://www.muslimheritage.com/uploads/The_Influence_of_Islamic_Philosophy_on_De velopment_of_Medicine.pdf.

Al-Jahdali, Hamdan, Salim Baharoon, Abdullah Al Sayyari, and Ghiath Al-Ahmad. “Advance Medical Directives: A Proposed New Approach and Terminology from an Islamic Perspective.” *Medicine, Health Care and Philosophy* 16, no. 2 (2012): 163–69. doi:10.1007/s11019-012-9382-z.

Albar, MA. “Seeking Remedy, Abstaining from Therapy and Resuscitation: An Islamic Perspective.” *Saudi Journal of Kidney Diseases and Transplantation* 18, no. 4 (2007): 629–37.

Al-Muwatta’, https://sunnah.com/malik

Andorno, R, Nikola Biller-Andorno, and Susanne Brauer. “Advance Health Care Directives: Towards a Coordinated European Policy?” *European Journal of Health Law* 16 (2009): 207–27. doi:10.1163/157180909X453053.

Astroff, RE. “Who Lives, Who Dies, Who Decides: Legal and Ethical Implications of Advance Directives.” *Windsor Rev. Legal & Soc. Issues* 7, no. 1 (1997): 1–34.

Athar, Shahid. “Ethical Decision Making in Patient Care: An Islamic Perspective.” In *Health Concerns for Believers: Contemporary Issues*, 59–64. Kazi Publications, Inc., 1996.

Baumgarten, Elias. “The Concept of Patient Autonomy.” *Medical Updates* 2, no. 3 (1999): 1–6.

Betancourt, Joseph R. “Cultural Competence--Marginal or Mainstream Movement?” *The New England Journal of Medicine* 351 (2004): 953–55. doi:10.1056/NEJMp048033.

Billings, J. Andrew, and Eric L. Krakauer. “On Patient Autonomy and Physician Responsibility in End-of-Life Care.” *Arch Intern Med.* 171, no. 9 (January 2011): 849–53.doi:10.1001/virtualmentor.2009.11.8.onca1-0908.

Capron, Alexander Morgan. “Advance Directives.” In *A Companion to Bioethics*, edited by Helga Kuhse and Peter Singer, 2nd ed., 299–311. West Sussex: John Wiley & Sons, 2009. Chamsi-Pasha, Hassan, and Mohammed a Albar. “Islamic Medical Ethics a Thousand Years Ago.” *Saudi Medical Journal* 34, no. 7 (July 2013): 673–75.

Decree of the Council of Senior Scholars no. 119. “Performing Surgery without the Consent of the Patient or Their Guardian.” *General Presidency of Scholarly Research and Ifta’*.

Accessed December 18, 2018. http://www.alifta.com/Search/ResultDetails.aspx?languagename=en&lang=en&view=result&fatwaNum=&FatwaNumID=&ID=175&searchScope=17&SearchScopeLevels1=&SearchScopeLevels2=&highLight=1&SearchType=exact&SearchMoesar=false&bookI D=&LeftVal=0&RightVal=0&simple=&Se.

First International Conference on Islamic Medicine. “Islamic Code of Medical Ethics.” *Islamic Organisation for Medical Sciences*. Kuwait, 1981. http://www.islamset.net/ethics/code/index.html.

Gatrad, A R, and A Sheikh. “Medical Ethics and Islam: Principles and Practice.” *Archives of Disease in Childhood* 84, no. 1 (January 2001): 72–75. doi:10.1136/adc.84.1.72.

“Group Calls for Guidelines on Issuance of Directive.” *The Star Online*, December 8, 2014. http://www.thestar.com.my/News/Nation/2014/12/08/Group-calls-for-guidelines-on-issuance-of-directive/.

Htut, Y, K Shahrul, and P J H Poi. “The Views of Older Malaysians on Advanced Directive and Advanced Care Planning: A Qualitative Study.” *Asia-Pacific Journal of Public Health / Asia-Pacific Academic Consortium for Public Health* 19, no. 3 (January 2007):58–67.

Islamic Fiqh Academy. "Resolution No. 67/5/7 Concerning Medical Treatment." In *Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy 1985–2000*, 1983:139–42. Jeddah: Islamic Development Bank, 2000.

Komrad, MS. "A Defence of Medical Paternalism: Maximising Patients' Autonomy." *Journal of Medical Ethics*, 1983, 38–44. doi:10.1136/jme.9.1.38.

Maclean, A. R. "Advance Directives, Future Selves and Decision-Making." *Medical Law Review* 14, no. 3 (September 8, 2006): 291–320. doi:10.1093/medlaw/fwl009.

Mageswari, M. "'Living Will' for the Terminally Ill - Nation." *The Star Online*, December 8, 2014. http://www.thestar.com.my/News/Nation/2014/12/08/Living-will-for-the-terminally-ill-AMD-gives-patients-greater-say-on-how-they-wish-to-die/.

Malaysian Medical Council. "Consent for Treatment of Patients," 2013.

Maron, RF. "Who Has a Will to Live: Why State Requirements for Advance Directives Should Be Uniform (Ly Revised)." *Regent UL Rev.* 24 (2011): 169–204.

McLean, Sheila. *Assisted Dying: Reflections on the Need for Law Reform*. Vol. 27. Routledge, 2007.

Nanovic, Susan J. "Living Will: Preservation of the Right-to-Die Demands Clarity and Consistency." *Dick. L. Rev.* 95 (1990): 209–34.

Nys, Herman. "Emerging Legislation in Europe on the Legal Status of Advance Directives and Medical Decision-Making with Respect to an Incompetent Patient ('living-Wills')."

European Journal of Health Law 4, no. 2 (1997): 179–88. doi:10.1163/15718099720521986.

Padela, AI. "Medical Ethics in Religious Traditions: A Study of Judaism, Catholicism, and Islam." *JIMA* 38 (2006): 106–17.

Pellegrino, Edmund D., and David C. Thomasma. *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care*. New York: Oxford University Press, 1988.

Pérez, Marisa Del V, Marina J Macchi, and Alejo F Agranatti. "Advance Directives in the Context of End-of-Life Palliative Care." *Current Opinion in Supportive and Palliative Care* 7, no. 4 (December 2013): 406–10. doi:10.1097/SPC.0000000000000007.

Raja Aman, Raja Eileen Soraya. "Give Legal Effect to Directives." *The Star Malaysia*. September 21, 2015.

Rathor, MY, and MFA Rani. "Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: A Review from Islamic Point of View." *International Medical Journal of Malaysia* 11, no. 1 (2012): 63– 68.

Rathor, MY, MFA Rani, ASM Shah, WI Leman, SFU Akter, and AM Omar. "The Principle of Autonomy as Related to Personal Decision Making Concerning Health and Research from an 'Islamic Viewpoint.'" *JIMA* 43 (2011): 27–34.

Sachedina, Abdulaziz. “End-of-Life: The Islamic View.” *The Lancet* 366 (2005): 774–79.doi:10.1016/S0140-6736(05)67183-8.

Sahih al-Bukhari. https://sahih-bukhari.com.

Shaikh Mohd Salleh, Shaikh Mohd Saifuddeen. “Agenda on Advance Medical Directives.” *The Star Online*, September 8, 2015. https://www.thestar.com.my/opinion/columnists/ikim-views/2015/09/08/agenda-on-advance-medical-directives-muslim-scholars-take-the-view-that-there-is-a-limit-to-a-patien/.

Shaw, David. “A Direct Advance on Advance Directives.” *Bioethics* 26, no. 5 (2012): 267–74.doi:10.1111/j.1467-8519.2010.01853.x.

Siew, Pauline, Mei Lai, Salinah Mohd Mudri, Karuthan Chinna, and Sajaratulnisah Othman. “The Development and Validation of the Advance Care Planning Questionnaire in Malaysia.” *BMC Medical Ethics* 17 (2016): 61–71. doi:10.1186/s12910-016-0147-8.

Steinberg, Avraham. “Medical Ethics.” In *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics: A Compilation of Jewish Medical Law on All Topics of Medical Interest*, I:389–404. Feldheim Publishers, 2003.

Stern, Kristina. “Advance Directives.” *Medical Law Review* 2 (1994): 57–76. doi:10.1093/medlaw/2.1.57.

Subramanian, P, and K Chinna. “Knowledge and Perception on End-of-Life Care, Death and Dying among Palliative Nurses.” *BMJ Supportive and Palliative Care* 3, no. 2 (2013): 287–88. doi:10.1136/bmjspcare-2013-000491.162.

Tonelli, Mark R, and Cheryl J Misak. “Compromised Autonomy and the Seriously Ill Patient.” *Chest* 137, no. 4 (April 2010): 926–31. doi:10.1378/chest.09-1574.

World Medical Association. “WMA Declaration of Venice on Terminal Illness,” October 2006. http://www.wma.net/en/30publications/10policies/i2/index.html.

Yusof, Ahmad Nazri. “AMD: Pesakit Tentukan Hak Rawatan.” *IKIMfm*, April 2015. https://ikimfm.my/amd-pesakit-tentukan-hak-rawatan/.

TINJAUAN TERHADAP KEPERLUAN MENGADAKAN PERUNTUKAN UNDANG-UNDANG BERKAITAN NAFKAH UNTUK IBU BAPA

Haliza A. Shukor[a*], Hasnizam Hashim[a], Intan Nadia Ghulam Khan[a] dan Nabilah Yusof[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[*]Penulis untuk dihubungi. Emel: hliza@usim.edu.my

ABSTRAK

Pengabaian kewangan terhadap ibu bapa telah dikenal pasti sebagai salah satu faktor yang menyebabkan isu pengabaian dalam kalangan warga emas. Menurut kajian terdahulu, pengabaian nafkah ibu bapa oleh anak-anak dikaitkan dengan faktor pendapatan anak-anak yang sederhana yang membataskan mereka daripada memberi nafkah untuk ibu bapa sehingga menyebabkan keperluan asas ibu bapa tersebut terabai. Di Malaysia, terdapat peruntukan yang khusus berkaitan ibu bapa yang mengabaikan anak-anak, namun tidak ada peruntukan undang-undang berkaitan pengabaian ibu bapa oleh anak-anak. Mengambil contoh di Singapura, terdapat undang-undang khusus yang mewajibkan anak-anak memberi nafkah terhadap ibu bapa yang dikenali sebagai *Maintenance of Parents Act 1995*. Oleh itu, kertas kerja ini akan membincangkan tentang keperluan mengadakan peruntukan undang-undang berkaitan kewajipan anak-anak dalam memberi nafkah untuk ibu bapa menurut syara' dan juga perundangan di Malaysia.

***Kata kunci**: undang-undang, syariah, ibu bapa, warga emas, nafkah*

PENDAHULUAN

Pengabaian terhadap ibu bapa yang terdiri daripada golongan warga emas telah banyak dilaporkan di media massa dan salah satu jenis pengabaian terhadap warga emas ialah pengabaian kewangan oleh anak-anak terhadap ibu bapa. Menurut kajian yang dijalankan oleh Noraini Che' Sharif *et al*, sebahagian daripada responden yang ditemuramah menyatakan bahawa anak-anak mereka gagal memberikan wang bagi tujuan sara hidup seperti makanan dan juga pakaian. Natijahnya, responden-responden bagi kajian tersebut bergantung hidup pada bantuan yang dihulurkan oleh Jabatan Kebajikan Masyarakat, baitulmal atau dari pencen arwah suami (Noraini Che' Sharif, *et al*, 2015).

Oleh itu, kertas kerja ini akan membincangkan tentang keperluan seseorang anak memberi nafkah terhadap ibu bapa menurut hukum syara' dan perundangan sedia ada di Malaysia. Kertas kerja ini akan turut membincangkan tentang kewujudan dan pelaksanaan *Maintenance of Parents Act 1995* di Singapura serta melihat kemungkinan Malaysia boleh mempelajari tentang pengalaman dari Singapura mewujudkan undang-undang khusus berkaitan nafkah ibu bapa di Malaysia.

DEFINISI NAFKAH

Istilah nafkah membawa maksud wang, makanan dan lain-lain yang diperlukan untuk sara hidup (Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010) manakala menurut *Manhaj Fiqh Al-Shafii*, bermaksud keperluan asas manusia seperti makanan dan minuman, pakaian dan tempat tinggal (Mustafa Al-Khin *et al*, 2005). Oleh yang demikian, nafkah boleh disimpulkan sebagai keperluan asas manusia bagi tujuan menyara hidup.

NAFKAH KEPADA IBU BAPA MENURUT PERSPEKTIF ISLAM

Berbuat baik kepada warga emas termasuk ibu dan bapa adalah merupakan perkara yang dituntut oleh agama, budaya dan kelaziman dalam kehidupan sesebuah masyarakat. Dalam Islam hubungan antara anak dan ibu bapa adalah berasaskan pertalian darah yang tidak akan terputus selamanya. Hubungan antara anak dan ibu bapa ini melahirkan pelbagai hak dan tanggungjawab di antara satu sama lain. Di antara hak anak terhadap ibu bapa adalah seperti hak nasab, penyusuan, penjagaan, pewalian dan nafkah. Sementara itu, anak juga mempunyai tanggungjawab terhadap ibu dan bapa mereka. Antara tanggung jawab tersebut termasuklah ketaatan dan juga nafkah. Nafkah yang dimaksudkan sini adalah menyediakan ibu bapa dengan keperluan asas bagi mereka seperti makanan, pakaian, tempat tinggal, ubat-ubatan, perbelanjaan rawatan, pembiayaan orang gaji sekiranya perlu dan lain-lain lagi apabila ibu dan bapa sudah lagi tidak berupaya atau ketika keadaan memerlukan. Dalam Islam, perintah agar anak berbuat baik

terhadap kedua ibu bapanya adalah wajib untuk dilaksanakan tanpa kompromi dan pelanggaran terhadap perintah ini adalah termasuk di dalam salah satu dosa besar yang akan mengundang azab Allah SWT.

Firman Allah SWT dalam Surah Luqman ayat 14 yang bermaksud:

> *Dan Kami wajibkan manusia berbuat baik kepada kedua ibu bapanya; ibunya telah mengandungnya dengan menanggung kesusahan demi kesusahan (dari awal mengandung hingga akhir menyusunya), dan tempoh menceraikan susunya ialah dalam masa dua tahun; (dengan yang demikian) bersyukurlah serta berterima kasihlah kepadaKu dan kepada kedua ibu bapamu; dan (ingatlah), kepada Akulah jua tempat kamu akan dikembalikan nanti (untuk menerima balasan).*

HUKUM NAFKAH ANAK KEPADA IBU BAPA BERDASARKAN SYARA'

Secara umumnya, nafkah terbahagi kepada dua iaitu; nafkah yang wajib ke atas seseorang untuk dirinya sendiri dan nafkah yang wajib ke atas seseorang untuk orang lain. Berdasarkan syara', ada tiga perkara atau sebab yang mewajibkan seseorang untuk memberi nafkah kepada orang lain iaitu pertalian darah, perkahwinan dan pemilikan.

Nafkah terhadap kedua ibu bapa adalah wajib dengan sebab pertalian darah. Para ulama" empat mazhab berpandangan bahawa nafkah terhadap ibu dan bapa terutamanya ibu dan bapa yang sudah tidak lagi berkemampuan adalah wajib ke atas anak-anak samada lelaki atau perempuan walaupun ibu dan bapa tersebut berlainan agama.

Firman Allah SWT dalam Surah Luqman ayat 15;

> *Dan jika mereka berdua mendesakmu supaya engkau mempersekutukan denganku sesuatu yang engkau (dengan fikiran warasmu) tidak mengetahui sungguh adanya maka janganlah engkau taat kepada mereka; dan bergaulah dengan mereka di dunia dengan cara yang baik dan turutlah jalan orang-orang yang rujuk kembali kepadaKu (dengan Tauhid dan amal-amal yang soleh). Kemudian kepada Akulah tempat kembali kamu semuanya, maka Aku akan menerangkan kepada kamu segala yang kamu telah kerjakan.*

Firman Allah SWT dalam Surah al-Isra' ayat 23;

> *Dan Tuhanmu telah memerintahkan, supaya engkau tidak menyembah melainkan kepadaNya semata-mata, dan hendaklah engkau berbuat baik kepada ibu bapamu. Jika salah seorang dari keduanya, atau*

kedua-duanya sekali, telah sampai kepada umur tua dalam jagaan dan peliharaanmu, maka janganlah engkau berkata kepada mereka (sebarang perkataan kAsar) sekalipun perkataan 'ah', (dan juga apa-apa perkataan dan perbuatan yang boleh menyakiti mereka) dan janganlah engkau menengking menyergah mereka, tetapi katakanlah kepada mereka perkataan Yang mulia (yang bersopan santun).

KES-KES BERKAITAN PENGABAIAN NAFKAH IBU BAPA DI MALAYSIA

Di Malaysia, terdapat beberapa kes yang melibatkan pengabaian nafkah terhadap ibu bapa yang dilaporkan di media massa dan juga diputuskan oleh mahkamah. Dalam kes yang melibatkan seorang pensyarah universiti yang disaman oleh ibu bapanya sendiri kerana tidak memberikan nafkah kepada mereka (Utusan, 2010). Kes tersebut telah didengar di Mahkamah Tinggi Syariah yang mana menurut ibu dan bapa kepada defendan, mereka telah diusir dari rumah mereka sendiri setelah rumah tersebut dipindah milik kepada defendan. Menurut plaintif, defendan telah berjanji untuk memberi nafkah kepada plaintif namun defendan gagal memenuhi janji tersebut atas alasan gaji yang diperolehi tidak mencukupi untuk menyara plaintif. Mahkamah memerintahkan defendan membayar kepada plaintif 1 dan plaintif kedua sebanyak RM250 seorang, berjumlah RM500. Dalam kes ini, bapa kepada defendan berumur 72 tahun manakala ibunya berumur 64 tahun yang boleh dikategorikan dalam golongan warga emas. (Jurnal Hukum, 2010).

Dalam kes *Khalil bin Ahmad lwn Kamal bin Khalil* yang dirujuk ke Mahkamah Tinggi Syariah Negeri Sembilan, defendan diperintahkan untuk membayar kos perubatan ibunya, iaitu isteri bapa defendan dan juga nafkah kepada plaintif sebanyak RM200 setiap bulan (Jurnal Hukum, 2003).

Melalui kes-kes di atas, dapat disimpulkan bahawa walaupun kes tuntutan nafkah dari ibu bapa terhadap anak-anak jarang berlaku, namun ia merupakan perkara yang tidak boleh dipandang ringan dan dibiarkan berleluasa dalam masyarakat.

PERUNTUKAN UNDANG-UNDANG BERKAITAN NAFKAH IBU BAPA DI MALAYSIA

Di Malaysia, perkara berkaitan orang Islam diletakkan di bawah kuasa kerajaan negeri. Ini selaras dengan peruntukkan yang terkandung di dalam perlembagaan yang dinyatakan dalam Jadual Kesembilan, Senarai II yang menyenaraikan perkara-perkara yang diletakkan di bawah kuasa negeri. Sebagai contoh, perkara berkaitan nafkah yang diwajibkan ke atas bapa terhadap anaknya diperuntukkan di dalam akta atau Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam di setiap negeri. Bagi tujuan perbincangan lanjut kertas kerja ini, peruntukan berkaitan nafkah yang terkandung di dalam Akta Undang-Undang Keluarga Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan)

1984 (AUKI 1984) akan dibincangkan. Bagi tujuan perbincangan berkaitan nafkah untuk orang bukan Islam, peruntukan yang terkandung di dalam Akta Membaharui Undang-Undang (Perkahwinan dan Perceraian) 1976 akan dibincangkan seperti di bawah.

(a) Akta Undang-Undang Keluarga Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1984 (AUKI 1984)

Secara amnya, AUKI 1984 memperuntukkan perkara berkaitan Undang_Undang Keluarga Islam khususnya berkaitan perkahwinan, perceraian, nafkah, jagaan, dan perkara lain berkaitan dengan kehidupan berkeluarga. AUKI 1984 terpakai bagi semua orang Islam yang tinggal dalam Wilayah Persekutuan dan bagi semua orang Islam yang bermastautin dalam Wilayah Persekutuan tetapi tinggal di luar Wilayah Persekutuan (Seksyen 4 AUKI 1984).

Peruntukan tentang nafkah diperuntukkan dalam Bahagian VI AUKI 1984 yang menyebut tentang nafkah isteri, anak dan lain-lain. Melalui Bahagian VI AUKI 1984, terdapat peruntukkan jelas berkaitan nafkah terhadap isteri oleh suami, kewajipan seorang bapa memberi nafkah terhadap anak, kadar nafkah dan perkara-perkara lain yang bersangkutan dengan nafkah. Seksyen 59(1) AUKI 1984 memperuntukkan tentang perintah pembayaran nafkah oleh suami kepada isteri manakala seksyen 72(1) AUKI 1984 menyatakan tentang kewajipan seorang lelaki membayar nafkah untuk anaknya. Penelitian terhadap Bahagian VI AUKI 1984 menunjukkan bahawa tidak ada yang khusus berkaitan tanggungjawab seorang anak memberi nafkah kepada ibu bapa.

Namun begitu, seksyen 60 AUKI 1984 menyatakan secara umum tentang perintah nafkah yang boleh dibuat oleh mahkamah terhadap “mana-mana orang” yang bertanggungjawab terhadap pembayaran nafkah mengikut hukum syara'. Seksyen 60 AUKI 1984 memperuntukkan seperti berikut:

Mahkamah boleh memerintahkan mana-mana orang yang bertanggungan tentang hal itu mengikut Hukum Syara', supaya membayar nafkah kepada seorang lain jika dia tidak berupaya, sepenuhnya atau sebahagiannya, daripada mencari pendapatan oleh sebab kerosakan otak atau jasmani atau tidak sihat dan Mahkamah berpuas hati bahawa memandang kepada kemampuan orang yang pertama tersebut itu adalah munasabah memerintahkan sedemikian.

Pemahaman yang diperolehi melalui seksyen 60 AUKI 1984 tersebut menunjukkan bahawa anak boleh termasuk di dalam tafsiran “mana-mana orang.” Berdasarkan pada seksyen tersebut juga, perintah bagi tujuan pembayaran nafkah hanya akan dibuat oleh Mahkamah dengan melihat pada ketidakupayaan orang yang bakal menerima nafkah mencari pendapatan disebabkan oleh “kerosakan otak atau jasmani” atau “tidak sihat.”

(b) Akta Membaharui Undang-Undang (Perkahwinan dan Perceraian) 1976

Akta Membaharui Undang-Undang (Perkahwinan dan Perceraian) 1976 diwujudkan bagi menyediakan peruntukan berkaitan perkahwinan monogami dan pengupacaraan dan pendaftaran perkahwinan khususnya bagi orang bukan Islam di Malaysia. Perkara ini dijelaskan dalam seksyen 3(3) Akta Membaharui Undang-Undang (Perkahwinan dan Perceraian) 1976 yang memperuntukkan bahawa ia tidak terpakai bagi "seseorang Islam atau bagi mana-mana orang yang berkahwin di bawah undang-undang Islam." Walaubagaimanapun, sekiranya salah seorang pasangan telah memeluk Islam, maka akta tersebut tidak menghalang mahkamah daripada memberi dekri perceraian dan ianya sah walaupun salah satu pihak telah memeluk Islam. Seperti AUKI 1984, Akta Membaharui Undang-Undang (Perkahwinan dan Perceraian) 1976 juga tidak mempunyai peruntukkan khusus berkaitan kewajipan anak membayar nafkah kepada ibu bapa. Akta Membaharui Undang-Undang (Perkahwinan dan Perceraian) 1976 hanya mengandungi peruntukkan berkaitan nafkah seorang suami terhadap isteri dan anak yang diperuntukkan di dalam Bahagian VII Akta tersebut.

(c) Maintenance of Parents Act 1995

Di Singapura, terdapat undang-undang khusus yang mewajibkan anak menyara ibu bapa yang dikenali sebagai *Maintenance of Parents Act 1995* yang merupakan di bawah bidangkuasa Kementerian Sosial dan Pembangunan Keluarga Singapura. Akta tersebut telah diperkenalkan dan berkuatkuasa sejak 24 November 1995 bertujuan untuk memastikan ibu bapa yang berumur 60 tahun dan ke atas yang tidak berupaya menyara diri sendiri disara oleh anak-anak. Melalui seksyen 3(1) akta tersebut, ibu bapa boleh memohon melalui Tribunal Sara Ibu Bapa supaya mengeluarkan perintah bahawa seorang anak atau lebih hendaklah menyara ibu bapa tersebut dengan cara bayaran bulanan secara *lump sum* atau secara berkala. Namun begitu, Suruhanjaya Sara Ibu Bapa menggalakkan agar ibu bapa menyelesaikan isu nafkah dengan anak-anak secara perdamaian sebelum mengambil apa-apa tindakan undang-undang. Segala usaha perdamaian di antara ibu bapa dan juga anak-anak berkaitan nafkah ibu bapa hendaklah dibuat di pejabat Suruhanjaya Sara Ibu Bapa sebelum apa-apa tuntutan boleh difailkan oleh ibu bapa terhadap anak-anak mereka (https://app.maintenanceofparents.gov.sg).

Merujuk pada Seksyen 3(4) *Maintenance of Parents Act 1995,* ibu bapa dianggap tidak berupaya menyara diri mereka sendiri apabila jumlah pendapatan dan lain-lain punca kewangan ibu bapa tersebut tidak mencukupi untuk mereka memperolehi keperluas asas dan fizikal sebagai contoh, tempat kediaman, makanan perubatan dan pakaian. Bagi ibu bapa yang berumur bawah 60 tahun dan memerlukan perintah nafkah dibuat ke atas anak-anak, perintah hanya akan dibuat sekiranya ibu bapa tersebut mengalami lemah fikiran dan tubuh badan. Kegagalan mana-mana orang mematuhi apa-apa perintah yang dibuat oleh Tribunal Sara Ibu Bapa semasa siding Tribunal adalah merupakan penghinaan terhadap Tribunal tersebut dan boleh dikenakan denda tidak melebihi $5,000 atau dipenjarakan selama tempoh tidak melebihi 6 bulan. Ini juga merupakan satu penalti yang juga boleh dikenakan pada

anak-anak sekiranya tidak mematuhi perintah yang telah dibuat oleh Tribunal Sara Ibu Bapa (Seksyen 15(1)(d) *Maintenance of Parents Act 1995*).

Dari sudut pelaksanaan *Maintenance of Parents Act 1995*, sebuah tribunal dikenali sebagai Tribunal Sara Ibu Bapa diwujudkan di bawah seksyen 13 *Maintenance of Parents Act 1995* yang bertujuan untuk mendengar dan menentukan tuntutan saraan yang dibuat oleh ibu bapa terhadap anak-anak. Tribunal ini merupakan entiti kehakiman yang bebas, berperanan sebagai mahkamah yang boleh menerima atau menolak tuntutan saraan yang dibuat oleh ibu bapa terhadap anak-anak mereka (https://app.maintenanceofparents.gov.sg).

Menurut laporan yang dikeluarkan oleh Tribunal Sara Ibu Bapa, jumlah permohonan perintah nafkah oleh ibu bapa terhadap anak-anak pada tahun 2009 ialah sebanyak 199 permohonan, manakala pada tahun 2017, sebanyak 70 permohonan telah diterima. Daripada jumlah 70 permohonan yang difailkan pada tahun 2017, 53% daripadanya berjaya mendapatkan perintah, 29% tidak diluluskan permohonan, 16% menarik balik permohonan manakala 2% lagi tiada perintah dibuat (https://app.maintenanceofparents.gov.sg). Menurut laporan yang dikeluarkan di laman web Kementerian Sosial dan Pembangunan Keluarga Singapura, tiada trend tertentu berhubung dengan jumlah tuntutan yang difailkan oleh ibu bapa, namun tribunal dan juga Suruhanjaya komited untuk memastikan keperluan asas ibu bapa dipenuhi dan dalam masa yang sama mengurangkan bilangan tuntutan yang difailkan oleh ibu bapa (https://app.maintenanceofparents.gov.sg).

KESIMPULAN

Berdasarkan perbincangan di atas, dapat disimpulkan bahawa kewajipan memberi nafkah kepada ibu bapa dituntut di dalam Islam dan juga dalam kalangan bukan Islam. Di Malaysia khususnya, telah terdapat kes-kes yang berlaku di mana ibu bapa menyaman anak-anak kerana gagal memberikan nafkah. Walaupun keputusan telah diberikan oleh mahkamah dan berpihak pada ibu bapa, namun, peruntukan yang sedia ada dalam AUKI 1984 dilihat masih kurang jelas kerana tidak ada peruntukkan khusus dibuat berkaitan kewajipan anak-anak memberi nafkah kepada ibu bapa serta mekanisma pelaksanaannya. Berlainan pula dengan situasi yang berlaku di Singapura yang mewujudkan undang-undang khas mewajibkan anak-anak menyara ibu bapa melalui tuntutan yang dibuat oleh ibu bapa kepada Tribunal Sara Ibu Bapa. Pendekatan di Singapura dilihat sebagai salah satu langkah yang patut dipuji dan dicontohi kerana dengan adanya undang-undang khusus berkaitan perkara ini, ibu bapa boleh membuat tuntutan berdasarkan undang-undang yang jelas serta pelaksanaan dan hukuman dapat dipantau oleh undang-undang.

RUJUKAN

Bapa Tuntut Anak Bayar Nafkah, 2010 di www.utusan.com.my.

Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010, Edisi Keempat, Kuala Lumpur.

https://app.maintenanceofparents.gov.sg.

Kassim Bin Othman & Fatimah Binti Salleh v. Raja Suzana Binti Raja Kasim & Zul Azli Bin Hashim (2010) 30 JH (2) 299.

Khalil bin Ahmad lwn Kamal bin Khalil (2003) 16 JH 19.

Mustafa Al-Khin, Mustafa Al-Bugha & Ali Al-Sharbaji, 2005, *Manhaj Fiqh Al-Shafii*, Jilid IV, Jabatan Mufti Kerajaan Negeri: Negeri Sembilan.

Noraini Che' Sharif, et al, Pengalaman Dan Faktor Pengabaian Warga Emas Dalam Komuniti, *Journal of Social Science and Humanities*, (2015) Vol. 10 (1) (2015).

UNDANG-UNDANG PENJAGAAN DAN KEBAJIKAN WARGA EMAS DI MALAYSIA: SUATU ANALISIS AWAL

Muhammad Hazim Ahmad[a*], Ruqayyah Razak[a,b], Nurul Syahirah Saharudin[a] dan Ahmad Syukran Baharuddin[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[b]Institut Sains Islam, Universiti Sains Islam Malaysia *Penulis untuk dihubungi. Emel: hazimibnahmad@gmail.com

ABSTRAK

Pada tahun 2030, Malaysia dijangka akan menjadi negara tua apabila penduduk berumur 60 tahun dan ke atas mencecah lima belas peratus (15%) atau tiga per dua puluh (3/20) daripada jumlah keseluruhan penduduk. Rententan itu, pada 7 Februari 2019 yang lalu, kerajaan Malaysia telah mengumumkan bahawa Kajian Diagnostik Model Penjagaan Warga Emas akan dilakukan seiring dengan pelan tindakan warga emas dalam usaha memastikan golongan berkenaan tidak diabaikan oleh anak-anak. Kajian ini dilakukan bagi merangka aspek penjagaan golongan berkenaan untuk jangka masa panjang. Objektif analisis ini adalah untuk membincangkan tentang undang-undang berkaitan pengabaian warga emas khususnya berkaitan penjagaan dan kebajikan mereka. Kajian kualitatif ini menggunakan pendekatan induktif dan deduktif untuk mendapatkan kesimpulan umum dan spesifik dari sumber data primer dan sekunder. Penemuan dari analisis awal ini menunjukkan bahawa terdapat keperluan untuk menggubal suatu undang-undang yang khusus berkaitan penjagaan dan kebajikan warga emas di Malaysia. Tindakan ini boleh dilakukan sama ada dengan cara menggubal undang-undang baru atau meminda undang-undang yang sedia ada. Beberapa aspek perlu diberikan perhatian dalam membina undang-undang ini termasuklah Interpretasi perundangan, pemakaian dan aplikasi, prosedur mahkamah, remedi, dan hukuman. Oleh yang demikian, kajian ini mencadangkan agar pihak kerajaan dapat mengusulkan atau menyegerakan usaha penggubalan undang-undang warga emas bagi melindungi serta menjaga kebajikan dan kepentingan mereka kerana mereka juga adalah sebahagian daripada rakyat Malaysia yang berhak mendapatkan hak serta layanan yang sama dan sesuai dengan peringkat usia dan keadaan mereka.

Kata kunci: *warga emas, penjagaan dan kebajikan, penggubalan undang-undang, analisis awal*

PENDAHULUAN

Pada 5 Januari 2011 yang lalu, pihak kerajaan telah meluluskan DAsar Warga Emas Negara (DWEN) dan Pelan Tindakan Warga Emas Negara (PTWEN) (Jabatan Kebajikan Masyarakat, 2016). Hal ini merupakan komitmen kerajaan untuk mewujudkan warga emas yang bermartabat diri, berdikari, dan dihormati dengan memaksimumkan potensi diri melalui penuaan sihat, aktif, positif, produktif, dan menyokong untuk meningkatkan kesejahteraan hidup dalam pembangunan negara (Jabatan Kebajikan Masyarakat, 2016).

Seterusnya, pada 7 Februari 2019 yang lepas, kerajaan telah mengumumkan bahawa Kajian Diagnostik Model Penjagaan Warga Emas akan dilakukan seiring dengan pelan tindakan warga emas dalam usaha memastikan golongan berkenaan tidak diabaikan oleh anak-anak (Wan Syamsul Amly, 2019). Kajian ini dilakukan bagi merangka aspek penjagaan golongan berkenaan untuk jangka masa panjang (BERNAMA, 2019). Usaha ini adalah kerana kerajaan mahu mempertingkan dan memperbaiki lagi pelan tindakan untuk warga emas yang berada di bawah DAsar Warga Emas Negara (Izzat, 2019).

Penggubalan undang-undang warga emas adalah suatu usul cadangan yang menarik untuk dibincangkan. Maka, kajian ini menjalankan suatu analisis awal berkaitan dengan idea atau gagasan kerajaan terhadap penggubalan undang-undang tersebut.

SOROTAN LITERATUR

Kes penderaan dan pengabaian warga emas merupakan masalah yang wujud hampir di semua negara di seluruh dunia sebagaimana kes penderaan kanak-kanak dan juga wanita (Kosberg *et al*., 2005). Akazaa *et al*. (2003) menyenaraikan kes-kes yang telah dilaporkan melibatkan warga emas termasuklah warga emas yang diabaikan atau dicederakan sehingga ada yang meninggal dunia. Lebih menyedihkan lagi ialah individu yang melakukan penderaan atau pengabaian ini adalah anak kandung ataupun menantu mangsa sendiri (Mohd Yusoff Jal Zabdi, 2009).

Terdapat juga empat kes pengabaian warga emas yang dinyatakan oleh Siti Salmiah (2016), pertama ialah kes seorang ayah dibuang anaknya bagaikan kucing kurap di tepi jalan berhadapan Rumah Jagaan dan Rawatan Orang Tua Al-Ikhlas. Ayah tersebut ditemui dalam keadaan sehelai sepinggang pada waktu Subuh, dan beliau ketika itu menghidapi penyakit angin ahmar atau strok dan badannya dipenuhi dengan kudis. Beliau menetap di Rumah Jagaan dan Rawatan Orang Tua Al-Ikhlas selama dua tahun sehinggalah beliau meninggal dunia dan tiada seorang pun anaknya yang datang menjengah selama waktu beliau di rumah jagaan tersebut. Kes kedua, si ibu tua yang menghidapi penyakit angin ahmar ditemui di hadapan rumah jagaan itu sekitar jam 5 pagi dengan beberapa beg berisi pakaian. Namun

begitu, setelah sembilan bulan beliau menetap di rumah jagaan tersebut, akhirnya anak-anak kepada si ibu tua itu akur dan mengambil kembali ibu tersebut. Kes ketiga, melibatkan wanita yang berusia 90 tahun yang turut ditinggalkan anaknya dengan beberapa beg pakaian. Pada waktu itu, sudah lapan tahun dia tinggal di rumah jagaan itu dengan tubuh yang sihat tetapi nyanyuk, dan malangnya tiada seorang pun anak-anaknya yang datang menjenguk. Kes keempat, seorang wanita warga emas dihantar oleh anaknya ke rumah jagaan itu sebaik sahaja keluar dari Hospital Putrajaya kerana menghidapi kanser. Dia dijaga di situ selama lebih dua tahun tanpa dijenguk anaknya walaupun sekali sehinggalah dia meninggal dunia. Sejurus menghembuskan nafas terakhir, pekerja di rumah jagaan terus menghubungi anaknya untuk memaklumkan khabar duka itu. Walau bagaimanapun, si anak memberitahunya tidak dapat datang untuk menatap wajah ibunya buat kali terakhir, apatah lagi mahu menguruskan jenazahnya.

Indramalar (2016) melaporkan dua kes pengabaian warga emas yang juga dilakukan oleh anak-anak mereka sendiri. Kes pertama melibatkan seorang ayah berumur 72 tahun menghidapi penyakit demensia. Si ayah tua ini ditinggalkan oleh anaknya di stesen bas. Pihak hospital berjaya merawat si ayah tua membuatkannya ingat semula akan nombor telefon anaknya. Sejurus dihubungi, anaknya enggan mengambil ayahnya pulang. Kes kedua melibatkan seorang ibu tua berumur 68 tahun yang menghidapi penyakit ertitis yang menyebabkan beliau sukar untuk pergi ke bank untuk membuat urusan transaksi kewangan. Malang baginya apabila si anak sanggup memaksa si ibu tua menandatangani hak pemilikan rumahnya untuk dipindah milik kepada si anak. Bahkan si anak juga sanggup menghabiskan duit simpanan si ibu untuk urusan peribadi anaknya yang tidak diketahui kesahihannya.

Kisah-kisah ini jelas menunjukkan bagaimana perlakuan anak-anak yang sanggup mengabaikan ibu bapa mereka yang telah menjadi warga emas. Tidak cukup dengan itu, ada anak-anak yang juga sanggup mendera ibu bapa mereka yang sudah tua dari segi mental dan juga fizikal.

Melihatkan kepada keadaan-keadaan seperti ini, adalah sewajarnya pihak kerajaan menyegerakan usaha menggubal suatu undang-undang yang dapat membela nasib warga emas di Malaysia. Isu pengabaian kanak-kanak acapkali dilaporkan, namun sebaliknya berlaku terhadap isu pengabaian warga emas. Hal ini seolah-olah menunjukkan bahawa masyarakat Malaysia bersikap prejudis terhadap warga emas di Malaysia.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini mengumpulkan data dengan menggunakan kaedah kajian kepustakaan. Bagi tujuan kajian ini, data yang akan dikumpulkan adalah data-data primer dan sekunder dari jabatan-jabatan kerajaan Malaysia, agensi-agensi kerajaan dan bukan kerajaan yang berkaitan, berita-berita yang dilaporkan melalui media massa,

kes-kes yang dilaporkan melalui media massa dan agensi kerajaan, dan kajian-kajian dari jurnal-jurnal terdahulu.

Setelah data dikumpulkan, maklumat yang tertera pada data tersebut akan dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan. Mohajan (2018) menjelaskan bahawa analisis kandungan ialah suatu kaedah atau metodologi menganalisis mesej komunikasi bertulis, lisan atau visual. Menurut Erlingsson dan Brysiewicz (2017), objektif dalam analisis kandungan kualitatif adalah untuk mengubah secara sistematik sejumlah besar teks ke dalam ringkasan keputusan utama yang sangat teratur dan ringkas.

Analisa data dibuat menggunakan penalaran deduktif atau induktif. Hyde (2000) menerangkan bahawa penalaran deduktif adalah teori dalam proses pengujian yang bermula dengan penetapan teori atau generalisasi, dan bertujuan untuk melihat sama ada teori itu terpakai untuk sesuatu contoh tertentu. Manakala bagi penalaran induktif, Worster (2014) berpendapat bahawa penalaran ini sering digambarkan sebagai menarik kesimpulan dari fenomena yang dapat dilihat secara khusus kepada peraturan umum. Tuntasnya, kedua-duanya adalah pendekatan umum untuk penalaran yang mungkin mengakibatkan pemerolehan pengetahuan yang baru.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Terdapat beberapa faktor yang menjadikan penggubalan undang-undang berkaitan warga emas sebagai suatu keperluan di Malaysia. Faktor-faktor ini dapat dibahagikan kepada beberapa bahagian, termasuklah pola pertambahan warga emas, masalah pengabaian warga emas, dan juga sama ada menggubal undang-undang baru atau meminda undang-undang sedia ada.

PENINGKATAN JUMLAH WARGA EMAS DI MALAYSIA

Merujuk kepada statistik yang telah diumumkan oleh Jabatan Perangkaan Malaysia pada 31 Julai 2018 yang lalu, pada tahun 2018, jumlah penduduk Malaysia adalah dianggarkan mencecah 32,385,000 orang iaitu meningkat sebanyak 1.1% daripada tahun 2017 seramai 32,022,600 orang penduduk (Mohd Uzir, 2018).

Tambahan lagi, berdasarkan data tersebut juga, telah berlaku peningkatan pada peratusan penduduk 65 tahun dan lebih sebanyak 0.2% daripada 6.3% kepada 6.5%. Peratusan 0.2% ini adalah melibatkan anggaran seramai 100,000 orang penduduk Malaysia yang berada di peringkat umur tua di Malaysia (Mohd Uzir, 2018). Selain itu, jika dilihat kepada laporan jumlah penduduk warga emas di Malaysia daripada tahun 2014 sehingga 2018, pola pertambahan penduduk warga emas kekal meningkat sebanyak 0.2% pada setiap tahun menjadikan

jumlah peningkatan keseluruhan penduduk warga emas dari tahun 2014-2018 adalah anggaran seramai 2,100,000 orang (Mohd Uzir, 2017, 2018; Pejabat Ketua Perangkawan Malaysia, 2016).

Sekiranya peratusan warga emas ini kekal meningkat, maka ianya akan menghasilkan unjuran ke arah negara tua pada tahun 2030 apabila sejumlah 15 peratus (15%) daripada komposisi keseluruhan penduduk Malaysia dimiliki oleh warga emas (Alzahrin & Lidiana, 2018; Mona, 2015; Utusan Online, 2017). Tambahan lagi, merujuk kepada kajian Yan, Chan, dan Tiwari (2015) dan Global AgeWatch Index 2015 (2014) dijangkakan penduduk di Asia yang berusia 60 tahun ke atas adalah sebanyak 10-19% pada tahun 2012 dan 2015 akan meningkat kepada 24-30% atau lebih pada tahun 2050.

Melihatkan kepada kadar peningkatan yang konsisten ini, suatu cadangan untuk menggubal undang-undang khusus untuk warga emas telah diutarakan oleh pelbagai pihak, termasuklah Datuk Seri Halim Ibrahim selaku presiden Majlis Kebajikan dan Pembangunan Masyarakat Kebangsaan Malaysia (MAKPEM) (BERNAMA, 2017). Menurut beliau lagi, penggubalan ini adalah penting memandangkan adanya kemungkinan Malaysia akan mencapai status negara tua menjelang 2030.

Pertambahan penduduk warga emas ini mengisyaratkan suatu keperluan untuk menggubal suatu undang-undang yang dapat melindungi kepentingan mereka dari pelbagai segi termasuklah kesihatan, kebajikan, kesejateraan, keselamatan, dan ekonomi. Hal ini selaras dengan tujuan penggubalan sesuatu undang-undang dijadikan sebagai instrumen yang berfungsi untuk mentadbir urus serta menjaga kepentingan sosial dan peribadi (Chand, 2001; Freeman, 2011; Paton, 1972).

PENINGKATAN KES PENGABAIAN PENJAGAAN DAN KEBAJIKAN WARGA EMAS DI MALAYSIA.

Pengabaian dan penderaan warga emas bukanlah suatu masalah yang remeh. Bahkan World Health Organization (2002) mengiktirafnya sebagai suatu masalah global yang menyentuh pelbagai isu, termasuklah isu kesihatan awam dan hak keadilan manusia (Dong, 2015). Asiah dan Jal Zabdi (2015) menjelaskan bahawa pengabaian merujuk kepada kegagalan atau keengganan dalam pelaksanaan tanggungjawab terhadap penjagaan sesuatu atau seseorang. Selain itu, pengabaian ini juga berlaku dengan cara tidak dihiraukan hak dan keperluan hidup oleh keluarga atau masyarakat sekelilingnya (Suraiyah, 2017).

Menurut Tan Mem Syn (2018), fenomena pengabaian warga emas di Malaysia dapat dikategorikan kepada dua jenis, iaitu dari segi fizikal dan emosi. Bentuk pengabaian fizikal adalah seperti yang telah dinyatakan, manakala bentuk pengabaian emosi adalah berupa tidak komunikasi di antara warga emas dengan ahli keluarganya, tiada keprihatinan serta berlaku sindiran dalam kehidupannya,

dan kebajikan mereka tidak diuruskan serta dijaga dengan baik. Selain itu, Chalise (2017) menambah lagi empat bentuk pengabaian atau penderaan terhadap warga emas, iaitu pengabaian, pemulauan, penderaan seksual, dan pengabaian diri.

Kesan daripada pengabaian ini menjadikan hidup mereka seperti gelandangan di jalanan, terlantar di hospital tanpa waris yang datang melawat, tinggal bersendirian dalam kedaifan, dan mengidap penyakit kronik tanpa rawatan dan penjagaan yang sempurna (Suraiyah, 2017). Tambahan lagi, berdasarkan kajian-kajian terdahulu (Chalise, 2017; Pillemer & Finkelhor, 1988; Wu *et al*., 2013), pengabaian warga emas ini akan memberikan berbagai kesan negatif seperti ideasi bunuh diri, kecederaan, kesakitan, penurunan kualiti hidup, masalah psikologi termasuk kemurungan, kecemasan, dan tekanan pasca trauma dan kematian akibat pengabaian, dan kesepian.

Terdapat beberapa keadaan warga emas yang acapkali menjadi mangsa penderaan dan pengabaian, antara ialah mereka yang mengalami masalah kesihatan seperti demensia, hilang upaya dan masalah kesihatan yang kronik, dan terlalu bergantung kepada pihak ketiga seperti anak-anak, cucu atau saudara mara terdekat (Mohd Yusoff Jal Zabdi, 2010; Lachs & Pillemer, 2015; Siti Zaila & Khadijah, 2016).

Gejala pengabaian warga emas kurang dibincangkan secara terbuka serta kurang dilaporkan ke pihak berkuasa (Siti Zaila & Khadijah, 2016). Senario pengabaian warga emas tidak sehangat isu penderaan kanak-kanak, sungguhpun demikian, media massa masih tetap melaporkan isu-isu pengabaian warga emas (Ezzuan, 2017; Halina & Nor Hatina, 2019; Idris, 2019; Indramalar, 2016; Lee Lam Thye, 2018; Raja Noraina, 2018; Zaitie, 2017). Ini membuktikan bahawa kes penderaan dan pengabaian warga emas masih tetap berlaku sehingga ke hari ini.

Berdasarkan kepada fakta-fakta dan data statistik yang telah dinyatakan terdahulu, wujud kemungkinan bahawa jumlah warga emas di Malaysia akan terus meningkat. Suatu hipotesis yang boleh dirangka ialah peningkatan warga emas ini berkemungkinan besar akan mempengaruhi kenaikan statistik pengabaian warga emas di Malaysia. Walau bagaimanapun, data mengenai hal ini adalah susah untuk didapatkan daripada pihak Jabatan Kebajikan Masyarakat (JKM), polis, dan Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) (Asiah & Jal Zabdi, 2015). Hal ini berdasarkan faktor sensitiviti, isu terpencil, kurang diberikan perhatian, dan kurang pendedahan (Siti Zaila & Khadijah, 2016). Siti Zaila dan Khadijah (2016) turut menyatakan bahawa tindakan ini akan menyebabkan masyarakat tidak dapat mengetahui jumlah dan kAsar sebenar warga emas dalam negara ini yang menjadi mangsa pengabaian dan penderaan oleh anak-anak dan penjaga.

Oleh yang demikian, adalah menjadi suatu keperluan untuk menggubal suatu undang-undang berkaitan dengan penjagaan dan kebajikan warga emas di Malaysia bagi mengawal dan membendung masalah penderaan dan pengabaian warga emas yang dilakukan oleh anak-anak, penjaga, keluarga, masyarakat, dan

juga kerajaan. Tindakan ini adalah berpadanan dengan kesediaan Malaysia untuk mendepani hakikat status negara tua yang bakal dimiliki pada tahun 2030.

PENGGUBALAN ATAU PEMINDAAN UNDANG-UNDANG

Membina undang-undang warga emas boleh dari salah satu bentuk, menggubal undang-undang baru atau meminda undang-undang sedia ada. Bagi tujuan kajian ini, kajian tertumpu dan terarah kepada bentuk yang pertama, iaitu penggubalan undang-undang baru berkenaan warga emas. Usul atau cadangan menggubal undang-undang warga emas telah lama dicadangkan oleh pelbagai pihak (Fahmy, 2017; Humayun, 2010; Keadilan Daily, 2015; Osman & Halina, 2019). Terdapat beberapa aspek yang perlu diberikan perhatian dalam membina undang-undang ini termasuklah Interpretasi perundangan, pemakaian dan aplikasi, prosedur mahkamah, remedi, dan hukuman.

i) Interpretasi perundangan.
Interpretasi ialah seni mencari pengertian sebenar terhadap apa-apa bentuk perkataan yang dimaksudkan oleh penulis dan juga membolehkan orang lain memperoleh buah fikiran yang sama denagan apa yang dimaksudkan oleh penulis (Singh, 2004). Baude dan Sachs (2017) menyatakan bahawa interpretasi perundangan membina struktur perundangan yang membolehkan pihak-pihak berkuasa untuk menguatkuasakan undang-undang tersebut. Interpretasi perundangan memainkan peranan yang penting dalam mengatur atau mencorakkan kehidupan rakyat agar hidup dalam keadaan mematuhi undang-undang sebaiknya (Corbin, 2007).

Beberapa perkara yang memerlukan tafsiran atau interpretasi perundangan dalam undang-undang warga emas ialah definisi warga emas itu sendiri. Terdapat pelbagai definisi yang diberikan dari peringkat kebangsaan sehinggalah antarabangsa. Merujuk kepada DAsar Warga Emas Negara, warga emas adalah individu yang berumur 60 tahun dan ke atas. Definisi ini diambil daripada United Nations World Assembly on Ageing 1982 dan ASEAN (Shalini & Seow Ta Wee, 2013). Manakala Jabatan Perangkaan Malaysia menetapkan umur tua ialah pada 65 tahun dan ke atas (Mohd Uzir, 2017, 2018; Pejabat Ketua Perangkawan Malaysia, 2016). Menurut pakar gerontologi pula membahagikan warga emas kepada dua kategori, pertama 65 hingga 74 tahun iaitu pada peringkat umur tua awal manakala kategori yang kedua ialah 75 tahun ke atas iaitu peringkat umur tua akhir (Orimo *et al*., 2006; Ouchi *et al*., 2017; Tokuda & Hinohara, 2008).

Terdapat pelbagai definisi warga emas yang dinyatakan, maka perlulah adanya satu penentuan yang khusus mengenai had umur warga emas bagi memudahkan pelbagai urusan berkaitan dengan warga emas di Malaysia.

Selain itu, tafsiran mengenai perlakuan-perlakuan yang boleh diklasifikasikan sebagai sama ada pengabaian atau penderaan terhadap warga emas juga perlu diwujudkan. Hal ini bagi memudahkan pihak berwajib untuk menjalankan siasatan dan mengenalpasti sama ada tindakan yang dilakukan oleh seseorang individu dikira sebagai mengabaikan warga emas atau sebaliknya.

ii) Pemakaian dan aplikasi.
Pemakaian undang-undang ini juga perlu ditentukan. Hal ini bermaksud sama ada undang-undang ini umum terpakai kepada seluruh warga emas di Malaysia, atau khusus sama ada Muslim atau bukan Muslim. Begitu juga dengan penentuan skop undang-undang terutamanya *preamble* yang menyatakan tujuan, sAsaran dan justifikasi undang-undang itu digubal.

iii) Prosedur mahkamah.
Prosedur mahkamah juga perlu dijelaskan di dalam undang-undang tersebut terutamanya melibatkan proses tuntutan di mahkamah seperti tuntutan nafkah, hak jagaan, penempatan, dan lawatan. Selain itu, perlu juga diberi perhatian bahawa sAsaran utama undang-undang ini adalah untuk warga emas di Malaysia, maka adalah lebih elok prosedur-prosedur yang akan dinyatakan bersifat mesra warga emas pada kebanyakan prosedur.

iv) Remedi dan hukuman.
Remedi berfungsi untuk mengenakan kos kepada individu yang melanggar apa-apa peraturan undang-undang (Cohen, 1992). Eastor dan Piper (2012) menyatakan bahawa remedi adalah untuk kes sivil manakala hukuman adalah untuk kes jenayah. Kajian mendapati bahawa undang-undang warga emas lebih sesuai dijadikan sebahagian daripada undang-undang tort di bawah kelompok undang-undang kecuaian atau pengabaian (*negligence*). Maka sesuai untuk dilaksanakan remedi dan hukuman di dalam undang-undang warga emas ini (Rogers, 1994). Remedi adalah untuk mengubati warga emas yang didera atau diabaikan, manakala hukuman adalah untuk individu yang mendera atau mengabaikan warga emas tersebut. Ini memberikan suatu keadilan kepada kedua-dua belah pihak. Hukuman yang tegas sepatutnya dikenakan ke atas anak yang sengaja mengabaikan atau mendera ibu bapa mereka secara emosi dan fizikal (RENCANA, 2019). Ini termasuklah terhadap anak yang meninggalkan ibu bapa mereka bersendirian atau di rumah orang tua tanpa menjenguk atau mengambil mereka pulang.

KESIMPULAN

Analisis ini menunjukkan bahawa terdapat keperluan untuk menggubal suatu undang-undang yang khusus berkaitan penjagaan dan kebajikan warga emas di Malaysia. Tindakan ini boleh dilakukan sama ada dengan cara menggubal undang-undang baru atau meminda undang-undang yang sedia ada. Beberapa aspek perlu

diberikan perhatian dalam membina undang-undang ini termasuklah interpretasi perundangan, pemakaian dan aplikasi, prosedur mahkamah, remedi, dan hukuman. Oleh yang demikian, kajian ini mencadangkan agar pihak kerajaan dapat mengusulkan atau menyegerakan usaha penggubalan undang-undang warga emas bagi melindungi serta menjaga kebajikan dan kepentingan mereka kerana mereka juga adalah sebahagian daripada rakyat Malaysia yang berhak mendapatkan hak serta layanan yang sama dan sesuai dengan peringkat usia mereka.

RUJUKAN

Akazaa, K., Bunaia, Y., Tsujinakaa, M., Nakamuraa, I., Nagaia, A., Tsukatab, Y., & Ohya, I. (2003). Elder Abuse and Neglect: Social Problems Revealed from 15 Autopsy Cases. *Legal Medicine, 5*(1), 7-14.

Alzahrin, A., & Lidiana, R. (2018, 30 Oktober). Malaysia perlu sedia jadi 'negara tua' pada 2030. *BH Online*. Diambil daripada https://www.bharian.com.my/bisnes/lain-lain/2018/10/492399/malaysia-perlu-sedia-jadi-negara-tua-pada-2030

Asiah, B., & Jal Zabdi. (2015). Experience of Domestic Abuse Among Malaysian Elderly. *Pertanika J. Soc. Sci. & Hum, 23*(S), 107-118.

Baude, W., & Sachs, S. E. (2017). The Law of Interpretation. *Harvard Law Review, 130*(4), 1079-1147.

BERNAMA. (2017, 10 April). Akta khusus untuk warga emas di Malaysia perlu digubal - MAKPEM. *Astro Awani*. Diambil daripada http://www.astroawani.com/berita-malaysia/akta-khusus-untuk-warga-emas-di-malaysia-perlu-digubal-makpem-138696 BERNAMA. (2019, 7 Februari). Kerajaan akan kaji model penjagaan warga emas. *Sinar Harian*. Diambil daripada https://www.sinarharian.com.my/erticle/11669/BERITA/Nasional/Kerajaan-akan-kaji-model-penjagaan-warga-emas

Chalise, H. N. (2017). Abuse of the Elderly: A Neglected Issue in Developing Countries. *Jacobs Journal of Gerontology, 3*(1), 024.

Chand, H. (2001). *Modern Jurisprudence*. Selangor: International Law Book Services.

Cohen, M. A. (1992). Environmental Crime and Punishment: Legal/Economic Theory and Empirical Evidence on Enforcement of Federal Environmental Statutes. *Journal of Criminal Law and Criminology, 82*(4), 1054-1108.

Corbin, L. (2007). The Role of Statutory Interpretation in Law-Making Through The Courts. *Legaldate, 19*(2), 1-3.

Dong, X. Q. (2015). Elder Abuse: Systematic Review and Implications fir Practice. *Journals of American Geriatrics Society, 63*(6), 1214-1238.

Eastor, S., & Piper, C. (2012). *Sentencing and Punishment: The Quest for Justice* (3 ed.). United Kingdom: Oxford University Press.

Erlingsson, C., & Brysiewicz, P. (2017). A hands-on guide to doing content analysis. *African Journal of Emergency Medicine, 7*(3), 93-99.

Ezzuan, A. (2017, 17 Disember). Gelandangan warga emas ditemui mati berhampiran tanah perkuburan. *Kosmo! Online*. Diambil daripada http://www.kosmo.com.my/terkini/gelandangan-warga-emas-ditemui-mati-berhampiran-tanah-perkuburan-1.574657

Fahmy, A. R. (2017, 8 April). Kaji wujudkan Akta Warga Emas. *BH Online*. Diambil daripada https://www.bharian.com.my/node/269382

Freeman, M. D. A. (2011). *Lloyd's Introduction to Jurisprudence* (9th ed.). London: Sweet & Maxwell Limited.

Global AgeWatch Index 2015. (2014). Population ageing maps. Diambil daripada https://www.helpage.org/global-agewatch/population-ageing-data/population-ageing-map/

Halina, M. N., & Nor Hatina, S. (2019, 14 Februari). Tubuh koperasi elak warga emas terabai.

BH Online. Diambil daripada https://www.bharian.com.my/wanita/lain-lain/2019/02/530934/tubuh-koperasi-elak-warga-emas-terabai

Humayun, K. (2010, 16 Mac). DAP: Gubal undang-undang lindung ibu bapa berusia. *Malaysiakini*. Diambil daripada https://www.malaysiakini.com/news/126642

Hyde, K. F. (2000). Recognising Deductive Processes in Qualitative Research. *Qualitative Market Research: An International Journal, 3*(2), 82-89.

Idris, M. (2019, 8 Februari). Elak ibu bapa terabai. *Harian Metro*. Diambil daripada https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2019/02/420754/elak-ibu-bapa-terabai

Indramalar, S. (2016, 11 Mac). Semakin Tua, Semakin Diabai. *mStar*. Retrieved fromhttps://www.mstar.com.my/lokal/semasa/2016/03/11/semakin-tua-semakin-diabai

Izzat, N. (2019, 7 Februari). Kajian secara diagnostik bentuk model penjagaan warga emas. *Utusan Online*. Diambil daripada http://www.utusan.com.my/berita/nasional/kajian-secara-diagnostik-bentuk-model-penjagaan-warga-emas-1.836483

Jabatan Kebajikan Masyarakat. (2016). DAsar Warga Emas Negara. Diambil daripada Portal Rasmi Jabatan Kebajikan Masyarakat laman sesawang: http://www.jkm.gov.my/jkm/index.php?r=portal/left&id=WjFUdFBURTV0Zis0N0NxYm05Qk9XQT09

Jal Zabdi, M. Y. (2009, 1-3 Jun). *Jenayah dalam Keluarga: Penderaan dan Pengabaian Warga Tua di Malaysia* Paper presented at the International Conference on Corporate Law (ICCL) 2009 Surabaya.

Jal Zabdi, M. Y. (2010). *Jenayah Keganasan Rumah Tangga*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

Keadilan Daily. (2015, 27 Januari). Bila kerajaan nak gubal Akta Pengabaian Ibu Bapa? *Keadilan Daily*. Diambil daripada http://www.keadilandaily.com/bila-kerajaan-nak-laksana-akta-pengabaian-ibu-bapa/

Kosberg, J. I., Lowenstein, Ariela, Garcia, L., J., & Simon, B. (2005). Study of Elder Abuse Within Diverse Cultures. *Journal of Elder Abuse & Neglect, 15*, 3.

Lachs, M. S., & Pillemer, K. A. (2015). Elder Abuse. *New England Journal of Medicine, 373*(20), 1947-1956.

Lee Lam Thye. (2018, 24 November). Anak mesti prihatin kebajikan ibu bapa. *BH Online*.

Diambil daripada https://www.bharian.com.my/rencana/surat-pembaca/2018/11/501564/anak-mesti-prihatin-kebajikan-ibu-bapa

Mohajan, H. K. (2018). Qualitative Research Methodology in Social Sciences and Related Subjects. *Journal of Economic Development, Environment and People, 7*(1), 23-48.

Mohd Uzir, M. (2017). *Siaran Akhbar - Anggaran Penduduk Semasa, Malaysia, 2016-2017*.

Diambil daripada https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/pdfPrev&id=VUdaQ2tVVjcwTE FUVWp5aTVQbjV1UT09

Mohd Uzir, M. (2018). *Siaran Akhbar - Anggaran Penduduk Semasa, Malaysia, 2017-2018*.

Diambil daripada https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/pdfPrev&id=T0lmSHlwOXJ1aWl zcjBlam9ObUZpdz09

Mona, A. (2015, 25 Jun). Malaysia jadi negara tua 2030. *BH Online*. Diambil daripada https://www.bharian.com.my/node/63433

Orimo, H., Ito, H., Suzuki, T., Araki, A., Hosoi, T., & Sawabe, M. (2006). Reviewing the definition of “elderly”. *Geriatrics Gerontology International, 6*, 149-158.

Osman, L., & Halina, M. N. (2019, 3 februari). Eksklusif: Pastikan anak tak lepas tanggungjawab. *BH Online*. Diambil daripada http://www2.bharian.com.my/berita/nasional/2019/02/527140/eksklusif-pastikan-anak-tak-lepas-tanggungjawab

Ouchi, Y., Rakugi, H., Arai, H., Akishita, M., Ito, H., Toba, K., & Kai, I. (2017). Redefining the elderly as aged 75 years and older: Proposal from the Joint Committee of Japan Gerontological Society and the Japan Geriatrics Society. *Geriatrics Gerontology International, 17*(7), 1045-1047.

Paton, G. W. (1972). *A Textbook of Jurisprudence* (G. W. Paton & D. P. Derham Eds. 4th ed.). London: Oxford University Press.

Pejabat Ketua Perangkawan Malaysia. (2016). *Siaran Akhbar - Anggaran Penduduk Semasa, Malaysia, 2014-2016*. Diambil daripada

https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/pdfPrev&id=SzVuRjlvV3JsUXUyOStZcTQyNEVGQT09

Pillemer, K., & Finkelhor, D. (1988). The prevalence of elder abuse: a random sample survey. *Gerontologist, 28*(1), 51-57.

Raja Noraina, R. R. (2018, 9 Julai). JKM selamatkan gelandangan. *Harian Metro*. Diambil daripada https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2018/07/356116/jkm-selamatkan-gelandangan

RENCANA. (2019, 4 Februari). Anak abai ibu bapa patut dihukum. *BH Online*. Diambil daripada https://www.bharian.com.my/rencana/muka10/2019/02/527440/anak-abai-ibu-bapa-patut-dihukum?fbclid=IwAR3CKM4d2oRjTYk2iVPl_RX0RxbssR1g-LQY9LDdibL2AXrAWQC00i7-LxM

Rogers, W. V. H. (1994). *Winfield and Jolowicz on Tort* (14 ed.). London: Sweet & Maxwell.

Shalini, S., & Seow Ta Wee. (2013). *Pandangan Warga Tua di Rumah Warga Tua: Kajian Kes di Bandaraya Ipoh dan Johor Bahru.* Paper presented at the Persidangan Kebangsaan Geografi & Alam Sekitar Kali Ke 4, Jabatan Geografi dan Alam Sekitar, Fakulti Sains Kemanusiaan, Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Singh, G. P. (2004). *Principles of Statutory Interpretation* (9 ed.). New Delhi: Wadhwa and Company Nagpur.

Siti Salmiah, A. H. (2016, 15 April). Tergamak abai ibu bapa. *Harian Metro*. Diambil daripada https://www.hmetro.com.my/node/130699

Siti Zaila, H., & Khadijah, A. (2016). Kerja Sosial di Hospital: Meneroka Pengabaian dalam Kalangan Pesakit Warga Emas *e-Bangi Journal of Social Sciences and Humanities, 11*(2), 462-484.

Suraiyah, H. (2017). Warga Emas Terabai. Diambil daripada Portal Rasmi MyHealth Kementerian Kesihatan Malaysia laman sesawang: http://www.myhealth.gov.my/warga-emas-terabai/

Tan Mem Syn. (2018). Fenomena Pengabaian Dikalangan Warga Emas. Diambil daripada Portal Rasmi MyHealth Kementerian Kesihatan Malaysia laman sesawang: http://www.myhealth.gov.my/fenomena-pengabaian-dikalangan-warga-emas/

Tokuda, Y., & Hinohara, S. (2008). Geriatric Nation and Redefining the Elderly in Japan. *International Journal of Gerontology, 2*(4), 154-157.

Utusan Online. (2017, 4 Julai). Malaysia jadi negara tua 2030? *Utusan Online*. Diambil daripada http://www.utusan.com.my/berita/nasional/malaysia-jadi-negara-tua-2030-1.498831

Wan Syamsul Amly. (2019, 7 Februari). Kajian bentuk model penjagaan warga emas - Wan Azizah. *Astro Awani*. Diambil daripada http://www.astroawani.com/berita-malaysia/kajian-bentuk-model-penjagaan-warga-emas-wan-azizah-197878

World Health Organization. (2002). *Toronto Declaration on the Global Prevention of Elder Abuse*. Diambil daripada Geneva: https://www.who.int/ageing/projects/elder_abuse/alc_toronto_declaration_en.pdf

Worster, W. T. (2014). The Inductive and Deductive Methods in Customary International Law Analysis: Traditional and Modern Approaches. *Georgetown Journal of International Law, 45*, 445-521.

Wu, L., Shen, M., Chen, H., Zhang, T., Cao, Z., Xiang, H., & Wang, Y. (2013). The Relationship Between Elder Mistreatment and Suicidal Ideation in Rural Older Adults in China. *America Journal Geriatric Psychiatry, 21*(10), 1020-1028.

Yan, E., Chan, E. K.-L., & Tiwari, A. (2015). A systematic review of prevalence and risk factors for elder abuse in Asia. *Trauma, Violence & Abuse, 16*(2), 199–219.

Zaitie, S. (2017, 9 Julai). Kian ramai warga tua didera. *Harian Metro*. Diambil daripada https://www.hmetro.com.my/sihat/2017/07/243481/kian-ramai-warga-tua-didera

MODUL FIQH WARGA EMAS: PERLUKAH?

Fithriah Wardi

Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia.
Emel: fitriwardi@usim.edu.my

ABSTRAK

Dalam laporan terkini dinyatakan bahawa jumlah penduduk warga emas di Malaysia dijangka meningkat 15% kepada 5.6 juta menjelang 2030. Lonjakan bilangan warga emas yang signifikan memerlukan persiapan yang matang dalam perancangan penyediaan tempat tinggal dan penjagaan yang bersesuaian dengan keperluan warga emas. Bagi warga emas yang beragama Islam perkara yang tidak boleh diabaikan dan patut diambil kira ialah sisi ibadah dan fiqh bagi warga emas. Kerana dalam Islam seseorang muslim wajib untuk melaksanakan ibadah selagi tidak termasuk dalam tiga kategori manusia yang dibebaskan daripada kewajiban beribadah, iaitu orang yang tidur sampai dia terjaga daripada tidurnya, anak yang belum mencapai usia baligh, dan orang gila. Di antara warga emas ada yang memiliki keadaan fizikal yang berbeza dengan kebanyakan manusia yang lain, oleh sebab itu keperluan untuk menghadirkan modul fiqh warga emas dianggap sebagai suatu keperluan yang tidak boleh diabaikan dalam perancangan penjagaan warga emas. Modul fiqh warga emas dapat memudahkan penjaga ataupun warga emas itu sendiri untuk menguruskan perkara ibadah yang bersesuaian dengan keadaan fizikal yang dimiliki oleh warga emas. Kertas kerja ini akan menghuraikan pelbagai permasalahan ibadah dan fiqh yang dapat dijadikan panduan dalam pembentukan modul fiqh warga emas.

***Kata kunci**: penjagaan warga emas, fiqh, modul fiqh, warga emas*

PENDAHULUAN

Dalam portal rasmi Jabatan Kebajikan Masyarakat disebutkan bahawa pada tahun 2030 jumlah warga emas mencapai 15 % daripada jumlah penduduk negara. Ini adalah jumlah yang tidak sedikit. Dan memerlukan persiapan yang baik untuk memenuhi keperluan warga emas dalam berbagai aspek kehidupan yang bersesuian dengan kondisi fiziknya. Perubahan fizikal yang dialami oleh warga emas adalah sesuatu yang sifatnya semula jadi berdasarkan kepada fitrah kemanusiaan. Perubahan fizikal warga emas ini telah dinyatakan secara jelas melalui firman Allah SWT:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

> *Dan Allah yang menciptakan kamu (dari tiada ada); kemudian Ia menyempurnakan tempoh umur kamu; (maka ada di antara kamu yang disegerakan matinya), dan ada pula di antara kamu yang dikembalikannya kepada peringkat umur yang lemah (peringkat tua kebudak- budakan), sehingga menjadilah ia tidak ingat akan sesuatu yang telah diketahuinya; sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Kuasa*
>
> (An-Nahl: 70).

Allah SWT telah berfirman secara jelas setiap manusia yang diberikan umur panjang akan mengalami perubahan dari segi fizikal dan emosional, sehingga ada di antara mereka yang seakan kembali menjadi budak kecil dari segi kelemahan fizikal. Pemberitahuan dari Allah SWT mengenai perubahan kekuatan fizikal manusia ketika mencapai usia emas telah diungkapkan dalam beberapa ayat Al-Qur`an, di antaranya surah Al-Hajj: 5, surah surah Ar-Rum: 54, surah Fatir: 11, dan surah Ghafir: 67. Banyaknya ayat Al-Quran yang membincangkan tentang proses penuaan manusia dan perubahan fizikal yang dialami ketika seseorang telah sampai kepada usia tua merupakan suatu isyarat dari Allah SWT bahawa perubahan kekuatan fizikal bagi seorang warga emas adalah sesuatu yang pasti terjadi, sehingga manusia dapat membuat perancangan yang sebaik-baiknya untuk menghadapi masa itu.

Dalam siaran akhbar yang dikeluarkan oleh Jabatan Perangkaan Malaysia disebutkan bahawa jangka hayat rakyat Malaysia etnik bumiputera yang lahir pada tahun 2018 dijangka meningkat kepada purata 73.8 tahun (www.dosm.gov.my). Sekiranya dikaitkan dengan jumlah warga emas yang dijangka akan menjadi 15% peratus dari jumlah penduduk Malaysia pada tahun 2030, maka lebih dari setengah dari 15% tersebut dapat dipastikan berasal dari bangsa Melayu berdasarkan kepada jumlah pecahan bangsa yang ada di Malaysia. Dan dapat dipastikan bahawa orang Melayu adalah penganut agama Islam, yang ertinya, keperluan terhadap sokongan pelaksanaan ibadah bagi warga emas adalah perkara yang tidak dapat dianggap remeh.

Dalam Islam, kelemahan fizikal dan keuzuran yang dialami oleh warga tua bukanlah suatu alasan untuk terlepas daripada tuntutan syariah, terutamanya dalam bab ibadah, kerana tuntutan ibadah tidak hanya terbatas kepada satu golongan dan melupakan golongan yang lain. Warga emas yang mengalami keuzuran ini adalah golongan yang memerlukan perhatian khusus dan cara yang tersendiri dalam beribadah.

TAKRIFAN WARGA EMAS

Menurut takrifan kamus dewan bahasa warga tua adalah ahli atau anggota yang sudah lanjut usia (dbp.gpv.my) dan merujuk kepada portal Jabatan Kebajikan Masyarakat definsi warga emas adalah orang yang telah mencapai umur 60 ke atas. Takrifan yang digunakan oleh Jabatan Kebajikan Masyarakat ini berpandukan kepada takrifan yang dibuat oleh World Assembly on Ageing 1982 di Vienna (www.jkm.gov.my). Sedangkan portal rasmi bahagian pasca perkhidmatan membahagi kategori warga emas berdasarkan umur kepada 3 konsep. Iaitu Tua Muda (65-74), Tua-tua (75-84), dan paling Tua-tua (>85) (www.jpapencen.gov.my).

Dalam membahagikan peringkat kehidupan manusia, John Shaw memiliki konsep yang dinamakan sebagai 'Model Putaran Hidup'. Konsep ini membahagikan manusia kepada beberapa peringkat. Peringkat pertama iaitu usia 0-15 tahun yang dikategorikan sebagai bayi dan kanak-kanak. Peringkat kedua umur 16-25 tahun, iaitu kategori remaja dan dewasa awal. Peringkat ketiga adalah yang dinamakan sebagai peringkat dewasa awal atau muda, iaitu dalam umur 26-40 tahun. Peringkat keempat ialah pertengahan umur awal, iaitu dalam lingkungan usia 41-55 tahun. Peringkat kelima mewakili pertengahan umur (akhir), iaitu umur 56-65. Dan peringkat yang terakhir iatu umur 66-77, yang dikategorikan sebagai umur lanjut atau warga emas. Dalam takrifan John Shaw yang masuk ke dalam kategori warga emas adalah orang yang berumur 66 tahun ke atas (John Shaw, 1974).

MAKSUD MODUL

Penggunaan kata modul merupakan istilah yang dipinjam daripada dunia teknologi. Iaitu alat pengukuran yang lengkap dan merupakan kesatuan program yang dapat mengukur tujuan. Modul dapat dipandang sebagai paket program yang disusun sebagai kesatuan tertentu guna keperluan belajar (Wijaya 1992) dalam Kamus Dewan Bahasa disebutkan bahawa yang dimaksudkan dengan modul adalah kursus, pelajaran (latihan dsb) yang dapat dilaksanakan secara tersendiri kearah pencapaian suatu kelayakan atau kemahiran(prpm.dbp.gov.my). Modul juga dapat dimaksudkan sebagai suatu pakej pengajaran yang disiapkan agar membolehkan belajar sendiri. Kerana modul merupakan suatu unit yang terdiri sendiri dan terdiri atas suatu rangkaian proses belajar yang disiapkan untuk membantu peserta didik dalam mencapai sejumlah tujuan yang dirumuskan secara khusus dan jelas. Dan

pembentukan modul dapat disesuaikan dengan perbezaan keperluan pengguna modul. Modul selalunya diciptakan dengan tujuan untuk memberikan pengajaran dengan cara yang lebih berkesan dan sistematik.

Dalam bidang pendidikan modul pernah diberi pengertian sebagai unit-unit media dalam satu rancangan mengajar (seperti filem ialah satu modul, begitu juga video, audio dan sebagainya. Begitu juga penerbitan-penerbitan yang memuatkan satu siri siri topik yang bekaitan. Pelajaran pelajaran pendek dan koleksi unit-unit pengajaran diberi nama modul juga (Alsaggof, 1981), yang ertinya berbagai instrumen penyokong untuk memudahkan proses pembelajaran dan pengajaran dapat digunakan sebagai bahagian dari modul.

MODUL FIQH WARGA EMAS

Berkenaan dengan modul fiqh warga emas, maka modul yang disediakan harus menepati sAsaran dan keperluan bagi warga emas. Dan dapat dijadikan panduan pelaksanaan ibadah dengan cara pembelajaran kendiri. Modul pembelajaran kendiri harus mengandungi penerangan yang berkesan dan mudah difahami, dengan bantuan gambar, reka bentuk grafik dan nota-nota yang mengandungi permasalahan ibadah yang banyak dialami oleh warga emas dengan mengambil kira bentuk pembelajaran yang bersesuaian dengan warga emas sehingga membuatkan warga emas berasa teruja untuk mengetahui kandungan yang ada di dalam modul tersebut.

Bahan-bahan yang dapat dimasukkan ke dalam modul fiqh warga emas:

1. Buku teks yang berisikan gambar dan instruksi.
2. Membuat filem dan *slide* yang menunjukkan gerakan gerakan contoh pelaksanaan ibadah.
3. Melakukan demonstrasi secara langsung.

KANDUNGAN MODUL FIQH WARGA EMAS

Islam telah menetapkan pelbagai jenis ibadah yang wajib dilaksanakan oleh seorang Muslim selagi dia memiliki kelayakan untuk melakukan ibadah. Kewajiban ibadah yang dibebankan ke atas seorang Muslim tetap mengambil kira kemampuan seseorang untuk melaksanakannya. Dan Islam memiliki kaedah meringankan beban pelaksanaan ibadah yang disebut dengan *'rukhsah'* bagi orang-orang yang tidak dapat melaksanakannya secara biasa, dan warga emas yang memiliki keuzuran fizikal sehingga menyebabkan terhadnya kemampuan untuk melaksanakan ibadah secara sempurna layak untuk mendapatkan *'rukhsah'* dan kemudahan yang ada dalam Islam.

Berbagai perkara ibadah yang dapat dimasukkan sebagai kandungan dalam modul fiqh warga emas di antaranya adalah yang berkenaan dengan wuduk, tata cara berwuduk bagi warga emas yang memerlukan bantuan, sekiranya tidak ada yang dapat membantu melaksanakan wuduk apakah boleh beralih kepada tayammum, dan bagaimana cara bertayammum bagi warga emas yang sulit melakukan pergerakan disebabkan keuzurannya.

Berkenaan dengan aurat warga emas, apakah batasan aurat warga emas, bolehkah seseorang melihat dan menyentuh aurat warga emas yang berlainan jantina, dan sentuhan yang dilakukan terhadap warga emas yang berbeza jantina apakah akan membatalkan wuduk ataupun tidak.

Bagi warga emas wanita, perbahasan tentang umur monopos dan darah yang keluar setelah umur monopos. Dengan mengenal pasti jenis darah yang keluar pada umur monopos dapat memberikan gambaran yang jelas bagi warga emas atau orang yang menjaga warga emas berkenaan dengan perkara ibadahnya.

Dalam perkara solat, dijelaskan kemudahan dalam pelaksanaan gerakan-gerakan solat seperti rukuk, sujud, duduk tahiyyat. Pelaksanaan solat jemaah yang berimamkan seorang warga emas yang memiliki kemampuan terhad dalam pergerakan solat.

Dalam pelaksanaan puasa, kategori warga emas yang macam mana yang mendapatkan keringanan untuk tidak melakukan puasa di bulan Ramadhan. Pembayaran fidyah bagi warga emas yang tidak mampu berpuasa wajib, siapakah yang wajib membayarnya, bagaimana tata cara pembayarannya.

Kandungan dalam modul Fiqh Warga tidak hanya terbatas pada permasalahan fiqh ibadah sahaja, permasalahan yang berkenaan dengan fiqh usrah dan mu'amalah dapat juga dimasukkan sebagai elemen pembahasan dalam modul.

Dalam fiqh usrah dan mu'amalah, pembahasan tentang kedudukan wasiat dan hibah yang dilakukan oleh warga emas yang telah uzur. Mekanisma pemberian nafkah bagi orang tua yang telah lanjut usia dan penjagaan serta pemeliharaan warga emas ke atas anak-anak dan sanak kerabat mereka.

Sepanjang pencarian penulis, terdapat dua kajian yang ditulis secara khusus tentang fiqh berkenaan warga emas dalam aspek ibadah, usrah, mu'amalah, jenayah serta hudud. Kajian yang pertama terfokus kepada perbincangan fiqh ibadah (ad-Dalw, 2009). Dan kajian yang kedua menghuraikan semua permasalahan fiqh yang berkenaan dengan warga emas (Al-Saqr Al-Haqabani, 2010).

KESIMPULAN

Keperluan menghadirkan sebuah rujukan ataupun modul fiqh warga emas suatu perkara yang tidak boleh diambil mudah. Kerana keadaan warga emas berbeza dengan keadaan manusia lainnya yang belum mencapai usia uzur dan kelemahan. Banyak perkara yang perlu diambil kira dalam memastikan seorang warga emas dapat menjalankan kewajibannya sebagai seorang Islam dengan sebaik-baiknya. Seseorang manusia ketika telah memasuki tahapan umur senja telah memasuki fasa terakhir dari perjalanannya sebagai hamba Allah di atas muka bumi. Oleh kerana itu, bukan hanya satu kali Allah SWT mengingatkan manusia utuk mempersiapkan diri dengan sebaik-baiknya untuk menyambut masa tua, dan persiapan yang dilakukan tidak hanya cukup dengan melibatkan persiapan sarana dan aturan-aturan demi menjamin keselesaaan dan kesejahteraan warga emas, tetapi juga untuk tidak mengabaikan sisi ibadah dan hubungan warga emas dengan Allah SWT, kerana pada fasa terminal akhir inilah seorang manusia memiliki kesempatan untuk membina hubungan dengan Allah SWT dengan cara melaksanakan ibadah dengan sebaik-baiknya.

RUJUKAN

Shaw, John https://www.scribd.com/doc/56131728/WARGA-TUA.Diakses pada 4 Mac 2019. Wijaya, Cece, 1992, Upaya Pembaharuan Dalam Pendidikan Dan Pengajaran. Bandung, Remaja Rosda Karya.

Al-Saggof, Sharifah Alwiah, 1981, Pengenalan Pengajaran Individu Dengan Tumpuan Khas Kepada Modul Pengajaran Dan Modul Pembelajaran. Pendidik Dan Pendidikan jilid 3, bil 1, Jan 1981.

Portal rasmi Jabatan Kebajikan Masyarakat, www.jkm.gov.my. Diakses pada 4 mac 2019. Portal rasmi Bahagian Pasca Perkhidmatan Jabatan Perkhidmatan Awam, http://www.jpapencen.gov.my/. Diakses pada 4 Mac 2019.

Portal rasmi Dewan Bahasa Dan Pustaka, prpm.dbp.gov.my diakses pada 5 Mac 2019. Al-Haqabani, asy-Syaikh Sa'ad Bin Abdul Aziz al-Saqar, 2010, Ahkam al-Musinnin Fi al-Fiqh al-Islami. Beirut, Dar ar-Risalah al-Alamiyah.

Ad-Dalw, 2009, Ahkam al-Musinnin fi Fiqh al-Ibadat Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah, Ghaza, Jami'ah al-Islamiyyah.

FIQH AL-MUSINNIN: KE ARAH MELESTARIKAN KERANGKA FIQH WARGA EMAS DALAM ISLAM

Zahari Mahad Musa[a*] dan Mohd Nasir Abdul Majid[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[*]Penulis untuk dihubungi. Emel: zahari@usim.edu.my

ABSTRAK

Warga emas merupakan sebahagian komuniti yang terdapat dalam fasa kehidupan manusia. Kewujudan komuniti ini tidak boleh disisihkan kerana mereka juga makhluk Allah SWT yang mempunyai tanggungjawab dan hak yang perlu diraikan. Dalam Islam, kehadiran warga emas yang dikenali dengan terma *al-musinnin* mempunyai kedudukan yang istimewa seiring dengan Islam itu sendiri yang meletakkan sistem panduan dan peraturan yang komprehensif kepada kehidupan manusia sejagat. Kehadiran warga emas adalah bonus dalam kehidupan kerana tidak semua manusia dapat dikurniakan dengan fasa umur kehidupan tersebut. Makalah ini bertujuan menghuraikan satu konsep yang mendAsari kerangka kebajikan terhadap komuniti warga emas dalam Islam iaitu *fiqh al-Musinnin* (fiqh warga emas). Tumpuan akan diberikan kepada perkara-perkara yang mendAsari *fiqh al-Musinnin* itu sendiri dari sudut sumber dalil dalam Islam serta prinsip-prinsip berkaitan kebajikan warga emas. Secara umum, Islam sebagai agama wahyu yang terakhir meletakkan hukum yang bersepadu antara sesuatu yang bersifat tetap (*thabat*) dan fleksibel (*murunah*) terhadap komuniti warga emas. Manifestasi kebajikan terhadap mereka bukan sahaja terbatas dalam bentuk rasa hormat dan kasih sayang, bahkan perlu dijadikan sebahagian tanggungjawab sama ada di peringkat keluarga, masyarakat setempat mahupun negara. Selain daripada itu, prinsip *rukhsah* (keringanan) menjadi tunjang yang mendAsari perbahasan dalam *fiqh al-Musinnin* itu sendiri sesuai dengan kondisi warga emas yang sering dikaitkan dengan keterbatasan daripada pelbagai aspek.

***Kata kunci**: fiqh, al-musinnin (warga emas), Islam*

PENDAHULUAN

Pertautan hubungan manusia dengan manusia lain adalah suatu yang tidak boleh dipisahkan kerana tuntutan tamadun yang memerlukan interaksi dan komunikasi sesama insan. Selain itu, hubungan tersebut merupakan salah satu bentuk kekuasaan Allah SWT yang menjadikan kepelbagaian penciptaan demi menyokong kelangsungan hidup manusia di alam ini. Firman Allah SWT:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

> *Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Mendalam PengetahuanNya (akan keadaan dan amalan kamu).*
>
> (Al-Quran. Al-Hujurat 49: 13)

Kepelbagaian dalam kejadian manusia turut melibatkan warga emas yang merupakan sebahagian komuniti dalam fasa kehidupan manusia. Komuniti ini seringkali dikaitkan dengan mereka yang berada di pengujung usia dalam sesuatu tempoh masa tertentu. Sebagai contoh, istilah warga emas merujuk kepada setiap individu yang berumur 60 dan ke atas seperti yang dikemukakan takrifannya di World Assembly On Ageing 1982 di Vienna (http://www.jkm.gov.my/jkm/index.php?r=portal/left&id=VEpUUXV3THFURkZETmxWNj ZpQ1BXdz09). Walau bagaimanapun, terdapat pelbagai definisi tentang penentuan usia tertentu untuk digolongkan sebagai warga emas mengikut kepelbagaian konteks pandangan sesebuah negara. Justeru, makalah ini bertujuan menerangkan salah satu aspek melibatkan warga emas iaitu dari sudut fiqh Islam atau lebih dikenali dengan terma *fiqh al-musinnin*.

DEFINISI DAN KEDUDUKAN FIQH AL-MUSINNIN

Secara literalnya, *fiqh al-musinnin* merupakan gabungan dua perkataan arab, iaitu; *fiqh* dan *al-musinnin*. Fiqh dari segi bahasa bermaksud kefahaman. Manakala dari sudut istilah ia membawa maksud setiap hukum syara' yang berbentuk pratikal yang berasaskan sumber-sumber syariat yang terperinci (Muhammad al-Dasuqi & Aminah Jabir. t.th.). Perkataan *al-musinnin* pula bermaksud telah mencapai dewasa dan berusia dari sudut bahasa. Dari sudut istilah, ia boleh diertikan sebagai setiap individu yang menjadi lemah kesan daripada mencapai usia yang lanjut dan bukan disebabkan kecacatan atau seumpama dengannya (Sa'diyy Abu Habib. 1988).

Oleh itu, *fiqh al-musinnin* boleh difahami sebagai hukum-hukum atau peraturan pratikal yang berkaitan dengan komuniti warga emas. Pendefinisian ini adalah hasil dari kedua-dua gabungan perkataan *fiqh* dan *al-musinnin* daripada sudut bahasa.

Istilah "*al-musinnin*" tidak digunakan secara khusus di dalam nas syara' iaitu Al-Quran dan Sunnah, akan tetapi ia dapat difahami apabila komponen-komponen terma lain yang digunakan seperti al-shaykh (الشيخ) , al-kahl (الكهل) , al-'ajuz (العجوز) , arzal al-umr (أرذل العمر) dan al-harim (الهرم).

Prinsip-Prinsip Fiqh al-Musinnin

Islam menggariskan beberapa prinsip asas dalam mendepani komuniti warga emas. Prinsip-prinsip ini menjadi sandaran kepada fiqh al-musinnin itu sendiri dalam membina komuniti yang lestari (Abu Abdullah al-Iyashiyy. 2016).

1. Warga Emas adalah Sebahagian Komuniti

Allah SWT menciptakan setiap makhluk dengan kepelbagaian sebagai sebahagian bukti kekuasan dan kebesaran Maha Pencipta. Kewujudan komuniti warga emas turut menjadi ketelitian Allah SWT yang berkuasa mencipta manusia dengan pelbagai fasa kehidupan. Matlamatnya adalah jelas untuk mengambil hikmah dan pengajaran dalam setiap fasa kehidupan. Tidak semua yang dapat merasai kesemua fasa kehidupan, tetapi semua manusi mampu beringat dan bersedia dalam mendepani setiap cabaran fasa kehidupan yang berlaku.

Dalam Islam, nas-nas syara' menjelaskan kewujudan komuniti warga emas adalah mereka yang berada di tahap ketiga dalam fasa kehidupan manusia iaitu penghujung usia. Firman Allah SWT:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ

Allah yang menciptakan kamu bermula dengan keadaan lemah, selepas berkeadaan lemah itu ia menjadikan kamu kuat. Setelah itu ia menjadikan kamu lemah pula serta tua beruban. ia menciptakan apa yang dikehendakiNya, dan Dia lah jua yang maha mengetahui, lagi maha kuasa.

(Al-Quran. Al-Rum 30: 54)

Dalam firman-Nya pada ayat yang lain: Ghafir: 67

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّ مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلا مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Dia lah yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari (setitis) air benih, kemudian dari sebuku darah beku, kemudian dari seketul

daging; kemudian ia mengeluarkan kamu berupa kanak-kanak; kemudian kamu (dipelihara) hingga sampai ke peringkat umur dewasa; kemudian kamu (dipanjangkan umur) hingga sampai menjadi tua. dan (dalam pada itu) ada di antara kamu yang dimatikan sebelum itu. (Allah melakukan kejadian yang demikian) supaya kamu sampai ke masa yang ditentukan (untuk menerima balasan); dan supaya kamu memahami (hikmat -hikmat kejadian itu dan kekuasaan Tuhan).

(Al-Quran . Ghafir 40: 67)

Berdasarkan ayat-ayat Al-Quran tersebut, tiga fasa menjadi asas kehidupan manusia di dunia iaitu:

i. Fasa lemah pertama (*marhalah al-da'f al-ula*): meliputi tempoh kehidupan sebagai janin dan kanak-kanak.
ii. Fasa kuat (*marhalah al-quwwah wa al-ashudd*): tempoh pertengahan antara kanak-kanak dan tua.
iii. Fasa lemah kedua (*marhalah al-da'f wa al-shaybah*): tempoh tua sehingga berlaku kematian.

2. Kasih Sayang Asas Interaksi dengan Warga Emas

Masyarakat Islam terbina atas dAsar kasih sayang yang mendapat saranan wahyu secara langsung dalam membina komuniti yang sejahtera. Setiap individu muslim seharusnya menunjukkan sikap ini dalam membina interaksi sesama komuniti seiring dengan hadith Rasulullah SAW dalam hal ini:

لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ

Tidak beriman seseorang itu sehingga dia mencintai saudaranya seperti dia mencitai dirinya sendiri.

[Riwayat Muslim. Kitab al-Iman, no: 77]

Pertautan kasih sayang dengan komuniti warga emas semakin signifikan kerana mereka merupakan golongan yang lemah, perlukan bantuan dan perhatian. Rasulullah SAW bersabda:

لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوَقِّرْ كَبِيرَنَا

Bukanlah daripada kalangan kami mereka yang tidak mengasihi golongan muda kami dan tidak pula menghormati golongan dewasa kami.

[Riwayat al-Tirmidhi. Kitab al-Birr wa al-Sillah, bab: ma ja'a fi rahmat al-sibyan, no: 1919]

Dalam hadith yang lain, menghormati warga emas adalah sebahagian tanda membesarkan Allah SWT seperti yang dinyatakan oleh Rasulullah SAW:

إِنَّ مِنْ إِجْلَالِ اللَّهِ إِكْرَامَ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ وَحَامِلِ الْقُرْآنِ غَيْرِ الْغَالِي فِيهِ وَالْجَافِي عَنْهُ وَإِكْرَامَ ذِي السُّلْطَانِ الْمُقْسِطِ

Sesungguhnya antara tanda memuliakan Allah ialah menunjukkan penghormatan kepada seorang Muslim yang telah berusia, kepada sesiapa jua menghafal Al-Quran, yang tidak berlebihan mengenainya (menunjuk-nunjuk), atau berpaling daripadanya (melupakan ayatnya), dan kepada pemerintah yang adil.

[Riwayat Abu Dawud. Kitab al-Adab, no: 4843]

3. Mengutamakan Warga Emas dalam Urusan Kehidupan

Meletakkan *awlawiyat* (keutamaan) kepada komuniti warga emas adalah sebahagian ajaran Islam. Ibn Umar pernah merekodkan daripada Rasulullah SAW:

أمرني جبريل أن أقدم الأكابر

Jibril telah memerintahkanku untuk mendahulukan mereka yang telah berusia.

[Al-Manawiyy. 1356H]

Keutaman kepada warga emas boleh dilaksanakan melalui sebarang tindakan, perbuatan dan percakapan yang dapat mendahulukan mereka berbanding orang lain. Hal ini menggambarkan satu bentuk penghormatan dan memberi perlindungan berterusan kepada warga emas lebih -lebih lagi mereka yang berstatus ibu dan bapa. Allah SWT meletakkan beberapa panduan akhlak terhadap ibu bapa menerusi firman-Nya:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا

Dan Tuhanmu telah perintahkan, supaya engkau tidak menyembah melainkan kepada-Nya semata-mata, dan hendaklah engkau berbuat baik kepada ibu bapa. Jika salah seorang dari keduanya, atau kedua-duanya sekali, sampai kepada umur tua dalam jagaan dan peliharaanmu, maka janganlah engkau berkata kepada mereka (sebarang perkataan kAsar) sekalipun perkataan "Ha", dan janganlah engkau menengking menyergah mereka, tetapi katakanlah kepada mereka perkataan yang mulia (yang bersopan santun). Dan hendaklah engkau merendah diri kepada keduanya kerana belas kasihan dan kasih sayangmu, dan doakanlah (untuk mereka, dengan berkata): "Wahai Tuhanku! Cucurilah rahmat kepada mereka berdua sebagaimana mereka telah mencurahkan kasih sayangnya memelihara dan mendidikku semasa kecil."

(Al-Quran. Al-Isra' 17: 23-24)

Ayat ini menjadi panduan akhlak dalam mengutamakan komuniti warga emas yang antaranya ialah menyantuni dengan percakapan yang sopan, sentiasa berlaku ihsan, tidak mengherdik, merendah diri serta sentiasa mendokan kesejahteraan bersama.

4. Pendekatan Rukhsah dalam Pelaksanaan Ibadah kepada Warga Emas

Warga emas adalah sinonim dengan perubahan diri daripada pelbagai aspek sama ada fizikal, mental, ekonomi mahupun sosial (Miyy bint Muhammad Hilal al-Hirabiyy. T.thn). Hal ini turut dirakamkan Al-Quran tentang perihal mereka yang dipanjangkan usia akan menjadi lemah sebagaimana firman Allah SWT:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

Dan Allah yang menciptakan kamu (dari tiada kepada ada); kemudian Dia menyempurnakan tempoh umur kamu; (maka ada di antara kamu yang disegerakan matinya) dan ada pula di antara kamu yang dikembalikannya kepada peringkat umur yang lemah (peringkat tua kebudak-budakan), sehingga menjadilah dia tidak ingat akan sesuatu yang telah diketahuinya; sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Kuasa.

(Al-Quran. Al-Nahl 16: 70)

Menyedari sedikit kekurangan ini, pendekatan *rukhsah* (keringanan) telah dibenarkan dalam fiqh Islam dalam banyak situasi yang melibatkan warga emas. *Rukhsah* boleh diertikan sebagai hukum syara' yang berubah daripada situasi susah kepada yang lebih mudah disebabkan uzur yang masih kekal pada hukum yang asal. Dalam pelaksanaan ibadah wajib, warga emas dibenarkan untuk solat dalam keadaan duduk jika tidak mampu untuk meneruskan dalam keadaan berdiri. Kewajipan puasa Ramadan juga turut diberi keringanan kepada bayaran fidyah bagi warga emas yang didapati tidak mampu lagi untuk melakukannya. Pelaksanaan haji badal juga dibenarkan sekiranya warga emas disahkan tidak mampu untuk melakukan ibadah haji dengan sendirinya (Hibah Madihah Raghib al-Dalwu. 2009).

KERANGKA FIQH AL-MUSINNIN YANG LESTARI

Dalam memperincikan kajian atau penyelidkan lanjutan berkaitan warga emas dari perpektif Islam, dicadangkan satu kerangka asas berkaitan *fiqh al-musinnin* seperti jadual 1.

Jadual 1: Kerangka *fiqh al-musinnin* mengikut perbahasan fiqh

Bil	Pembahagian Fiqh	Isu-isu Fiqh
1.	*Fiqh al-musinnin* dalam ibadat	i. Bersuci-bantuan untuk bertaharah seperti berwuduk.
		ii. Permasalahan haid nifas *al-musinnin*.
		iii. Kaedah perlaksanaan solat.
		iv. Pengambil perkiraan/pertimbangan *musinnin* dalam solat berjamaah.
		v. Pengambil perkiraan/pertimbangan *al-musinnin* dalam solat Jumaat.
		vi. Masalah *al-musinnin* menjadi imam.
		vii. Perkiraan solat musafir.
		viii. Bantuan semasa melaksanakan ibadat seperti solat puasa umrah haji tawaf.
2.	*Fiqh al-musinnin* dalam munakahat/ kekeluargaan	i. Hukum aurat
		ii. Hukum sentuhan seperti bersalaman.
		iii. Adab semasa bercakap, mengambil laluan memberi salam.
		iv. Khalwat *al-musinnin*.
		v. Kesan suami *al-musinnin* dalam fasakh nikah.
		vi. Nafkah anak kepada *al-musinnin*.
		vii. Kesan *al-musinnin* dalam hukum hibah, wasiat dan pewarisan.
3.	*Fiqh al-musinnin* dalam Muamalat	i. Hibah *al-musinnin*
		ii. *Alhajar ala tassaruf mal* (tegahan urus harta) sebab *al-musinnin*
4.	*Fiqh al-musinnin* dalam Jenayah	i. Kesan umur *al-musinnin* dalam hudud, qisas n takzir.
		ii. Keringanan-keringanan dalam hukuman disebabkan *al-musinnin*.
		iii. Persaksian musinin
		iv. Qarinah disebabkan musinin dalam memnyabitkan/ membatalkan hukuman.

KESIMPULAN

Kefahaman terhadap *fiqh al-musinnin* mempunyai kepentingan yang tersendiri yang didAsari daripada tugas manusia di muka bumi ini. Dua tugas utama tersebut ialah menjadi hamba Allah SWT dengan melakukan ibadah yang berkualiti dan peranan sebagai khalifah yang memastikan kesejahteraan antara sesama manusia dapat dicapai. Dalam mendepani komuniti warga emas, setiap yang berperanan sebagai khalifah perlu menunjukkan tindakan, perbuatan mahupun perkataan yang menjurus kearah menjaga pelindungan dan kebajikan komuniti tersebut. Empat prinsip utama yang mendAsari *fiqh al-musinnin* yang perlu difahami ialah komuniti warga emas merupakan sebahagian makhluk dalam komuniti insan, interaksi terhadap mereka adalah berasaskan kasih sayang, kebajikan warga emas perlu diutamakan dan kebenaran melakukan *rukhsah* dalam pelaksanaan ibadah wajib.

RUJUKAN

Abu Abdullah al-Iyashiyy. 2016. Ri'ayah al-Musinnin fi al-Shari'ah al-Islamiyyah: Fawa'id wa Ahkam. Retrieved from https://www.alukah.net/sharia/0/99355/. 1 Mac 2019.

Al-Manawiyy. 1356H. *Fayd al-Qadir Sharh al-Jami' al-Saghir*. Misr: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra.

Hibah Madihah Raghib al-Dalwu. 2009. *Ahkam al-Musinnin fi fiqh al-Ibadat*. Disertasi Sarjana al-Jami'ah al-Islamiyyah Ghazzah. Tidak diterbitkan.

Miyy bint Muhammad Hilal al-Hirabiyy. T.thn. *Ri'ayah al-Musinnin min manzur Qur'aniyy: Dirasah Tafsiriyyah*. T.tpt: Jami'ah al-Azhar.

Muhammad al-Dasuqi & Aminah Jabir. t.th. *Muqaddimah fi dirasat al-Fiqh al-Islami*. Qatar: Dar al-Thaqafah.

Portal Rasmi Jabatan Kebajikan Masyarakat. (10 Mac 2019) Retrieved from [http://www.jkm.gov.my/jkm/index.php?r=portal/left&id=VEpUUXV3THFURkZETmxWNjZpQ1BXdz09]

Sa'diyy Abu Habib. 1988. *Al-Qamus al-Fiqhiyy*. Dimashq: Dar al-Fikr

RAHMAT ALLAH KEPADA ORANG TUA DALAM BERIBADAH MENURUT FEQAH ISLAM

Lukman Abdul Mutalib*, Wan Abdul Fattah Wan Ismail, Setiyawan Gunardi dan Hasnizam Hashim

Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia.
*Penulis untuk dihubungi. Emel: lukman@usim.edu.my

ABSTRAK

Islam adalah agama rahmat. Kehadiran Islam membawa rahmat kepada seluruh alam yang terdiri dari manusia, haiwan, binatang dan lain-lain. Dengan rahmat yang ada pada Islam, ekosistem alam ini berlaku secara harmoni. Secara literalnya rahmat membawa maksud belas kasihan, berlemah lembut dan penuh timbang rasa. Ia adalah sifat yang sangat penting. Lantaran itu Nabi SAW, di sebut sebagai 'Nabiyyu rahmah', malah Allah SWT yang memiliki sifat-sifat yang sempurna, antara sifat-sifatNya ialah Ar-rahmah. Bagi manusia biasa, untuk mendapatkan rahmat Allah SWT antara prasyaratnya ialah mereka perlu bersifat rahmat kepada orang lain khususnya orang tua. Ini jelas dari satu hadith Nabi SAW di mana Baginda mengingatkan Muaz Ibn Jabal agar memendekkan sembahyangnya jika ada dalam kalangan makmum itu orang tua atau kanak-kanak. Justeru, dalam kertas ini penulis akan membincangkan beberapa hukum rukhsah dalam ibadah solat terhadap orang tua yang mana kebanyakan darinya tidak diketahui atau disedari oleh kebanyakan orang. Antara hukum yang akan dibincangkan ialah sembahyang jamak, sembahyang Jumaat dan sembahyang berjemaah bagi orang tua berdasarkan Al-Quran, hadith Nabi SAW dan pandangan ulama'.

***Kata kunci**: feqah orang tua, sembahyang jamak, rukhsah*

PENDAHULUAN

Perkataan ‘orang tua’ mempunyai beberapa maksud. Biasa kita dengar seseorang berkata “pergilah tanya kepada orang tua kamu”. Ayat ini jelas difahami bahawa maksud orang tua di sini ialah kedua-dua ibu bapa. Berbeza dengan perkataan ‘tua-tua’. Ia memberi maksud pemimpin. Kalau pula disebut ‘emas tua’ ia memberi makna emas tulen (Kamus Dewan: 2004). Tua juga bermaksud orang yang mencapai umur lanjut yang lebih dikenali dewasa ini sebagai warga emas. Namun persoalannya ialah berapakah umur tersebut?. Jika merujuk kepada Jabatan Kebajikan Masyarakat, umur warga emas ialah 60 tahun (Portal JKM). Oleh sebab persoalan yang dibincangkan dalam kertas ini berkaitan dengan keringanan hukum beribadah, maka sudah pastilah definisi tua perlu dibincangkan dalam konteks hukum Islam.

DEFINISI ORANG TUA

Sebutan ‘tua’ disebut dalam Al-Quran atau hadith Nabi berkali-kali dalam perkataan yang berbeza. Ada kalanya di sebut sebagai al-musinn (المسن), al-kahl (الكهل), al-Sheikh (الشيخ), al-ajuz (العجوز), al-Harm (الهرم), al-mu’ammar (المعمر) dan arzal al-‘umur (أرذل العمر). Perkataan-perkataan ini sekalipun secara umumnya memberi maksud tua namun ia mempunyai beberapa perbezaan yang halus. Ada kalanya perkataan disebut bagi menggambarkan bilangan umur dan ada juga disebut untuk menunjukkan sikap manusia pada tahap umur tersebut.

Perkataan al-musinn biasanya merujuk kepada orang yang berumur tua serta mempunya keupayaan yang terbatas. Justeru gambaran yang diberikan kepada al-musinn ialah mereka tidak mampu untuk melakukan ibadah puasa secara berterusan sebagaimana yang disebut dalam surah al-Baqarah ayat 184. Al-kahl pula ialah umur manusia yang menghampiri 50 tahun atau 40-50 tahun. Ketika itu kekuatan manusia mula menurun. Manakala al-Sheikh ia terbahagi kepada dua iaitu al-sheik dan al-sheikh al-fany. Al-sheikh atau juga di sebut sebagai al-‘ajuz ialah umur sekitar 51-60 tahun. Pada tahap ini fizikal manusia semakin lemah, keinginan juga semakin kurang. Kerana itu dipanggil al-‘ajuz. Sementara al-sheikh al-fany ialah umur manusia sekitar 60-70. Al -fany dari sudut literal bermaksud hilang, fana atau binasa. Ia sesuai dengan kedudukan umur umat Nabi SAW sebagai mana sabda Baginda SAW (Syihabuddin:1323H).

عن أبي هريرة مرفوعًا: "أعمار أمتي ما بين الستين إلى السبعين وأقلهم من يجوز ذلك"

> *Daripada Abu Hurayrah marfu’ kepada Nabi SAW bahawa Baginda bersabda: ‘umur umatku adalah di antara 60-70 tahun. Sedikit sahaja yang melepasinya’.*

Manakala al-Harm pula ialah mereka yang melebihi 70 tahun. Dalam Al-Quran, al-harm juga di sebut sebagai al-wahn seperti di dalam surah maryam ayat 3 dan 4 (Sa’duddin: 2002).

Justeru, apakah umur tua yang dimaksudkan oleh hukum syara'?. Berdasarkan Firman Allah SWT dalam surah Fathir 35:37:

وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ

Dan mereka menjerit-jerit di dalam neraka itu (sambil merayu): "Wahai Tuhan kami, keluarkanlah kami (dari azab ini); kami akan mengerjakan amal-amal yang soleh, yang lain dari apa yang kami pernah kerjakan. (lalu Allah menempelak mereka): "Bukankah Kami telah melanjutkan umur kamu dan memberikan masa yang cukup untuk berfikir dan beringat padanya oleh sesiapa yang suka berfikir dan beringat? Dan kamu pula telah didatangi oleh Rasul (Kami) yang memberi amaran oleh itu, rasalah (azab seksa), kerana orang-orang yang zalim tidak akan beroleh sesiapapun yang dapat memberikan pertolongan".

Berhubung ayat أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ, Ibn Abbas mengatakan umur yang dilanjutkan itu ialah 60 tahun. Pandangan ini juga di sokong oleh Ibn Kathir (Sa'duddin: 2002). Di samping itu banyak hadith-hadith Nabi SAW yang menjadi sandaran kepada pandangan ini. Antaranya sabda Rasulullah SAW (Muhammad Ali:2004):

عن عطاء مرفوعاً إذا كان يوم القيامة قيل: أين أبناء الستين، وهو العمر الذي قال الله تعالى فيه: أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر

Dari 'Ata' marfu' kepada Rasulullah SAW bahawa Baginda bersabda aapabila tiba hari kiamat, akan diseru "dimanakah hambaku yang pernah mencapai umur 60 tahun'. Itu adalah umur yang disebut oleh Allah SWT dalam ayat أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر *Sabda Baginda lagi (Zaynuddin Muhammad: 1356H)*

من عمره الله ستين سنة فقد أعذر إليه في العمر

sesiapa yang Allah SWT panjangkan umurnya sehingga 60 tahun, maka Allah SWT tidak lagi menerima keuzuran pada umurnya (jika ia tidak kembali kepada Islam).

Dalam satu hadith yang lain Rasulullah SAW bersabda (Zaynuddin Muhammad:1356)

مَنْ عَمَّرَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعِينَ سَنَةً فَقَدْ أعذر الله إليه في العمر

Sesiapa yang Allah SWT panjangkan umurnya sehingga 70 tahun, maka Allah SWT tidak lagi menerima keuzuran pada umurnya (jika ia tidak kembali kepada Islam).

Ayat dan hadith di atas menjelaskan bahawa umur tua bermula pada umur 60 hingga 70 tahun. Tempoh itu dianggap tua kerana ia telah diberi kesempatan yang luas untuk melihat dan memerhatikan kebenaran Islam. Justeru itu, jika seseorang telah sampai umur antara 60 - 70 tahun tetapi ia masih melakukan maksiat maka tidak ada alasan atau keuzuran lagi kepadanya kenapa ia tidak menerima hidayah.

Namun begitu ada juga sebahagian pengkaji yang berpendapat adalah tidak tepat untuk meletakkan had umur tua kepada kadar bilangan tahun tertentu. Ini kerana ia tidak tekal atau konsisten. Terkadang umur tahun seseorang 60 tahun, tetapi umur biologinya hanya 45 tahun. Ada juga yang berlaku sebaliknya. Justeru ia perlu dilihat juga kepada kekuatan dan kemampuan diri seseorang.

Pandangan ini ada benarnya kerana tahap kesihatan seseorang berbeza-beza. Namun sebagai panduan umum, perlu ada had umur tertentu untuk dijadikan sebagai penanda aras. Had umur tua itu perlulah berpandukan kelaziman yang berlaku dalam masyarakat. Dalam konteks ibadah, umur tua yang dibincangkan dalam kertas ini ialah mereka yang telah mencapai umur 65 tahun dan ke atas dan berada dalam keadaan kesihatan yang normal. Jika sakit maka itu ada hukumnya yang tersendiri yang tak perlu dibincangkan di sini. Pandangan ini juga tidak jauh berbeza dengan definisi umur warga emas yang di tentukan oleh Jabatan Kebajikan Masyarakat Malaysia.

PENGERTIAN RAHMAT

Rahmat berasal dari kata dasar Bahasa Arab ‘ra. hi. ma’ (رحم) yang bermaksud mengasihani, lemah lembut, nikmat dan ihsan (Kamus Besar Dewan: 2015; Kamus al-Ma’any: 2017). Allah SWT bersifat rahim iaitu sangat mengasihi dan belas kasihan kepada hambanya. Berbagai-bagai bentuk rahmat yang Allah SWT anugerahkan kepada manusia. Yang terbesar ialah penurunan Al-Quran yang menjadi panduan dan petunjuk kepada hamba menuju ke syurga. Tanpa rahmat Allah SWT manusia tidak mampu berbuat apa-apa. Firman Allah SWT (surah al-An’am 6:12):

قل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ كَتَبَ على نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

Katakanlah (wahai Muhammad): “Hak milik siapakah segala yang ada di langit dan di bumi?” Katakanlah: “(Semuanya itu) adalah milik Allah. Dia telah menetapkan atas diriNya memberi rahmat.

Di antara rahmat Allah SWT kepada manusia ialah mengharuskan rukhsah dalam beribadat. Rukhsah bermaksud satu keringanan dan keluasan hukum yang Allah SWT berikan kepada seseorang kerana wujud kekangan pada dirinya untuk melakukan sesuatu kewajipan yang telah ditentukan (Ahmad ‘zzu :2003). Ada banyak sebab-sebab yang membolehkan rukhsah. Antaranya ialah musafir, mengandung, lupa, keperluan (hajah), kesulitan (masyaqqah) dan lain-lain lagi.

Dalam kertas ini penulis akan membincangkan sudut rahmat yang Allah SWT berikan kepada orang tua dalam beribadah.

SEMBAHYANG JAMAK

Sembahyang jamak ialah menghimpunkan dua waktu sembahyang menjadi satu. Iaitu sembahyang Zuhur boleh dihimpunkan dengan sembahyang Asar, sama ada ia ditunaikan dalam waktu Zuhur dan dinamakan jamak taqdim atau ditunaikan dalam waktu Asar dan dinamakan jamak ta'khir. Demikian juga sembahyang Maghrib boleh dihimpunkan dengan sembahyang Isyak dan ditunaikan kedua-duanya dalam waktu Maghrib (jamak taqdim) atau dilakukan dalam waktu Isyak (jamak ta'khir).

Jumhur ulama' berpendapat harus melakukan solat jamak dalam keadaan musafir dan hujan. Timbul persoalan di sini, adakah keharusan ini semata-mata musafir dan hujan atau kerana wujudnya kesulitan (masyaqqah) untuk melakukannya dalam kedua-dua keadaan tersebut?. Jika kerana kesulitan adakah boleh illat ini di panjangkan kepada orang tua kerana orang tua juga dalam keadaan tertentu mengalami kesulitan untuk menunaikannya.

Dalam persoalan ini ulama' berbeza pandangan kepada dua pendapat. Pertama jamak hanya boleh dilakukan dalam keadaan musafir dan hujan. Kedua, jamak boleh dilakukan apabila wujud kesulitan atau masyaqqah. Di sini, penulis akan membawakan pandangan yang rajih sahaja mengikut pandangan penulis. Ia bertujuan supaya perbahasan tidak terlalu panjang dan meleret-leret.

Untuk itu, penulis mendatangkan beberapa hadith dan athar bagi menyokong pendapat dan kesimpulan penulis. Antara hadith tersebut ialah (al-Khattaby:1932, Yahya:1417H):

عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: «صَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الظُّهْرَ، وَالْعَصْرَ جَمِيعًا، وَالْمَغْرِبَ، وَالْعِشَاءَ جَمِيعًا مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا سَفَرٍ وفي رواية زاد بالمدينة قال: أبو الزبير، فسألت سعيدًا: لم فعل ذلك؟ فقال: سألت ابن عباس كما سألتني، فقال: أراد أن لا يحرج أمّته

Daripada Abu Zubair, daripada Sa'id bin Jubair, daripada Ibn Abbas beliau berkata, 'Rasulullah SAW sembahyang jamak antara Zuhur dan Asar dan juga Maghrib dan Isyak' tanpa ada sebab yang menakutkan dan tidak juga kerana musafir. Dalam satu riwayat di tambahkan 'di Madinah'. Lalu Abu Zuhair berkata: maka aku bertanya Sa'id, kenapa Rasulullah (S.A.W .) berbuat demikian? Lalu

jawab Sa'id aku juga telah bertanya Ibn Abbas seperti kamu bertanya kepada aku. Jawab Ibn Abbas, Rasulullah SAW tidak mahu menyukarkan umatnya.

Sabit juga melalui athar (Ahmad bin Hanbal: 2001, al-Tayalisy: 1999)

عَنْ عَمْرِو بْنِ هَرِمٍ، عَنْ جَابِرٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ، جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ مِنْ شُغُلٍ، وَزَعَمَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَنَّهُ «صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعً

Daripada Amru bin Harm, daripada Jabir bahawa Ibn Abbas menghimpunkan sembahyang Zuhur dan Asar kerana kesibukan kerja. Ibn Abbas mendakwa bahawa dia sembahyang bersama Rasulullah SAW di Madinah sembahyang Zuhur dan Asar secara jamak.

Seterusnya sabit juga melalui athar (Muslim: t.t, al-Syafi'ie: 1951)

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ شَقِيقٍ، قَالَ: خَطَبَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ يَوْمًا بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ، وَبَدَتِ النُّجُومُ، وَجَعَلَ النَّاسُ يَقُولُونَ: الصَّلَاةَ الصَّلَاةَ، قَالَ: فَجَاءَهُ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ، لَا يَفْتُرُ، وَلَا يَنْثَنِي: الصَّلَاةَ الصَّلَاةَ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَتُعَلِّمُنِي بِالسُّنَّةِ؟ لَا أُمَّ لَكَ ثُمَّ قَالَ: «رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ». قَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ شَقِيقٍ: فَحَاكَ فِي صَدْرِي مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ، فَأَتَيْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، فَسَأَلْتُهُ فَصَدَّقَ مَقَالَتَهُ

Daripada Abdullah bin Syafiq, dia berkata: Ibn Abbas berkata kepada kami, pada suatu hari selepas sembahyang Asar dan matahari telah terbenam, dan bintang mula kelihatan. Orang ranai mula berkata, sembahyang... sembahyang... ketika itu datang kepadanya seorang lelaki daripada bany Tamim, dia berkata 'jangan malas, jangan lemah. Sembahyang... sembahyang... '. Lalu Ibn Abbas berkata (kepada lelaki itu) 'adakah kamu mahu mengajar aku tentang sunah rasul? Jawab lelaki itu tidak sekali-kali . Kemudian Ibn Abbas berkata 'aku melihat Rasulullah SAW menghimpun sembahyang Zuhur dan Asar, serta Maghrib dan Isyak". Abdullah bin Syaqiq (rawi hadith) berkata. Aku berasa sempit dada mendengar kenyataan Ibn Abbas ini, lalu aku bertanya Abu Hurairah. Dia membenarkan kata-kata Ibn Abbas.

Berdasarkan keterangan hadith dan athar di atas, Rasulullah SAW melakukan sembahyang jamak ketika berada di Madinah apabila ada kesulitan. Ini jelas melalui ungkapan Ibn Abbas أراد أن لا يحرج أمّته. Keperluan ini sifatnya pelbagai, boleh jadi kerana sakit, kesibukan menjalankan tugas penting yang perlukan disegerakan dan sebagainya. Bahkan, menurut imam al-Syafi'ie dalam kitabnya Musnad al-Syafi'ie, sesetengah kesulitan itu lebih ketara jika dibandingkan dengan kesulitan untuk mengerjakan sembahyang berjemaah ketika hujan (al-Syafi'ie: 1951).

Pandangan ini adalah pandangan mazhab Hanbali, Ibn Taiymiyyah, Ibn Sirin dan disokong oleh majoriti mazhab Maliki dan sebahagian mazhab Syafi'ie. Ia juga adalah pandangan Ibn Abbas, Abu Hurayrah, Ibn Umar, Sa'id bin Musayyab, Tawus al-Tayalisy dan lain-lain (sa'duddin:2002). Namun Ibn Sirin berpendapat keharusan ini tertakluk selagi mana tidak dijadikan kebiasaan.

Sungguhpun golongan ini berpendapat bahawa sembahyang jamak dibolehkan kerana kesulitan, namun mereka berbeza pandangan dalam isu sakit. Ini kerana Rasulullah SAW tidak pernah melakukan sembahyang jamak kerana sakit. Walau bagaimanapun ulama' boleh mengambil iktibar dari kisah Sahlah binti Suhail dan Hamnah binti Jahsy yang melakukan jamak sury antara Zuhur dan Asar, dengan satu mandi serta Maghrib dan Isyak' dengan satu mandi yang lain ketika istihadhah. Keharusan ini berlaku apabila wujudnya kesulitan untuk mandi pada setiap kali waktu sembahyang (al-Darimy:2000).

Pada pandangan penulis, keadaan orang sakit berbeza-beza. Ada sakit yang menghalang pergerakan yang banyak dan ada yang tidak. tambahan pula kebanyakan situasi orang yang sakit, mereka tetap tinggal di rumah, tidak seperti yang keluar bekerja, bermusafir dan sebagainya. Bagi yang mampu bergerak bebas ia tidak perlu untuk sembahyang jamak, tetapi bagi yang sukar ia di bolehkan. Kemudahan hukum ini sesuai dengan maqasid syariah yang bersifat 'meringankan beban dan menghilangkan kesulitan' apabila wujud masyaqqah.

Berdasarkan perbincangan di atas, jelas menunjukkan bahawa sembahyang jamak boleh dilakukan apabila ada keperluan untuk berbuat demikian. Dalam erti kata lain keharusan sembahyang jamak adalah ber*illat*kan mengelak kesulitan. Justeru, bagi orang tua yang telah uzur, menghadapi kesukaran untuk bergerak ke bilik air, kesukaran sembahyang berulang kali, sering mengantuk sehingga terlepas waktu sembahyang dan sebagainya adalah termasuk dalam kesulitan yang dibincangkan ini. Keperluannya untuk sembahyang jamak adalah termasuk dalam kategori *al-hajah*. *Al-Hajah* menurut al-Syatiby ialah suatu yang perlu kepada seseorang bagi meringankan bebanannya dalam menunaikan sesuatu kewajipan supaya tidak timbul kesulitan dikemudian yang mungkin akan menyebabkan kewajipan itu tidak tertunai (al-Syatiby: t.t).

SEMBAHYANG JUMAAT DAN SEMBAHYANG BERJEMAAH

Hukum sembahyang Jumaat adalah wajib ke atas mereka yang mencukupi syarat-syaratnya. Jumhur ulama' berpandangan, sifat hukum ini adalah fardu ain iaitu ia menjadi kewajipan ke atas setiap orang muslim yang cukup syarat. Namun ada juga ulama' yang berpandangan hukumnya adalah fardu kifayah. Firman Allah SWT (al-Jumu'ah 62:9)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

Wahai orang-orang yang beriman! Apabila diserukan azan (bang) untuk mengerjakan sembahyang pada hari Jumaat, maka segeralah kamu pergi (ke masjid) untuk mengingati Allah (dengan mengerjakan sembahyang jumaat) dan tinggalkanlah berjual-beli (pada saat itu).

Syarat wajib menunaikan sembahyang Jumaat ialah berakal, baligh, lelaki, sihat tubuh badan, merdeka dan bermukim. Bagi mereka yang memiliki syarat-syarat ini wajib menunaikan solat tersebut. Justeru, bagaimana kedudukan orang tua yang uzur?

Dalam persoalan orang tua yang uzur ada dua pandangan ulama'. Pertama, hukumnya adalah wajib. Dalam erti kata lain, orang tua yang uzur mesti menunaikan solat Jumaat sedaya-upaya yang ia mampu, sama ada dengan pergi sendirian atau mengupah orang lain membantunya. Jika tidak mampu juga barulah dimasukkan dalam kategori darurat. Dalam konteks ini darurat mengharuskan perkara yang haram. Ini adalah pandangan imam al-Nawawy al-Syafi'ie (al-Nawawy: 1405H). Pandangan kedua, hukumnya tidak wajib bahkan harus menggantikannya dengan sembahyang Zuhur. Pandangan ini diutarakan oleh Damad Afandi (1317H).

(وَالصِّحَّةُ) فَلَا تَجِبُ عَلَى الْمَرِيضِ وَمِثْلُهُ الشَّيْخُ الْكَبِيرُ الضَّعِيفُ

(syarat ke empat) sihat tubuh badan. Maka tidak wajib ke atas orang sakit. Seumpama dengan orang yang sakit ialah orang tua yang lemah.

Dalam sembahyang Jumaat ada dua perkara yang sering menjadi kesukaran kepada orang tua. Pertama ialah proses untuk melangkah ke masjid. Dan kedua ialah kesukaran untuk berada di dalam masjid dalam tempoh yang lama. Antara syarat wajib sembahyang Jumaat ialah sihat tubuh badan. Bagi orang tua kedua-dua keadaan tadi menyulitkan kerana sihat bagi orang tua adalah sakit bagi orang muda. Justeru itu sebahagian ulama' memberi keuzuran kepada orang tua dari menghadiri Jumaat.

Imam Ibn Abidin (1386H) menyatakan di antara keuzuran yang membolehkan seseorang tidak menghadiri sembahyang berjemaah ialah sakit dan tua. Ia lebih sulit berbanding dengan keuzuran disebabkan hujan, tanah berlecak, kesejukan, buta dan seumpamanya kecualilah jika bersangatan. Dalam soal ini hukum sembahyang Jumaat dan jemaah adalah sama. Imam Nawawy (1405H) berkata 'tergolong dalam kalangan orang-orang yang sakit itu ialah golongan yang uzur. Apa sahaja yang dapat digambarkan sebagai keuzuran yang harus meninggalkan sembahyang jemaah maka harus juga meninggalkan Jumaat. Antara keuzuran sembahyang Jumaat juga ialah kegemukan yang melampau. Ia disebut oleh banyak ulama' antaranya Abu al-Baqa' al-Syafi'ie (2004), Zakaria al-Ansary (t.t), Syurbayni al-Khatib al-Syafi'ie (1994), al-Asnawy (2009) dan lain-lain lagi.

Kesukaran yang dihadapi oleh orang tua tidak kurang dari kesukaran-kesukaran yang disebutkan di atas. Dengan keadaannya yang lemah, kemungkinan dia takut untuk ke masjid, kemungkinan juga ahli keluarganya takut untuk melepaskannya ke masjid, takut dia terjatuh atau tergelincir, takut terlena, takut terbatal wuduk dan menjadi kesukaran kepadanya untuk mengambil wuduk dan sebagainya. Keadaan ini menyebabkan orang tua tidak wajib untuk mengerjakan sembahyang Jumaat dan jemaah. Walaupun begitu, berusaha, bersabar untuk menunaikan Jumaat dan jemaah adalah lebih baik dan afdal kepadanya selama mana ia tidak sampai ke tahap membahayakan diri atau menghilangkan khusyuk dalam sembahyang.

KESIMPULAN

Islam adalah agama rahmat dan kasih sayang. Ia juga adalah agama yang mudah dan menyenangkan. Rasulullah SAW apabila diberi pilihan antara dua perkara, nescaya Rasulullah SAW akan memilih yang lebih mudah selama mana ia tidak berdosa (Malik bin Anas:1985). Demikianlah bagaimana Rasulullah SAW mengajar ummah ini agar sederhana dalam beribadat. Tidak keterlaluan dan memberatkan. Sifat memberatkan diri dalam beribadat ini ada bahayanya, iaitu apabila seseorang tidak mampu melakukannya ia akan meninggalkan ibadat tersebut sama sekali. Banyak berlaku pada hari ini orang meninggalkan ibadat kerana tidak mampu atau sakit. Sedangkan ibadat itu boleh dilakukan dengan cara yang sangat ringan dan termampu oleh setiap orang.

RUJUKAN

Abu al-Baqa' al-Syafi'ie, Kamaluddin. (2004) al-Najm al-Wahhaj Fi Syar hal-Minhaj. Jeddah: Dar al-Minhaj.

Ahmad 'Azzu 'Inayah (2003) al-Rukhas al-Fiqhiyyah Fi Dhau' al-Kitab wa al-Sunah. Beirut: Dar al-ilmiyyah.

Ahmad bin Hanbal al-Syaibany (2001) Musnad imam Ahmad bin Hanbal. Tahqiq al-Arna'uth. Beirut: Muassasah al-Risalah.

Al- Darimy, Abu Muhammad Abdullah (2000) Musnad al-Darimy. Tahqiq Hussain Salim al-Darany. Saudi: Dar al-Mughny Li al-Nayr wa al-Tawzi'.

Al-Asnawy, Jamaluddin Abdul Rahim (2009) al-Muhimmat Fi Syar hal-Rawdhah wa al-Rafi'ie. Casablanca: Marka zal-Turath al-Thaqafy al-Maghriby.

Al-Khattaby, Abu Sulaiman Hamd (1932) Ma'alim al-Sunan Syarh Sunan Abi Daud. Halb: Matba'ah al-Ilmiyyah

Al-Nawawy, Yahya bin Syaraf (1405) Raudhat al-Talibin. BeirutL al-Maktab al-Islamy.

Al-Syafi'ie, Abu Abdullah Muhammad bin Idris (1951) Musnad imam al-Syafi'ie. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Syatiby, Ibrahim bin Musa al-Gharnaty (t.t) al-Muwafaqat Fi Usul al-Syariah. Tahqiq Masyhur Aali Salman. Beirut: Matba'ah Dar Ib Hazm.

Al-Tayalisy Abu Daud Sulaiman (1999) Musnad Abi Daud al-Tayalisy. Tahqiq Dr. Muhammad b Abdul Muhsin al-Turky. Egypt: Dar hijr. Damad Afandy, Abdullah bin Muhammad (1317H) Maj,a' al-Anhar Fi Multaqa al-Abhar.

Cairo: Dar Ihya' al-Turath al-Araby wa al-Tawzi'.

Ibn Abidin, Muhammad Amin (1386H) Hasyiat Ib Abidin al-Musammat Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar. Beirut: Dar al-Fikr.

Kamus al-Ma'any di alamat https://www.almaany.com/ di akses pada 6-3-19

Kamus Besar Dewan Arab-Melayu (2015) Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kamus Dewan (2014) Dewan Bahasa dan Pustaka : Kuala Lumpur

Malik bin Anas (1985) Muwatta' Imam Malik. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Araby Muhammad Ali ibn Muhammad)2004) Dalil al-Falihin li Thuruq al-Riyadh al-Salihin. Beirut: Dar al-Makrifah Li al-Tiba'ah wa al-Nasyr.

Muslim b Hajjaj al-Naysabury (t.t) al-Musnad al-sahih al-MulhtAsar bi naql al-'Adl Ila Rasulillah SAW. tahqiq Muhammad Abdul Baqy. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-Araby.

Portal rasmi Jabatan Kebajikan Masyarakat di alamat http://www.jkm.gov.my/jkm/index.php?r=portal/left&id=dmp5dm5raUhvVSt6SVk4M WRmZkswdz09 diakses pada 6-3-2019.

Sa'duddin Mas'ad Hilaly (2002) Qadhiyyat al-Musinnin al-Kibar al-Mu'asirah. Kuwait: Majlis Nasyr al-Ilmy, Universiti Kuwait:

Syihabuddin Ahmad ibn Muhammad (1323H) Irsyad al-Saari Li Syarh Sahih al-Bukhary. Egypt: Matba'ah al-Kubra al-Amiriyyah.

Syurbayni al-Khatib al-Syafi'ie, Syamsuddin (1994) Mughni al-Muhtaj Ila Ma'rifat Ma'aani Alfa zal-Minhaj. (t.tpt): Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Yahya bin Muhammad (1417)ál-Ifsah 'An Ma'any al-Sihhah. Tahqiq: Fuad Abdul Mun'im Ahmad. T.tpt: Dar al-Watan

Zakaria al-Ansary, Zakaria bin Muhammad (t.t) Asna al-Matalib Fi Syarh Raudh al-Talib (t.t) (t.tpt):Dar al-Kitab al-Islamy

Zaynuddin Muhammad (1356H) Faidh al-Qadir syar hal-Jami' al-Saghir. Egpt: Maktab al-Tijariyyah al-Kubra.

TOLERANSI FIQH DALAM SOLAT WARGA EMAS: TEORI DAN REALITI

Wan Abdul Fattah Wan Ismail[a*], Nik Salida Suhaila Nik Saleh[a], Ahmad Syukran Baharuddin[a], Syahirah Abdul Shukor[a], Norma Jusof[b] dan Lukman Abdul Mutalib[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[b]Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia *Penulis untuk dihubungi. Emel: wanfattah@usim.edu.my

ABSTRAK

Solat merupakan rukun Islam kedua selepas syahadah yang difardukan ke atas setiap mukallaf dalam apa jua keadaan sekalipun. Pada Malam Isra' dan Mi'raj dengan ditemani Jibrail AS, Rasulullah SAW telah dipertontonkan pelbagai nikmat bagi mereka yang taat dan azab bagi mereka yang menderhaka kepada Allah SWT. Ayat 13 hingga 18 surah an-Najm telah mengesahkan bahawa Baginda SAW telah dipertemukan dengan para nabi dan rasul serta Jibrail telah memperlihatkan fizikalnya. Ayat ini juga sebagai mengesahkan mengenai pertemuan agung antara Nabi SAW dengan Allah SWT secara bersemuka di Sidratul Muntaha. Di sinilah tempat difardukan kepada umat Islam solat lima waktu sehari semalam. Keistimewaan solat itu terserlah kerana Baginda SAW menerima kewajipan ini dengan hadir sendiri di Sidratul Muntaha berbanding dengan ibadat-ibadat lain yang diterima secara wahyu. Islam sebagai agama yang sangat bertoleransi terhadap umatnya dalam melaksanakan ibadat khususnya solat. Terdapat mukallaf yang mempunyai kekangan dalam melaksanakan ibadat solat secara sempurna khususnya warga emas. Solat banyak melibatkan pergerakan dan kadangkala ia menyukarkan untuk warga emas. Maka sudah tentu fiqh ada penyelesaiannya bagi memastikan warga emas dapat menunaikan solat menurut kemampuan mereka. Kertas kerja ini akan membincangkan konsep toleransi Islam dalam ibadat solat, kaedah-kaedah solat warga emas dan punca perselisihan antara ulama" kontemporari mengenai kaedah solat warga emas.

***Kata kunci**: solat, warga emas, Toleransi, Fiqh & Rukhsah*

PENDAHULUAN

Allah SWT berfirman dalam surat al-Dhariyat ayat 56 yang bermaksud: *"Dan (Ingatlah) Aku tidak menciptakan Jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadat kepadaku"*. Ayat ini jelas menunjukkan bahawa matlamat Allah SWT menciptakan kita adalah semata-mata untuk mengabdikan diri kepadaNya. Kita perlu sentiasa mengabdikan diri kepada Allah walaupun dalam keadaan mana sekalipun sama ada dalam keadaan sihat atau sakit, muda atau tua, lelaki atau perempuan dan bermukim atau musafir.

Solat merupakan ibu kepada ibadat-ibadat lain bagi membuktikan pengabdian kita kepada Allah SWT. Bagi umat Islam, kebaikan mereka pula akan terhalang kerana tidak melaksanakan solat. Walaupun sebanyak mana dia melakukan amalan seperti bersedekah, membaca Al-Quran, puasa dan zakat dan sebagainya, semua ibadat itu akan ditolak oleh Allah SWT. Jelas, solat dalam kehidupan setiap Muslim tersangat penting kerana ia adalah ibu kepada segala ibadat. Apabila melaksanakan kewajipan bersolat, barulah seseorang memiliki 'akaun simpanan' untuk pahalanya dan ibadat-ibadat lain akan diambil kira. Ketinggian ibadat solat tidak dapat dipertikaikan lagi kerana ia merupakan satu-satu ibadat yang diterima terus daripada Allah SWT di malam Isra' dan Mi'raj.

Solat merupakan antara kaedah yang paling utama dalam penyucian jiwa seseorang hamba. Oleh kerana itulah meninggalkan solat termasuk dalam kategori melakukan dosa-dosa besar bahkan lebih besar dari dosa membunuh, berzina atau meminum arak. Perbezaan antara orang Islam dan kafir ialah solat mereka. Sabda Rasulullah SAW: "*Perjanjian antara kami dan mereka (orang kafir) adalah solat. Barang siapa meninggalkannya maka dia telah kafir*". (Ibn Hibban. 1993. 4:305). Maka menjadi kewajipan setiap Muslim mukallaf untuk menunaikan solat sekalipun dalam keadaan sakit atau uzur. Namun begitu Islam sebagai agama toleransi amat mengambil keadaan umatnya dalam keadaan uzur seperti warga emas. Toleransi bukan bermaksud mereka tidak perlu melakukannya sebaliknya sedikit berbeza dengan orang yang sihat dan normal.

Toleransi Islam bagi warga emas dalam melakukan ibadat dilihat dari segi fizikal dan kesihatan mereka tidak seperti mereka masa muda-muda dahulu. Kertas kerja ini akan menghuraikan konsep toleransi Islam dalam ibadat solat, kaedah-kaedah solat warga emas dan punca perselisihan antara ulama" kontemporari mengenai isu ini.

KEWAJIPAN MENDIRIKAN SOLAT

Solat merupakan salah satu rukun Islam selepas dua kalimah syahadah. Solat merupakan kewajipan terpenting dalam Islam selepas keimanan. Terdapat ayat-ayat dalam Al-Quran menyatakan darjat dan kefarduan solat dalam Islam di antaranya surah al-Baqarah ayat 3:

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ﴾

Iaitu orang-orang yang beriman kepada perkara-perkara yang ghaib, dan mendirikan (mengerjakan) sembahyang

Firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 43:

وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ

Dan dirikanlah kamu akan sembahyang dan keluarkanlah zakat, dan rukuklah kamu semua (berjemaah) bersama-sama orang-orang yang rukuk.

Sabda Rasulullah SAW

بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلاَةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ "

"Islam terbina atas lima rukun: Kesaksian bahawa tiada Tuhan yang layak disembah melainkan Allah dan sesungguhnya Muhammad pesuruh Allah, mendirikan solat lima waktu, mengeluarkan zakat, mengerjakan haji dan puasa pada bulan Ramadhan".

(al-Bukhari, 1422. 1:11)

Rasulullah SAW juga menegaskan solat merupakan sebaik-baik ibadat sebagaimana dalam hadith-hadith antaranya Seorang lelaki datang kepada dan bertanya:

أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: لصَّلاَةُ لِوَقْتِه

Apakah amalan yang terbaik patut dikerjakan: maka jawab Rasulullah SAW: Solat pada waktunya.

Hukum Solat adalah fardu 'Ain ke atas setiap lelaki dan perempuan Muslim, berakal, baligh, suci dari hadas. Sebagaimana yang telah dinyatakan Allah SWT mengenai azab bagi mereka yang tidak mengerjakan solat dalam surat al-Mudathir ayat 42-43:

﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾

(Setelah melihat orang-orang yang bersalah itu, mereka berkata): "Apakah yang menyebabkan kamu masuk ke dalam (neraka) Saqar?". Orang-orang yang bersalah itu menjawab: "Kami tidak termasuk dalam kumpulan orang-orang yang mengerjakan sembahyang.

Ayat ini menunjukkan Islam merupakan syarat sah salat, kerana Allah tidak akan mengazab orang kafir kerana tidak solat kerana solat mereka dari asal tidak sah di sebabkan kekufuran mereka. Maka azab di sini merujuk kepada orang Islam. Berakal dan baligh juga merupakan syarat kewajipan menunaikan solat:

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ

Tidak dikira dosa ke atas tiga golongan: Orang yang tidur hingga dia bangun, kanak-kanak hingga ia baligh dan orang gila sehingga dia kembali berakal.

(Abu Daud 4:141)

Suci dari hadas besar merupakan syarat sah solat seseorang itu sebagaimana hadith yang telah diriwayatkan oleh A'isyah:

كُنَّا نَحِيضُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا نَقْضِي، وَلَا نُؤْمَرُ بِالْقَضَاءِ

Kami dalam keadaan haid ketika tinggal bersama Rasulullah SAW kami tidak qada' solat dan kami tidak pula diperintah untuk mengqadha'kannya.

(Abu Daud, t.th: *Sunan Abu Daud*. Beirut: al-Maktabah al-Asriyyah. 1:68)

KONSEP TOLERANSI ISLAM DALAM IBADAT SOLAT

Seperti yang telah dinyatakan sebelum ini, toleransi bukan bermakna harus warga emas untuk meninggalkan solat. Sebaliknya toleransi di sini mengenai keringanan terhadap warga emas untuk mengerjakan solat tidak seperti cara kebiasaannya disebabkan faktor kesihatan atau fizikal. Usia bukan penyebab untuk menggugurkan kewajipan mereka untuk tidak menunaikan solat. Jika seseorang warga emas memenuhi syarat-syarat yang telah dinyatakan sebelum ini termasuklah berakal maka wajib warga emas itu menunaikan solat sekalipun dalam keadaan berbaring dan memerlukan bantuan orang lain.

Konsep toleransi atau rukhsah dalam Islam dapat dipraktikkan bagi mereka yang tidak mampu untuk solat seperti orang kebanyakan. Sabda Rasulullah SAW:

وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ

"dan apabila aku perintahkan kepada kamu, maka lakukan lah sedaya upaya kamu"

(al-Bukhari, 1422. 9:94)

Berdasarkan hadith ini, untuk mendapat pengecualian daripada kewajipan mendirikan solat adalah tidak akan berlaku selagi mana mereka seorang Muslim yang berakal sekalipun telah bergelar warga emas yang lanjut usianya. Walaupun rukun asal dalam solat adalah perlu berdiri, rukuk, sujud dan seumpamanya, namun terdapat pengecualian bagi warga emas untuk tidak melakukannya seperti orang kebanyakan. Mereka perlu mendirikan solat sedaya upaya menurut kemampuan mereka sekalipun terpaksa solat sambil duduk di kerusi atau berbaring atau sekadar

niat di hati. Apabila Rasulullah telah ditanya mengenai solat orang ada penyakit buasir, maka Baginda menjawab:

صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ

Solat lah sambil berdiri, jika tidak mampu sambil duduk dan jika juga tidak mampu, maka solat lah sambil mengiring.

(Abu Daud, t.th: 1:250)

Rasulullah SAW bersabda lagi dalam hadith diriwayatkan oleh Aisyah ra:

رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي مُتَرَبِّعًا

Aku melihat Rasulullah SAW solat sambil bersila.

(al-Nasa'i. 1986. 3:224)

PRINSIP-PRINSIP FIQH BERKAITAN TOLERANSI ISLAM DALAM SOLAT WARGA EMAS

Terdapat dalam kaedah fiqh yang membincangkan isu toleransi dalam ibadat seperti kaedah (رفع الحرج). bermaksud menghilangkan kesulitan, termasuklah ibadat solat bagi warga emas. Setiap warga emas mempunyai kesulitan yang berbeza-beza di antara satu sama lain dalam melaksanakan ibadat solat mereka. Keadaan ini bertepatan kerana Allah SWT tidak akan sesekali menyusahkan hambanya dengan meminta melakukan perkara di luar kudrat mereka. Firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 185:

يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Allah menghendaki kamu beroleh kemudahan dan la tidak menghendaki kamu menanggung kesukaran

Kaedah رفع الحرج digunakan untuk menunjukkan warga menunaikan solat mengikut keadaan mereka bagi mengelakkan kemudaratan berlaku kepada mereka. Keadaan mereka yang dimaksudkan di sini misalnya solat atas kerusi, *iftirash* atau sambil duduk bersila atau kerana mereka mempunyai masalah pada lutut, pinggang atau sebagainya. Kaedah ini disokong pula dengan kaedah المشقة تجلب التيسير ertinya *Musyaqqah* (kesulitan) mendatangkan kemudahan. Antara kesulitan biasanya berlaku ketika 'musafir' yang menyebabkan harus men*jamak* dan mengqAsarkan solat, 'sakit' yang membolehkan seseorang itu berbuka puasa atau solat atas kerusi atau sambil duduk, 'lupa' yang tidak membatalkan puasa jika terlupa makan di siang hari, 'kejahilan' melakukan kesalahan dalam keadaan jahil dan '*Umum al-Balwa'* sesuatu yang tidak dapat dielakkan seperti percikan air najis di jalan semasa hujan.

Di sini terserlah betapa Islam amat bertoleransi bagi warga emas menunaikan ibadat termasuklah solat. Mereka dikategorikan dalam golongan menghadapi kesukaran untuk melakukan ibadat secara normal. Oleh itu harus bagi mereka untuk solat sambil duduk dan seumpamanya. Kita tidak boleh memandang serong kepada warga emas yang solat duduk di atas kerusi atau secara *iftirash* misalnya menyifatkan mereka sebagai malas. Perkara tersembunyi dalam hati mereka adalah antara mereka dengan Allah SWT. Yang paling penting warga emas itu sendiri mengetahui kepayahan dan kesukaran yang sedang dihadapi menyebabkan mereka solat tiada seperti kebiasaannya.

Walaupun begitu tidak seharusnya warga emas memudah-mudahkan untuk solat sambil duduk jika mereka berkemampuan untuk solat seperti normal. Bersesuaian dengan kaedah (الضَّرُوْرَةُ تُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا) "*Darurat dihitung sesuai dengan kadarnya*". Kaedah ini menunjukkan, walaupun keadaan darurat boleh melakukan perkara yang tegah seperti solat fardu sambil duduk yang mana perkara tersebut ditegah pada asalnya, namun diharuskan ketika dalam keadaan darurat seperti warga emas dalam keadaan uzur. Keadaannya ini menunjukkan betapa Islam amat bertoleransi kepada warga emas ketika menunaikan solat kerana kesukaran pada fizikal dan kesihatan mereka. Rasulullah SAW bersabda:

صَلِّ عَلَى الأَرْضِ إِنِ استَطَعْتَ وَإِلَّا فَأَوْمِ إِيْمَاءَ وَاجَعَلْ سُجُودَكَ أَخْفَضَ مِن رُكُوعِكَ

"Solatlah kamu (yakni sujudlah) di atas bumi sekiranya kamu mampu. Jika tidak mampu, maka tundukkanlah kepala (untuk rukuk dan sujud), dan jadilah sujud kamu lebih rendah daripada rukuk."

(al-Baihaqi, 2003. 2:434)

Di dalam kitab-kitab fiqh para ulama' terdahulu, terdapat beberapa perkara yang dianggap sebagai *masyaqqah* (kepayahan) yang membolehkan seseorang itu solat secara duduk. Antaranya: Tidak mampu untuk berdiri, mempunyai penyakit yang akan bertambah teruk sekiranya dia bersolat secara berdiri, seseorang yang berada di atas kapal, sampan, ataupun perahu, yang takut akan tenggelam sekiranya dia melakukan solat secara berdiri di atas kenderaan tersebut, seseorang yang berasa pening kepala, sakit yang boleh mengganggu khusyuk di dalam solat dan seumpamnya.

Sekalipun diharuskan ia tetap ada hadnya. Misalnya warga emas mampu untuk berdiri, rukuk dan iktidal secara normal, namun tidak mampu untuk sujud secara biasa, maka mereka harus untuk sujud sambil duduk di kerusi pada sujudnya dan bukannya terus duduk ketika berdiri, rukuk dan iktidal. Ini kerana kemudaratan yang mengharuskan ia melakukan perkara yang ditegah pada awalnya iaitu solat sambil duduk tetap ada batasnya.

Contoh solat atas kapal terbang tetapi hampir sama dengan cara solat atas kerusi bagi warga emas yang uzur

ISU-ISU TOLERANSI FIQH DALAM SOLAT WARGA EMAS

1. Silap Faham Mengenai Maksud Nas

Para ulama' bersepakat menyatakan bahawa orang yang tidak mampu untuk solat sambil berdiri disebabkan sakit, uzur termasuk warga emas dan sebab-sebab yang lain, maka diharuskan baginya untuk solat sambil duduk. Firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 238:

حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى وَقُومُواْ لِلّهِ قَانِتِينَ

Peliharalah kamu (kerjakanlah dengan tetap dan sempurna pada waktunya) segala sembahyang fardu, khasnya sembahyang Wusta (sembahyang Asar), dan berdirilah kerana Allah (dalam sembahyang kamu) dengan taat dan khusyuk.

Namun diharuskan solat sambil duduk jika tidak mampu disebabkan sakit, uzur dan seumpamanya berdasarkan kepada hadith Imran bin Husain RA, beliau berkata: Bagaimana ingin solat sedangkan aku menghadapi penyakit buasir, maka Nabi SAW menjawab:

صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ

Solat lah sambil berdiri, jika tidak mampu sambil duduk dan jika juga tidak mampu, maka solat lah sambil mengiring.

(al-Bukhari, 1422. 2:48)

Imam Ibn Qudamah: menyatakan bahawa ijma' para ulama' mengatakan harus solat sambil duduk jika tidak mampu untuk berdiri. (Ibn Qudamah. t.th. 2:106). Al-Nawawi berkata: ijma' para ulama' bahawa harus solat sambil duduk bagi mereka yang tidak mampu berdiri dan tidak mengurang pahala berbanding mereka yang solat sambil berdiri. (Al-Nawawi, t.th . 4:309). Menurut al-Syaukaniyy pula: bersandarkan kepada hadith Imran ibn Husain ini, harus bagi sesiapa yang tidak mampu solat sambil berdiri untuk duduk disebabkan keuzuran mereka. (Al-Syaukaniyy, 1997. 3:237). Ibn Taimiyyah berpandangan: Bersepakat para ulama'', apabila seseorang yang ingin menunaikan solat namun tidak mampu melaksanakan secara normal seperti berdiri, membaca, rukuk, sujud, menutup aurat, mengadap atau lain-lain, maka gugurlah kewajipan tersebut disebabkan keuzuran mereka dan melaksanakan mengikut kemampuan mereka. Oleh yang demikian seseorang yang solat fardu secara duduk sedangkan ia mampu melaksanakan sambil berdiri maka batal solat mereka. (Ibn Taimiyah, 1995. 8:438)

Namun hadith Imran bin Husain RA bersifat umum iaitu duduk, sedangkan duduk itu sendiri ada beberapa bentuk. Rasulullah SAW tidak menjelaskan bentuk duduk yang perlu dilakukan sama ada secara bersila, iftirash atau di atas kursi. Maka tidak seharusnya kita menyempitkan maksud hadith tersebut, kerana sebagai rasul yang menerima wahyu dari Allah SWT sudah tentu mengetahui setiap orang mempunyai kepayahan yang berbeza-beza di antara satu sama lain. Maka kekalkan sifat umum hadith tersebut dan tidak seharusnya kita menyempit maksudnya melainkan terdapat dalil yang mengkhususkan maknanya. Oleh yang demikian tidak seharusnya kita menyempitkan makna duduk dalam hadith ini dalam bentuk-bentuk tertentu sahaja sebaliknya perlu dilihat kepada suasana dan keadaan orang yang menghadapi kepayahan itu itu sendiri seperti warga emas.

2. Tidak Menghadapi Sendiri Situasi Tersebut.

Jika dirujuk kepada hadith-hadith, Rasulullah SAW kadangkala memberi jawapan yang berbeza-beza sedangkan soalan yang sama. Sudah tentu jawapan Rasulullah SAW mempunyai hikmat dam matlamatnya tersendiri. Cuba lihat hadith-hadith berikut:

عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الإِسْلاَمِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: « مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ، وَيَدِهِ»

Dari Abu Musa RA, dia berkata wahai Rasulullah apakah amalan dalam Islam yang paling baik?. Rasulullah SAW bersabda orang yang dapat menyelamatkan orang Islam lain daripada kejahatan lidah dan tangannya.

(al-Bukhari, 1422. 1:11)

أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الإِسْلاَمِ خَيْرٌ؟ قَالَ: «تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلاَمَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ»

Seorang lelaki bertanya kepada Rasulullah SAW: apakah amalan dalam islam yang paling baik?. Rasulullah SAW menjawab: Memberi orang makan dan memberi salam sama ada kepada orang yang kamu kenal atau tidak mengenalinya.

(al-Bukhari, 1422. 1:12)

سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «إِيمَانٌ بِاللهِ» ، قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ» قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «حَجٌّ مَبْرُورٌ»

Seseorang bertanya kepada Rasulullah SAW: apakah amalan dalam islam yang paling baik?. Rasulullah SAW menjawab: Beriman kepada Allah SWT, kemudian wahai Rasulullah?: Jihad di jalan Allah SWT, Kemudian wahai Rasulullah?: Haji Mabrur.

(Muslim, t.th. 1:88).

Jika dilihat kepada hadith-hadith sebelum ini, soalan yang diajukan adalah sama, namun Baginda SAW memberi jawapan yang berbeza-beza. Keadaan ini menunjukkan jawapan Rasulullah SAW berdasarkan situasi sahabat yang bertanya. Begitulah juga persoalan yang timbul berkaitan solat warga emas, kita perlu memberi jawapan berdAsar situasi mereka. Setiap warga emas mempunyai kesulitan yang berbeza-beza dan seharusnya kita memberi hukum secara purata sebaliknya jawapan yang diberi hendaklah menjawab permasalahan yang sedang mereka hadapi.

3. Tidak Bersikap Terbuka Atau Jumud

Tidak mengamalkan sikap terbuka atau jumud tidak akan menyelesaikan permasalahan bagi persoalan solat warga emas. Kadangkala sesetengah pihak hanya berpegang kepada satu pandangan atau kitab-kitab tertentu dan

menganggap pandangan lain adalah salah. Khususnya di Malaysia penduduknya berpegang kepada pandangan Syafi'e semata-mata dan menganggap selain Syafi'e adalah salah. Fiqh dari segi bahasa adalah faham dan matlamat fiqh adalah untuk membantu mukallaf melakukan ibadat dengan betul sepertimana yang telah ditetapkan syara'.

Oleh kerana itu perlu meraikan kepelbagaian pandangan sekiranya khilaf melibatkan isu-isu yang bersandarkan kepada dalil-dalil yang bersifat umum seperti solat sambil duduk di atas kerusi sepertimana yang dibincangkan sebelum ini. Kesulitan yang dihadapi oleh warga emas dalam melakukan solat adalah berbeza-beza. Kadangkala seseorang warga emas boleh berdiri ketika solat namun tidak boleh rukuk, ada yang boleh berdiri namun tidak boleh berdiri lama. Maka seharusnya kita terbuka menyelesaikan persoalan ini dan tidak seharusnya menghukum secara sama rata semata-mata.

4. Keperluan Modul Khas Solat untuk Warga Emas

Tidak dapat dinafikan keperluan mendesak terhadap satu model khas solat untuk warga emas. Kerana jika diperhatikan keadaan semasa, amalan solat warga emas agak berserabut dengan pelbagai cara dan kaedah. Keadaan ini berlaku mungkin disebabkan kejahilan mereka atau pengajaran yang diterima di masjid dan surau dengan pelbagai bentuk. Keadaan ini akan menyebabkan suasana yang bercelaru dan masing-masing mempertahankan bahawa apa yang dilakukan mereka adalah paling tepat. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) atau jabatan-jabatan Islam negeri perlu duduk semeja untuk mewujudkan satu modul atau kaedah yang lebih tersusun. Model ini akan membantu mereka yang uzur khususnya warga emas dapat melakukan ibadat solat secara lebih teratur dan sistematik. Modul ini secara langsung tidak akan menimbulkan kekeliruan di kalangan warga emas dalam melakukan ibadat solat mereka dan dapat mengelakkan berlakunya pertikaian yang tidak menguntungkan umat Islam.

KESIMPULAN

Allah SWT yang bersifat Maha Pengasih dan Maha Penyayang tidak akan sesekali menyusahkan terhadap hamba-hamba-Nya. Allah SWT memerintah kita melakukan ibadat setakat mana kemampuan kita dan Dia tidak akan memerintah sesuatu yang di luar dari kudrat kita. Secara fizikalnya, orang yang bergelar warga emas tidak sama dengan orang-orang muda. Kekuatan anggota warga emas tidak sehebat dulu termasuklah juga ketika mendirikan solat. Oleh kerana itu Islam meraikan kemampuan warga emas dengan memberi keringanan kepada mereka melaksanakan ibadat menurut kemampuan mereka. Kenyataan ini tidaklah bermakna kita meringan-ringankan ibadat, sebaliknya untuk memastikan mereka yang uzur khususnya warga emas dapat melakukan ibadat menurut keupayaan mereka. Walaupun begitu, sejak akhir-akhir ini banyak berlaku perdebatan dalam kalangan ilmuwan Islam khususnya di Malaysia mengenai kaedah solat bagi warga

emas. Adalah menjadi keperluan untuk pihak yang berautoriti berkaitan dengan hal ehwal orang Islam seperti JAKIM dan jabatan agama Islam negeri memikirkan untuk mewujudkan modul solat warga emas. Modul ini bukan dapat mengelakkan kekeliruan dalam kalangan umat Islam, bahkan dapat membantu melakukan warga emas melakukan ibadat solat dengan penuh ketenangan.

RUJUKAN

Abu Daud, Sulaiman ibn al-Asy'ath al-Sajistani al-Azdi. t.th: *Sunan Abu Daud*. Beirut: al-Maktabah al-Asriyyah.

al-Baihaqi, Ahmad bin al-Hussain bin Ali*. 2003. Sunan al-Baihaqi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.*

al-Bukhari, Abu 'Abdullah Muḥammad Ibn Isma'il. 1422. *Sahih al-Bukhari*. T.t: Dar Thuq al-Najah.

al-Nasa'i. 1986. *Sunan al-Nasa'i*. al-Qaherah: Maktabah al-Matbu'ah al-Islamiyyah.

Al-Nawawi, Abu Zakariyya Yahya ibn Syarf. t.th. *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Syaukaniyy, 1997. *Nail al-Author*. Al-Qaherah: Dar al-Hadith.

Ibn Hibban. 1988. *Sahih Ibn Hibban*. Beirut: Muassasah al-Risalah.

Ibn Qudamah, Abdullah t.th. *al-Mughni*. Al-Qahearah: Maktabah al-Qaherah.

Ibn Taimiyah, Ahmad bin Tamiyyah al-Harraniy 1995. *Majmu' al-Fatawa*. Al-Madinah:

Majma' al-Malik Fahad.

Muslim, Muslim bin al-Hujjaj al-Qushairiy al-Nisaburiy t.th. *Sahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabiyy.

FIQH MUALAF WARGA EMAS: ANALISIS BEBERAPA HUKUM BERKAITAN BERSUCI DAN SOLAT MENURUT MAZHAB SYAFI'E

Syed Salim bin Syed Shamsuddin[a], Muhammad Farid Wajdi bin Ab. Rahim[a] dan Mohammad Aizuddin bin Abdul Aziz[b]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[b]Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia
[*]Penulis untuk dihubungi. Emel: syedsalim@usim.edu.my

ABSTRAK

Islam sebagai agama yang syumul dan prihatin, sedari awal telah memberi jaminan bahawa setiap orang yang memeluk agama Islam dianggap sebagai bersaudara dan perlu dibantu dan nasib mereka perlu dibela sehinggalah mereka boleh berdikari. Adalah menjadi tanggungjawab orang Islam untuk memberi sokongan dan kekuatan kepada saudara baru (mualaf) terutama dalam bentuk bantuan kebajikan, moral, kewangan dan pendidikan. Perkara ini hendaklah bermula dari seawal proses pengislamannya sehinggalah kepada pengurusan kematiannya. Pendidikan Islam berkaitan hukum-hakam fiqh merupakan medium utama bagi saudara baru untuk meningkatkan pengetahuan agama Islam khususnya dalam urusan ibadat. Perlaksanaan ibadat perlu disempurnakan mengikut aturan yang betul dan tepat selari dengan huraian para fuqaha' di dalam kitab-kitab mereka. Di sana terdapat beberapa isu fiqh yang sering timbul terutama yang berhubung kait dengan hukum bersuci dan solat seperti hukum berkhatan dan melafazkan rukun-rukun solat di dalam bahasa Arab. Perkara ini agak sukar terutama bagi mualaf warga emas, oleh itu perlu diberikan penjelasan yang sewajarnya agar mereka tidak merasa tertekan setelah memeluk Islam. Kertas kerja ini cuba melihat permasalahan ini dengan memfokuskan perbincangan kepada analisis beberapa hukum fiqh yang berkaitan dengan bersuci dan solat menurut mazhab Syafi'e. Penulisan ini bersifat kualitatif deskriptif melibatkan kajian kepustakaan melalui analisis dokumen terhadap teks-teks turath fiqh Syafi'e secara khusus serta beberapa karangan para ulama' kontemporari yang berkaitan. Penulisan ini mendapati bahawa syariat Islam amat meraikan golongan mualaf khasnya warga emas dengan memberikan beberapa kelonggaran dan keringanan kepada mereka dalam melaksanakan segala amal ibadat yang diperintahkan. Mazhab Syafi'e merupakan antara mazhab yang banyak melakukan *ihtiyat* (berhati-hati) dalam pembentukan dan pengeluaran hukum. Namun begitu, para fuqaha' syafi'iyyah tidak membiarkan sesuatu masalah yang berlaku dalam urusan fiqh tanpa ada jalan keluar dan kaedah penyelesaian mengikut usul-usul dan

kaedah-kaedah mazhab. Beberapa isu yang ditonjolkan di sini berkenaan bersuci dan solat yang melibatkan mualaf warga emas diharap dapat menghasilkan kefahaman yang tepat serta tidak membebankan mereka dalam melaksanakan ibadat-ibadat wajib dan sunat.

Kata kunci: ***w****arga emas, mualaf, fiqh* ***i****badat.*

PENDAHULUAN

Agama Islam merupakan undang-undang Allah SWT yang didatangkan kepada para rasul-Nya untuk disampaikan kepada umat, sama ada yang bersangkut paut denga akidah, ibadat, muamalat dan sebagainya (Abdul Aziz, 1994). Setelah seseorang itu melafazkan dua kalimah syahadah yang menjadi tunjang utama bagi seseorang individu Muslim, dia perlu melaksanakan segala perkara yang bersangkut paut dengan agama, terutama perkara-perkara yang dihukumkan sebagai fardu ain. Tuntutan fardu ain terkandung dalam tiga asas utama agama Islam iaitu akidah, fiqh dan tasawuf. Iman bakal terhasil apabila seseorang mukallaf membenarkan (mempercayai dengan hatinya serta mengaku dengan putus dan yakin bahawa benar) segala perkara yang dibawa datang oleh Rasulullah SAW yang berkaitan agama yang dimaklumi secara *dharurah* (telah maklum oleh umum dan tidak perlu kepada berfikir dan dibahaskan), berdasarkan dalil-dalil yang putus dan yakin (Abdul Aziz, 1994; Al-Khin & Misto, t.th.).

Dari sudut akidah, seseorang Muslim itu mesti mempelajari ilmu akidah yang berkaitan dengan ketuhanan, keNabian dan perkara-perkara ghaib menurut pendekatan ulama' Ahli Sunah Wal Jamaah, yang biasa dikenali dengan pengajian sifat 20. Manakala, bagi hukum-hakam fiqh, perkara yang paling utama ialah ilmu yang bersangkut paut dengan bersuci dan solat, kerana amalan solatlah yang mula-mula akan ditanya di akhirat kelak. Rentetan itu setiap kitab fiqh akan dimulakan dengan membahaskan tentang *taharah* atau bersuci. Bagi mencapai kesempurnaan agama Islam seseorang Muslim perlu mempelajari tasauf untuk merealisasikan ihsan. Dia perlu membersihkan rohaninya (*tazkiyyat al-nafs*) dengan mempelajari tentang akhlak-akhlak mazmumah dan mahmudah untuk proses *al-takahlli* dan *al-tahalli*, iaitu membuang sifat-sifat buruk dan menggantikannya dengan sifat-sifat yang terpuji.

Namun begitu, apabila seseorang itu memeluk agama Islam dalam usia yang lanjut akan timbul beberapa persoalan yang berkaitan dengan urusan ibadatnya. Dalam isu solat contohnya, akan timbul kekangan bagi seseorang mualaf warga emas untuk bersuci memandangkan ia belum berkhatan serta sukar untuk melafazkan rukun-rukun *qauli* seperti membaca surah al-Fatihah dan tasyahhud akhir dalam bahasa Arab. Oleh itu, kertas kerja ini akan melihat persoalan ini dengan membuat analisis awal terhadap beberapa perbahasan fuqaha' terpilih yang dimuatkan dalam kitab-kitab mereka. Penulisan ini bersifat kualitatif deskriptif melalui analisis dokumen

terhadap teks-teks turath fiqh Syafi'e secara khusus serta beberapa karangan para ulama' kontemporari yang berkaitan. Fokus analisis dilakukan kepada perbahasan fuqaha' menurut mazhab Syafi'e. Ini bagi menyesuaikan dengan realiti masyarakat Islam di Malaysia yang bermazhab Syafi'e. Mazhab Syafi'e telah menjadi budaya dalam masyarakat Melayu Islam Malaysia dan begitu signifikan dalam penetapan hukum dan mencorakkan amalan seharian seseorang Muslim di negara ini dalam setiap aspek kehidupan yang berhubung kait dengan fiqh. Pengaruh dan kedudukan mazhab Syafi'e ini telah diperkukuhkan melalui aktiviti-aktiviti pembelajaran, pengajaran, penyebaran hasil karya dan pemikiran, malah ia telah diinstitusikan dalam bentuk rasmi melalui prosedur pengeluaran fatwa di peringkat negeri dan kebangsaan dan enakmen pentadbiran agama negeri-negeri yang mengguna pakai mazhab Syafi'e secara meluas.

PENGERTIAN MUALAF DAN WARGA EMAS

Menurut Kamus Dewan (2015) perkataan mualaf dan saudara baru merupakan panggilan yang ditujukan kepada orang yang baru memeluk agama Islam. Perkataan mualaf berasal dari bahasa Arab "*allafa*" bererti menghimpunkan sesuatu dengan sesuatu atau menyatukan sesuatu dengan sesuatu (Ibnu Manzur, 1990). Manakala "*muallafah qulubuhum*" pula bermaksud orang yang diambil atau ditarik hati mereka dengan ihsan dan kasih sayang (Al-Fayumi, 1987) atau orang yang dipujuk hatinya atau yang baru masuk Islam yang imannya lemah (M. Abdul Mujieb et.al, 1997).

Dalam perbincangan fiqh, perkataan mualaf selalu dikaitkan dengan perbahasan berkaitan zakat, iaitu salah satu daripada lapan asnaf zakat yang layak menerima zakat sebagaimana disebutkan dalam surah al-Taubah 9: 60. Di sini, mualaf diertikan sebagai satu kelompok daripada orang kafir di awal Islam yang dipujuk atau dijinakkan hatinya melalui pemberian sebahagian harta daripada zakat dengan harapan mendapat kebaikan kepada orang Islam atau menolak kejahatan yang mungkin timbul dari mereka. Mualaf juga merujuk kepada golongan yang telah memeluk Islam tetapi niat mereka terhadap Islam masih lemah dan hati mereka perlu dijinakkan (Al-Zuhaily, 2004). Dalam mazhab Syafi'e, terdapat empat golongan mualaf, khususnya dalam pembahagian zakat, yang kesemuanya terdiri daripada orang Islam iaitu; orang yang baru memeluk Islam dan imannya masih lemah, orang Islam berpengaruh dalam kaumnya yang diharapkan dapat menarik kaumnya memeluk Islam, orang Islam yang kuat imannya tetapi dengan pemberian zakat kepadanya diharapkan kaum Muslimin dapat terhindar dari kejahatan orang kafir dan orang Islam yang dapat menolak kejahatan orang anti zakat ke atas kaum Muslimin (Al-'Aitah, t.th.).

Takrif mualaf mengikut negeri-negeri di Malaysia pula dapat dilihat hampir sama bagi setiap negeri iaitu mereka yang dijinakkan hatinya atau yang diharapkan kecenderungan hatinya untuk menerima Islam atau yang memeluk Islam tetapi belum kukuh Islamnya. Perbezaan yang ketara ialah tempoh masa yang ditetapkan

untuk panggilan mualaf. Negeri yang mempunyai had masa ialah Selangor lima tahun, Pahang dan Terengganu tujuh tahun dan Sabah boleh jadi lima ke tujuh tahun (Azammuddin Zainuddin et. al., 2017).

Dalam konteks Malaysia mutakhir ini, golongan mualaf lebih dikenali dengan gelaran saudara baru atau saudara Muslim. Mereka adalah sekumpulan individu yang menganut agama Islam setelah meninggalkan agama asal mereka. Istilah ini juga dipakai di negara-negara Arab iaitu dikenali sebagai "*al-muslim al-jadid*" (orang Islam baharu) (Al-Munjid, 2009). Menurut Jasni Sulong (2014) mereka dianggap sebagai "saudara baru" dalam konteks kemunculannya dalam masyarakat Islam di mana setiap umat Islam itu adalah bersaudara. Hubungan baru sebagai "saudara seakidah" ini mewujudkan hubungan pertalian antara seorang individu Muslim dengan individu Muslim yang lain, di mana masing-masing menjadi pelindung (*wali*) dan mengambil berat antara satu sama lain.

Warga emas pula bermaksud orang yang sudah tua (Kamus Dewan, 2015). Warga emas ditakrifkan menerusi had umur tertentu berdasarkan kepada budaya masyarakat setempat. Walau bagaimanapun, Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu (PBB) mendefinisikan warga emas sebagai individu yang berusia 60 tahun ke atas, mengikut ketetapan Persidangan Antarabangsa Mengenai Warga Tua (World Assembly on Ageing) di Vienna pada tahun 1982. Had umur ini digunakan sebagai rujukan had umur warga emas dalam polisi dan dAsar untuk kesejahteraan warga emas di Malaysia (Kementerian Kesihatan Malaysia, 2019). Pakar gerontologi (ilmu tentang orang yang telah lanjut usia) pula mentakrifkan warga emas kepada dua kumpulan. Kumpulan pertama terdiri daripada mereka berumur 65 hingga 74 tahun iaitu pada peringkat umur tua awal manakala kategori yang kedua ialah peringkat umur tua akhir iaitu mereka yang berusia 75 tahun ke atas (Shalini Sanmargaraja & Seow Ta Wee, 2013).

Islam telah menyebut banyak tentang warga emas sama ada di dalam Al-Quran, hadith mahupun karangan-karangan ulama'. Terdapat beberapa istilah khusus merujuk kepada warga emas seperti yang disebutkan oleh Al-Quran dan hadith dan yang dinyatakan oleh para fuqaha'. Menurut Hilali (2011) terdapat enam istilah seperti berikut:

1. *Al-Musinn* (الْمُسِنُّ) iaitu orang yang umurnya panjang atau lanjut usia.
2. *Al-Kahl* (الكَهْلُ) iaitu orang yang umurnya melampaui 30 hingga 50 tahun.
3. *Al-Syaikh* (الشَّيْخُ) iaitu orang yang sampai kepada umur tua, melebihi umur *al-kahl* tetapi tidak sampai ke tahap *al-harim*.
4. *Al-'Ajuz* (العَجُوْزُ) iaitu orang yang sampai kepada umur *al-harim*.
5. *Al-Harim* (الهَرَمُ) iaitu orang yang sampai kepada penghujung umur tua dan menjadi lemah.
6. *Al-Mu'ammar wa Man Balagha Arzal al-'Umr* (الْمُعَمَّرُ ومَنْ بَلَغَ أَرْذَلَ الْعُمْرِ) iaitu orang yang dipanjangkan umurnya oleh Allah SWT, berbanding orang-orang yang sebaya dengannya, sampai kepada umur penghujung tua dan

lemah tubuh badan. Pendapat yang ditarjihkan oleh para ahli ilmu bahawa *al-mu'ammar* ialah mereka yang sampai kepada umur 60 tahun, manakala *arzal al-'umr* ialah ketika sampai 75 tahun.

PANDANGAN ISLAM TERHADAP MUALAF WARGA EMAS

Golongan mualaf perlu dibimbing dalam setiap perkara berhubung dengan Islam. Pendidikan Islam sudah memiliki kurikulum yang lengkap untuk disampaikan kepada mualaf sama ada dari segi akidah, fiqh atau pembentukan rohani dan akhlak. Ini jelas apabila karangan-karangan para ulama' silam telah banyak membahaskan hukum-hakam yang melibatkan permasalahan mualaf. Pembangunan dakwah melalui pembangunan pendidikan amat perlu untuk memastikan golongan mualaf dapat menjalankan ibadat dengan sempurna.

Pada masa kini, di negeri Selangor contohnya terdapat banyak program pembangunan pendidikan terhadap golongan mualaf yang disusun oleh Bahagian Pembangunan Insan, Majlis Agama Islam Selangor (MAIS). Program ini berada di bawah penyeliaan gabungan dua unit iaitu Unit Pengurusan Mualaf dan Unit Pembangunan Mualaf. Program-program tersebut dirangka dalam bentuk siri kursus, kelas pengajian dan program. Antara program yang dilaksanakan ialah kelas-kelas fardhu ain, bantuan berkhatan dan bantuan pengurusan jenazah (Razaleigh Muhamat, 2015).

Tidak dapat dinafikan bahawa golongan mualaf warga emas perlu melakukan segala tuntutan-tuntutan agama, terutamanya ibadat solat, sejurus selepas mereka melafazkan dua kalimah syahadah. Islam sebagai agama yang komprehensif dan fleksibel amat meraikan keadaan serta situasi umatnya. Islam menggariskan prinsip-prinsip memudahkan urusan-urusan ibadat (*rukhsah*) ketika berlaku kepayahan dan kesukaran untuk melakukannya atau meninggalkan kewajipan ketika berlaku keuzuran seperti jahil, terlupa, dipaksa, sakit, lanjut usia, musafir dan peperangan (Muhammad Salih, 2002). Prinsip-prinsip ini diambil dari banyak ayat Al-Quran dan hadith yang menyatakan bahawa syariat Islam itu mudah dan pembinaan hukumnya juga diasaskan di atas kemudahan dan senang dilaksanakan, antaranya firman Allah SWT di dalam surah al-Hajj 22: 78:

﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾

"Dan Ia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara agama".

dan hadith Rasulullah SAW riwayat al-Tirmizi yang berbunyi:

(إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين)

"Sesungguhnya diutuskan kamu (untuk) memudahkan dan bukan diutuskan kamu (untuk) menyusahkan".

Menurut istilah fiqh, *rukhsah* diertikan sebagai hukum keringanan atau kemudahan atau kelonggaran yang disyariatkan oleh Allah SWT bagi orang mukallaf dalam kondisi-kondisi tertentu, atau membolehkan yang dilarang kerana adanya dalil, sekalipun dalil larangan itu tetap berlaku (M. Abdul Mujieb et. al, 1997). Namun perlu diingat bahawa kemudahan-kemudahan yang diperuntukkan adalah terikat dengan rukun-rukun dan syarat-syarat yang telah ditentukan oleh syara', tidak sampai menjadi memudah-mudahkan dan bermain-main dalam urusan agama. Bertitik tolak dari konsep ini, fuqaha' telah menggariskan beberapa kaedah fiqh yang perlu diambil kira ketika memberikan hukum dalam situasi sukar dan terdesak, antaranya adalah seperti berikut (Al-Lahji, 2017; Muhammad Salih, 2002):

1. *Al-Masyaqqah tajlib al-taisir* (Kesukaran menjadi sebab kepada kemudahan dan keringanan).
2. *Iza dhaqa al-amr ittasa'a*. (Sesuatu perkara apabila tersepit ia jadi luas).
3. *Al-Amr iza ittasa'a dhaqa*. (Sesuatu perkara apabila jadi luas maka ia akan sempit).
4. *Al-Dharar yuzal*. (Kemudaratan hendaklah dihilangkan).
5. *Al-Dharurat tubih al-mahzhurat*. (Darurat mengharuskan yang dilarang).
6. *Al-Dharurat tuqaddar bi qadariha*. (Sesuatu yang diharuskan kerana darurat dihadkan menurut kadar darurat sahaja).
7. *Al-Dharar la yuzal bi al-dharar*. (Kemudaratan tidak boleh dihilangkan dengan kemudaratan juga).
8. *Iza ta'aradha mafsadatani ru'iya a'zhamuhuma dhararan bi irtikab akhaffihima*. (Apabila bertembung dua kemudaratan hendaklah diberi perhatian kepada mudarat yang terbesar di antara keduanya dengan memilih kemudaratan yang paling ringan)
9. *Al-hajat tunazzalu manzilat al-dharurat 'ammah kanat au khassah*. (Hajat menepati seperti darurat juga, sama ada umum ataupun khusus hajat itu).
10. *Al-Maisur la yasqut bi al-ma'sur*. (Perkara yang mudah dilakukan tidak gugur dengan sebab adanya kesukaran).
11. *Ma la yudrak kulluh la yutrak kulluh*. (Perkara yang tidak dapat dikerjakan semuanya tidak digugurkan kewajipan mengerjakan semuanya).
12. *Ma la yudrak kulluh la yutrak ba'dhuhu*. (Perkara yang tidak mampu dikerjakan semuanya tidak bermakna harus meninggalkan sebahagiannya).

PENGERTIAN HUKUM BERSUCI DAN SOLAT MENURUT MAZHAB SYAFI'E

Bersuci atau *taharah* pada pengertian bahasa ialah kebersihan dan kesucian daripada sebarang kotoran yang zahir seperti najis dan daripada kotoran yang batin seperti hasad dengki. Manakala menurut pengertian istilah *taharah* bermaksud melakukan perkara yang mengharuskan solat atau perkara yang mengambil hukum solat seperti tawaf (Al-Khin et. al., 2000). Imam al-Nawawi mentakrifkan *taharah* sebagai perbuatan mengangkat hadas atau menghilangkan najis atau sebarang perbuatan yang menyamai makna bagi kedua-duanya atau yang menyerupai kedua-duanya (Al-Syatiri, 2007).

Taharah merupakan syarat utama bagi sahnya ibadat solat. Allah SWT telah mensyaratkan kesucian daripada sebarang najis pada tubuh badan, tempat dan juga pakaian seseorang bagi membolehkannya melaksanakan ibadat solat. Ulama' mazhab Syafi'e telah sepakat bahawa sesiapa yang sengaja mengerjakan solat tanpa menyucikan dirinya daripada najis yang tidak dimaafkan maka ibadat solatnya itu tidak sah dan wajib diulangi semula (Al-Bajuri, 2016).

Konteks bersuci yang dibahaskan di dalam kitab-kitab fiqh kebiasaannya adalah berkisar pada bab wuduk, mandi wajib, tayamum dan cara menghilangkan najis. Ini kerana keempat-empat perkara tersebut adalah *maqasid* bagi perbahasan *taharah* serta syarat utama bagi sahnya ibadat solat (Al-Syatiri, 2007). Oleh sebab itu, para fuqaha' memulakan kitab-kitab mereka dengan mendahulukan perbahasan *taharah* sebelum membicarakan tentang hukum-hakam solat dan lainnya.

Pengertian solat pada istilah fiqh adalah bermaksud sejumlah ucapan dan perbuatan yang dimulai dengan takbir, disertai dengan niat, diakhiri dengan salam dengan syarat-syarat yang tertentu (Al-'Aitah, t.th.). Para fuqaha' mazhab berselisih pendapat tentang bilangan syarat sah solat termasuk mazhab Syafi'e. Syeikh Muhammad al-Syatiri (2007) melalui kitabnya *Syarh al-Yaqut al-Nafis* telah membilang syarat sah solat sebanyak lima belas syarat seperti yang berikut: Islam, mumayyiz, masuk waktu, mengetahui tentang kefarduan solat, tidak mengiktikad sesuatu rukun wajib bagi solat sebagai perkara sunat, suci daripada hadas kecil dan besar, suci daripada najis pada pakaian, badan dan tempat solat, menutup aurat, menghadap kiblat kecuali bagi solat sunat ketika musafir yang harus dan solat kerana ketakutan (*syiddah al-khauf*), tidak bercakap-cakap, tidak melakukan perbuatan yang banyak, tidak makan dan minum, tidak syak pada niat solat, tidak meniatkan untuk berhenti solat atau *taraddud* (berbolak-balik) untuk menghentikan solat dan tidak men*ta'liq*kan solat (menggantungkan niat dengan sesuatu perkara untuk berhenti solat).

Solat mempunya 13 rukun yang terdiri daripada lima rukun *qauli* yang memerlukan ucapan suara dan lapan rukun *fi'li* yang berdasarkan perbuatan. Rukun-rukun tersebut ialah niat, takbiratul ihram, berdiri tegak, membaca surah al-Fatihah, rukuk berserta tamakninah, iktidal berserta tamakninah, sujud berserta tamakninah, duduk di antara dua sujud berserta tamakninah, membaca tasyahhud akhir, duduk ketika membaca tasyahhud akhir, berselawat ke atas Nabi SAW selepas tasyahhud akhir, memberi salam pertama dan tertib (Al-'Aitah, t.th.). Sebagaimana ulama' mazhab Syafi'e berselisih pendapat pada bilangan syarat sah solat, mereka turut berbeza pendapat untuk membilang rukun solat berdasarkan pemerincian dan perspektif yang berbeza-beza. Perselisihan yang berlaku pada menetapkan jumlah rukun solat adalah seperti berikut (Al-Bajuri, 2016; Al-Syatiri, 2007):

1. 18 rukun iaitu dengan menjadikan tamakninah ketika rukuk, iktidal, sujud dan duduk di antara dua sujud masing-masing sebagai rukun yang asing kemudian ditambah dengan niat keluar daripada solat.
2. 17 rukun iaitu dengan tidak mengira niat keluar daripada solat sebagai rukun.

3. 14 rukun iaitu disekalikan tamakninah di empat keadaan tadi sebagai satu rukun lain.
4. 15 rukun iaitu dengan menambah menyertakan (*muqaranah*) niat ketika takbiratul ihram sebagai rukun.
5. 19 rukun iaitu dengan menjadikan khusyuk sebagai rukun.
6. 20 rukun iaitu dengan memasukkan orang yang bersolat itu sebagai rukun.
7. 13 rukun iaitu dengan menjadikan tamakninah sebagai *tabi'* (mengikut) rukun. Inilah pendapat yang muktamad di dalam mazhab Syafi'e seperti yang disebut dalam kitab *Minhaj al-Talibin* oleh Imam al-Nawawi dan *al-Muharrar* oleh Imam al-Rafi'i.

Perkara utama untuk ditekankan di sini ialah ibadat solat memerlukan syarat-syarat dan rukun-rukun yang tertentu bagi memastikan solat yang didirikan adalah sah. Mengikut ilmu usul fiqh, syarat dan rukun ialah perkara yang mesti ada, tanpa kedua-duanya sesuatu amalan itu tidak dikira dan tertolak (Al-Zuhaily, 1998).

PERBINCANGAN DAN ANALISIS BEBERAPA HUKUM BERSUCI DAN SOLAT MUALAF WARGA EMAS MENURUT MAZHAB SYAFI'E

Islam telah mensyariatkan beberapa kewajipan ibadat yang wajib dikerjakan ke atas setiap penganutnya bagi menyempurnakan ketaatan seorang hamba kepada Tuhannya. Ini kerana sesuatu ketaatan itu bukan sekadar terhenti pada pengakuan terhadap ketuhanan kepada Allah SWT sahaja, namun ketaatan itu mestilah diiringi dengan mengikut dan melakukan segala suruhan dan meninggalkan segala larangan yang ditetapkan oleh agama Islam (Syed Muhammad Naquib, 2013).

Begitu jugalah halnya apabila seseorang mualaf memeluk agama Islam, ia akan diwajibkan bagi melakukan beberapa ibadat yang diperintahkan oleh Allah SWT. Kewajipan ini langsung terus dipertanggungjawabkan ke atasnya sejurus selepas dia memeluk agama Islam. Ini kerana keislamannya telah menghilangkan halangan (*mani'*) iaitu kekufurannya yang selama ini telah menghalang dirinya daripada mengerjakan segala kewajipan agama Islam. Perbahasan ini disebut di dalam kitab fiqh sebagai "*zawal al-mani'*" (Ba 'Alawi, 2013).

Antara kewajipan terawal yang mesti dilakukan oleh seorang mualaf selepas memeluk agama Islam ialah mempelajari ilmu fardu ain khususnya ilmu berkenaan ibadat solat. Ini kerana apabila seorang mualaf memeluk agama Islam, dia wajib mengerjakan ibadat solat. *Mani'*nya hilang apabila dia masuk Islam dan jika masih berbaki waktu solat sekurang-kurangnya sekadar takbiratul ihram tetapi dia tidak melakukan solat tersebut dia perlu menggantikan (*qadha*) solat tersebut, dengan syarat kekal Islamnya sekadar sekira-kira masa tersebut cukup untuk bersuci dan mendirikan solat. Jika ruang masa masih lagi luas maka wajiblah mualaf tersebut mempelajari tatacara mengerjakan ibadat solat. Ini sebagaimana yang dijelaskan oleh Imam Ibn Hajar al-Haitami di dalam kitabnya Tuhfah al-Muhtaj (Ba 'Alawi, 2013):

"ووقته من الإسلام فيمن طرأ عليه"

"Dan bermula waktunya (mempelajari perkara-perkara wajib) adalah daripada keislaman bagi sesiapa yang baru datang ke atas agama Islam (memeluk Islam)".

Namun sekiranya seseorang mualaf tidak mempunyai ruang masa yang mencukupi untuk mempelajari ibadat solat, maka wajib juga ke atasnya mengerjakan solat sekadar yang mampu serta wajib ke atasnya mengulangi (*qadha*) solat tersebut setelah dia selesai mempelajari ilmu berkenaan solat. Syeikh Sulaiman al-Bujairimi (2018) ada memetik pendapat Syeikh al-Ramli serta dimuatkan di dalam kitab beliau *Hasyiah al-Bujairimi* yang menyebutkan :

"عبارة م ر: فإن ضاق الوقت صلى لحرمته وأعاد كل صلاة ترك التعلم لها مع إمكانه وإمكانه معتبر من الإسلام"

"Ibarat ungkapan Syeikh Ramli: Maka jika sempit oleh waktu (bagi mempelajari) maka hendaklah ia mengerjakan solat bagi menghormati waktu dan hendaklah dia mengulangi setiap solat yang telah dikerjakan tanpa mempelajarinya padahal dia berkemungkinan untuk mempelajarinya. Dan bermula kemungkinan bagi mempelajari solat adalah diiktibarkan daripada keislaman dirinya".

Bagi seorang warga emas yang baru memeluk agama Islam, maka sudah pastilah ia akan mempunyai sedikit kesulitan dalam mempelajari ilmu fardu ain khasnya berkaitan dengan ibadat solat. Dalam perbincangan ini, penulis melihat berlaku kepayahan kepada seseorang mualaf yang sudah mencapai umur lanjut untuk melakukan sesetengah syarat bersuci dan menuturkan rukun-rukun *qauli* di dalam bahasa Arab.

1. Hukum Bacaan Wajib di dalam Solat bagi Orang yang Tidak Berkemampuan.
Mengikut pendapat yang muktamad, para ulama' mazhab Syafi'e telah menentukan rukun solat berjumlah 13 rukun yang merangkumi ucapan dan perbuatan. Rukun bacaan (*qauli*) yang terdapat dalam ibadat solat adalah sebanyak lima rukun sahaja iaitu takbiratul ihram, membaca surah al-Fatihah, membaca tasyahhud akhir, membaca selawat ke atas Nabi SAW selepas tasyahhud akhir dan memberi salam yang pertama (Al-Bajuri, 2016).

Pertama: takbiratul ihram. Takbiratul ihram adalah satu ucapan yang menyebabkan segala perkara yang halal dilakukan sebelum daripada solat menjadi haram setelah mana seseorang itu telah mengucapkan lafaz tersebut dan memasuki ibadat solat. Lafaz bagi takbiratul ihram ialah (الله أكبر) di dalam bahasa Arab yang bermaksud "Allah Maha Besar" (Al-Bajuri, 2016). Ulama' mazhab Syafi'e telah menetapkan bahawa bagi seorang Muslim yang berkemampuan menuturkan lafaz takbiratul ihram dengan baik maka wajiblah dia mengucapkan dengan lafaz (الله أكبر) tanpa diterjemahkan ke dalam bahasa yang lain (Al-Nawawi, 2002).

Namun jika seseorang itu tidak mampu menuturkan lafaz tersebut dengan baik, ulama' telah mewajibkan ke atasnya untuk belajar bagi membolehkannya mengucap takbiratul ihram ataupun diwajibkan ke atasnya mengucapkan takbiratul ihram sambil melihat pada tulisan lafaz tersebut (Al-Hisni, 2015). Manakala jika seseorang itu masih tidak mampu untuk mengucapkan takbiratul ihram dengan baik setelah dia belajar ataupun dia tidak mempunyai masa yang mencukupi untuk belajar maka ulama' telah membolehkan baginya untuk menterjemahkan lafaz takbiratul ihram tersebut ke dalam bahasa yang mampu untuk dia menuturkannya dengan baik dan mengucapkan terjemahan lafaz tersebut ketika mengerjakan solat (Al-Nawawi, 2002).

Kedua: membaca surah al-Fatihah. Mazhab Syafi'e telah mewajibkan bacaan surah al-Fatihah secara sempurna di dalam setiap rakaat sama ada seseorang itu bersolat sendirian, menjadi imam ataupun makmum melainkan bagi makmum yang *masbuq* dengan syarat-syarat tertentu (Al-Malibari, 2004). Kewajipan ini adalah bagi mereka yang memiliki kemampuan untuk menghafal dan membaca surah al-Fatihah dalam keadaan biasa ketika mendirikan solat (Al-Bajuri, 2016). Adapun bagi golongan yang tidak berkemampuan untuk menghafal dan membacanya dengan baik seperti mualaf khasnya yang sudah lanjut usia, terdapat beberapa pendapat fuqaha' mazhab Syafi'e yang mewajibkan mereka untuk belajar terlebih dahulu atau membacanya dengan melihat kepada mushaf atau mengikut bacaan daripada orang lain ketika mendirikan solat (Ba ‘Alawi, 2013).

Jika mereka masih lagi tidak mampu untuk menuturkan bacaan al-Fatihah, maka diperbolehkan kepada mereka untuk membaca mana-mana ayat Al-Quran sebanyak tujuh ayat, yang tidak kurang hurufnya daripada huruf al-Fatihah, yang diingati dan dibaca dengan baik sebagai ganti bagi surah al-Fatihah seperti yang dinyatakan oleh Imam al-Nawawi di dalam kitab *Minhaj al-Talibin*. Manakala jika mereka masih lagi tidak berkemampuan, ulama' membenarkan mereka membaca sebarang zikir yang terdiri daripada tujuh jenis zikir atau doa yang berkaitan dengan akhirat atau daripada kedua-duanya, yang tidak kurang hurufnya daripada huruf al-Fatihah, sebagai ganti bagi tujuh ayat surah al-Fatihah (Al-Dimyati, 1991; Al-Bajuri, 2016). Namun sekiranya masih lagi tidak mampu, mereka haruslah berdiri sekadar tempoh bacaan surah al-Fatihah (Al-Nawawi, 2017).

Berkenaan rukun membaca tasyahhud akhir, selawat ke atas Nabi Muhammad SAW dan memberi salam pertama, Imam al-Nawawi (2002) menerusi kitabnya *Raudhah al-Talibin* telah jelas mengatakan bahawa bacaan bagi ketiga-tiga rukun tersebut mestilah di dalam bahasa Arab. Namun begitu, beliau turut memberikan kelonggaran bagi mereka yang tidak mampu untuk menuturkan lafaz rukun-rukun tersebut di dalam bahasa Arab dengan membaca terjemahan bagi bacaan tasyahhud akhir, selawat dan juga salam.

2. Hukum Berkhatan bagi Mualaf Warga Emas.

Berkhatan atau khitan bagi lelaki ialah memotong selaput kulit yang menutupi kepala zakar (*hasyafah*) yang dinamakan “*qulfah*” (kulup), manakala bagi perempuan

dengan memotong sedikit daging di atas faraj (*isymam*) atau cukup sekadar berdarah bagi memenuhi syarat berkhatan (Al-Khin et. al., 2000). Syeikh Ali Jum'ah (2017) mengatakan bahawa para ulama' mazhab telah bersepakat bahawasanya amalan berkhatan adalah perkara yang disyariatkan di dalam agama Islam sama ada bagi orang lelaki atau perempuan Islam, namun mereka tidak bersepakat tentang hukum berkhatan sama ada ianya adalah wajib ataupun sunat.

Hukum berkhatan ke atas orang lelaki dan perempuan adalah wajib mengikut qaul muktamad di sisi mazhab Syafi'e dan juga di sisi kebanyakan ulama' salaf. Ada juga pandangan yang daif mengatakan berkhatan adalah sunat bagi lelaki dan perempuan dan ada juga pendapat mengatakan wajib bagi lelaki sunat bagi perempuan (Al-Nawawi, 2002; Al-Syarbini, 1997). Pendapat yang mengatakan wajib adalah pendapat yang sahih lagi masyhur di sisi Imam al-Syafi'e seperti mana yang dinyatakan oleh Imam al-Nawawi (1995) di dalam kitab *Majmu'.* Di dalam kitab yang sama, beliau turut menyatakan bahawa pendapat yang mengatakan tidak wajib berkhatan bagi lelaki dan perempuan dan pendapat yang mengatakan wajib bagi lelaki tetapi sunat bagi perempuan adalah pendapat yang *syaz* (ganjil).

Seperti yang disebutkan di dalam kitab *Mughni al-Muhtaj* (Al-Syarbini, 1997), antara dalil yang diketengahkan oleh ulama' mazhab Syafi'e yang menegaskan terhadap hukum wajib berkhatan adalah berdasarkan firman Allah SWT di dalam surah al-Nahl 16: 123 yang memerintahkan supaya mengikut *millah* Nabi Ibrahim *'alaihissalam.* Allah SWT berfirman:

﴿ ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين ﴾

"Kemudian Kami wahyukan kepadamu (wahai Muhammad SAW): Hendaklah engkau menurut agama Nabi Ibrahim yang berdiri teguh di atas jalan yang benar dan tiadalah ia dari orang-orang musyrik".

Menerusi pernyataan firman Allah SWT di atas, jelaslah bahawa Allah SWT menyuruh Nabi Muhammad SAW serta umatnya untuk mengikut ajaran Nabi Ibrahim *'alaihissalam.* Antara amalan yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim *'alaihissalam* ialah berkhatan seperti yang dinyatakan di dalam hadith Sahih Bukhari dan Sahih Muslim yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah R.A. iaitu:

(اختتن إبراهيم النبي – عليه السلام – وهو ابن ثمانين سنة)

"Telah berkhatan oleh Nabi Ibrahim 'alaihissalam pada hal usianya adalah 80 tahun".

Oleh itu, para ulama' mazhab Syafi'e menyatakan hukum wajib bagi umat Islam untuk berkhatan kerana mengikut apa yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim *'alaihissalam.* Ulama' turut memberi hujah bahawa pembedahan untuk berkhatan adalah mesti dengan mendedahkan aurat sedangkan menutup aurat adalah wajib hukumnya bagi setiap orang. Jikalau hukum berkhatan hanya sekadar sunat maka bagaimana diperbolehkan baginya membuka aurat melainkan hukum khatan adalah wajib juga.

Selain itu, dalil mewajibkan berkhatan adalah melalui sabda Nabi SAW kepada seorang yang masuk Islam yang berbunyi:

(ألق عنك شعر الكفر واختتن)

"*Buanglah rambut-rambut kamu yang ada ketika kamu kufur dan berkhatanlah*".

(Hadith riwayat Abu Daud.)

Seterusnya mereka turut membahaskan tentang kenajisan kulit *qulfah* yang menutupi *hasyafah*. Permukaan pada kulit *qulfah* adalah dihukumkan najis kerana permukaan tersebut dilalui oleh air kencing lalu meninggalkan kesan najis pada bahagian permukaan tersebut. Kenajisan pada tempat itu akan menegahkan daripada sahnya solat seseorang itu. Oleh itu, wajib melakukan khatan untuk membersihkan bahagian yang mempunyai najis yang boleh menghalang daripada sahnya solat seperti mana kaedah "sesuatu yang tidak sempurna oleh perkara wajib melainkan dengan melaluinya maka hukum sesuatu itu juga menjadi wajib" (*ma la yatimm al-wajib illa bihi fahuwa wajib*) (Al-Dimyati, 1991; Hilali, 2011).

Kitab-kitab fiqh Syafi'e meletakkan tajuk berkhatan ini di bawah *rubu'* jinayat fasal hukum *al-Siyal* (serangan atau tindakan menyakiti orang Islam sama ada pada aspek fizikal, maruah dan harta) dan *al-dhaman* (tanggungjawab terhadap kecuaian). Jelas di sini bahawa mazhab Syafi'e amat menitikberatkan masalah berkhatan agar dilaksanakan dengan betul tanpa berlaku kecuaian dan kezaliman.

Manakala hukum berkhatan bagi golongan yang tidak mampu untuk melaksanakannya seperti orang kurang upaya dan warga emas kerana takut berlaku kemudaratan sekiranya dia melakukan pembedahan untuk berkhatan, fuqaha' mazhab Syafi'e seperti Imam al-Haramain dan al-Bulqini berpandangan bahawa kewajipan berkhatan tidak gugur, tetapi diberi rukhsah untuk tidak berkhatan. Dia diberi kelonggaran untuk tidak berkhatan sehinggalah kuat sangkaannya (*ghalabah al-zhan*) bahawa dia berasa selamat apabila berkhatan tanpa berlaku apa-apa kemudaratan ke atas dirinya (Al-Nawawi, 1995 & 2002; Al-Syarbini, 1997).

Namun begitu, pada pandangan penulis, dengan teknik pembedahan moden yang dilengkapi dengan peralatan canggih dan pakar perubatan yang mahir serta ubat-ubatan moden pastilah dapat menjamin keselamatan dan kesihatan bagi golongan mualaf warga emas untuk menjalankan pembedahan untuk berkhatan. Oleh itu, kewajipan berkhatan masih lagi relevan dan sesuai untuk diamalkan oleh golongan mualaf walaupun usia mereka sudah menginjak warga emas kerana masih ada ruang untuk mereka melakukan khatan dengan cara yang dijamin selamat. Ini bersesuaian dengan kaedah fiqh iaitu (الميسور لا يسقط بالمعسور) yang bermaksud sesuatu yang senang (ada ruang untuk dilakukan) tidak akan gugur (terlepas) dengan (hanya) adanya kesusahan (Al-Lahji, 2017).

Walaupun kedengaran beberapa komen dari mualaf atau mereka yang berhasrat untuk memeluk agama Islam tentang kerisauan mereka untuk berkhatan setelah memeluk agama Islam, penjelasan yang terperinci perlu diberikan kepada mereka oleh pihak-pihak yang berautoriti. Dengan adanya usaha memberi bantuan berkhatan kepada golongan mualaf seperti yang dilakukan oleh kerajaan negeri Selangor yang disusun oleh Bahagian Pembangunan Insan, MAIS bagi pembiayaan kos berkhatan dan rawatan susulan yang akan ditanggung diharap dapat mengurangkan kerisauan tersebut (Razaleigh Muhamat, 2015).

Selain itu, perlu dijelaskan bahawa berkhatan adalah fitrah manusia dan mempunyai banyak manfaat dan kelebihan. Malah melalui kesedaran dari sudut kesihatan, ramai juga dalam kalangan bukan Islam kini sudah mula berkhatan ("Berkhatan Fitrah Manusia," 2017). Beberapa kajian saintifik oleh pakar-pakar perubatan barat telah membuktikan manfaat berkhatan bagi menyokong amalan yang sudah lama diamalkan majoriti umat Islam. Misalnya, Dr. David Hawker seorang pengamal perubatan di United Kingdom telah menyenaraikan dalam satu kajian terbitan Pusat Rujukan Maklumat Berkhatan Antarabangsa beberapa faedah berkhatan, antaranya memberi perlindungan daripada barah kelamin dan menghindarkan virus HIV sebanyak lapan kali ganda. Selain itu, amalan berkhatan dapat mengelak penyakit saluran kencing tersumbat ("Hukum Khatan atas Lelaki, Wanita," 2013).

3. Hukum Mandi Wajib bagi Mualaf.

Mandi wajib ialah perbuatan membasuh seluruh anggota badan yang zahir dengan menggunakan air bagi mengangkat hadas besar disebabkan berlakunya enam perkara iaitu bertemu dua khitan (persetubuhan), keluar air mani, keluar darah haid, keluar darah nifas, melahirkan anak dan kematian. Kebanyakan ulama' bersepakat mengatakan bahawa seseorang mualaf disunatkan baginya untuk mandi sunat setelah memeluk agama Islam (Al-Bajuri, 2016). Para fuqaha' mazhab Syafi'e telah memperincikan masalah hukum mandi wajib bagi golongan mualaf yang pernah mengalami salah satu daripada sebab-sebab hadas besar seperti yang telah dinyatakan di atas kepada tiga keadaan seperti berikut, seperti yang dinyatakan oleh Imam al-Nawawi (1992) menerusi kitab beliau iaitu *al-Majmu'* dan *al-Tahqiq*:

Keadaan pertama: Apabila seseorang yang pernah berjunub sebelum memeluk agama Islam dan dia tidak pernah mandi maka wajib ke atasnya untuk mandi wajib setelah memeluk agama Islam. Pendapat ini adalah disepakati oleh Imam al-Syafi'e serta kebanyakan pengikutnya.

Keadaan kedua: Jika seseorang pernah berjunub sebelum memeluk agama Islam namun dia pernah mandi setelah itu maka pendapat terkuat di sisi Imam al-Syafi'e dan al-Qadhi Abu Tayyib adalah wajib ke atasnya untuk mengulangi mandi wajib setelah memasuki agama Islam.

Keadaan ketiga: Seseorang mualaf yang tidak pernah mengalami hadas besar ketika keadaannya kafir maka tidak diwajibkan ke atasnya untuk mandi setelah memeluk

agama Islam. Namun disunatkan baginya untuk mandi sunat sahaja. Pendapat ini tidak ada sebarang perselisihan dalam kalangan ulama' mazhab Syafi'e.

4. Hukum Menggantikan Solat (Qadha') Bagi Mualaf

Jumhur ulama' usul fiqh berpendapat bahawa golongan kafir turut diwajibkan ke atas mereka dengan ibadat-ibadat seperti kewajipan solat, zakat dan lain-lain (Muhammad Yusri, 2013; Quds, 2011). Namun, para ulama' fiqh dan usul fiqh memberi pendapat bahawa golongan mualaf yang baru memeluk agama Islam tidak diwajibkan ke atasnya untuk menggantikan semua solat dan ibadat lain yang tidak dikerjakan ketika mereka masih kafir (Al-Bujairimi, 2018).

Pendapat ini adalah sebagai keringanan kepada mereka yang memeluk agama Islam khususnya bagi warga emas. Jika golongan mualaf berkeinginan untuk menggantikan ibadat solat yang telah mereka tinggalkan ketika belum memeluk agama Islam, para ulama' telah berselisih pendapat pada sah atau tidak solat yang digantikan tersebut.

Perbahasan ini dibicarakan dalam kitab *Fath al-'Ali* (Ba 'Alawi, 2013) dengan mendatangkan dua pendapat yang masyhur. Pendapat pertama adalah daripada Imam Ibn Qasim al-'Abbadi dan Imam Ibn Hajar al-Haitami yang mengatakan bahawa solat ganti tersebut adalah sah dan diterima. Manakala pendapat kedua yang mengatakan tidak sah adalah pendapat Imam Shamsuddin al-Ramli.

KESIMPULAN

Warga emas adalah sebahagian daripada golongan lapisan masyarakat yang perlu diraikan. Mereka mempunyai kedudukan yang istimewa di dalam agama Islam sehinggakan Baginda Rasulullah SAW memerintahkan umat Baginda untuk mengutamakan golongan warga emas serta menghormati mereka apabila mereka berada di dalam sebarang majlis ataupun berada di sekeliling kita (Abu Ghuddah, 2013). Begitu juga halnya bagi golongan warga emas yang baru memeluk agama Islam, sudah pastilah mereka turut berhak mendapatkan penghormatan daripada golongan muda dan memperoleh keringanan dalam mengerjakan ibadat. Ini kerana setiap ibadat dan syariat Islam itu datang untuk memberikan kebaikan kepada manusia tanpa mengira usia dan bangsa (Ibn 'Asyur, 2012).

Syariat Islam amat meraikan golongan mualaf khasnya warga emas dengan memberikan beberapa kelonggaran dan keringanan kepada mereka dalam melaksanakan segala amal ibadat yang diperintahkan. Ini terbukti apabila para ulama' memperincikan beberapa masalah seperti hukum berkhatan, membaca bacaan wajib dalam solat dan sebagainya dengan memberi pilihan lain yang bersesuaian dengan keadaan mualaf warga emas tersebut. Setiap amal ibadat yang mereka tidak mampu untuk melaksanakan secara sempurna pasti ada pilihan lain yang lebih mudah untuk mereka lakukan.

Mazhab Syafi'e merupakan antara mazhab yang banyak melakukan *ihtiyat* (berhati-hati) dalam pembentukan dan pengeluaran hukum. Namun begitu, para fuqaha' syafi'iyyah tidak membiarkan sesuatu masalah yang berlaku dalam urusan fiqh tanpa ada jalan keluar dan kaedah penyelesaian mengikut usul-usul dan kaedah-kaedah mazhab. Ini menunjukkan para ulama' dahulu amat teliti dalam urusan agama, namun pada masa yang sama tetap meraikan kemungkinan-kemungkinan yang mungkin berlaku agar maksud-maksud syara' kekal terjaga. Diharap penjelasan beberapa isu yang berbangkit dapat menghasilkan kefahaman yang tepat serta tidak membebankan saudara baru dari kalangan warga emas dalam melaksanakan ibadat-ibadat wajib dan sunat. Secara tidak langsung dapat menonjolkan bahawa syariat Islam bersifat universal dan fleksibel, sesuai bagi setiap zaman dan semua peringkat umur manusia.

RUJUKAN

Abdul Aziz bin Ismail al-Fatani. (1994). *Risalah al-misbah al-munir fi ma'rifat Allah al-qadir* (Cet. 3). Kota Bharu: Pustaka Aman Press.

Abdullah bin Mohammad Basmih. (2000). *Tafsir pimpinan al-rahman kepada pengertian Al-Quran 30 juzuk* (Cet. 16). Kuala Lumpur: Darul Fikir.

Abu Ghuddah, Abdul Fattah. (2013). *Min adab al-islam.* Kaherah: Dar al-Salam.

Al-'Aitah, Durriyyah. (t.th.). *Fiqh al-ibadat 'ala al-mazhab al-syafi'i (*Cet. 5). Damsyik: Matba'ah al-Sobah.

Al-Bajuri, Ibrahim bin Muhammad. (2016). *Hasyiah al-bajuri 'ala syarh al-'allamah ibn qasim al-ghazzi.* Jil. 1. Jeddah: Dar al-Minhaj.

Al-Bujairimi, Sulaiman. (2018). *Hasyiah al-bujairimi 'ala syarh manhaj al-tullab.* Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Dimyati, Sayyid Abu Bakr Syata. (1991). *I'anah al-talibin 'ala hall alfaz fath al-mu'in.* Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Fayumi, Ahmad bin Muhammad. (1987). *Al-misbah al-munir*. Beirut: Maktabah Lubnan. Al-Hisni, Abu Bakr bin Muhammad. (2015). *Kifayah al-akhyar fi hall ghayah al-ikhtisar* (Cet.4). Jeddah: Dar al-Minhaj.

Ali Juma'ah. (2007). *Fatawa al-nisa'.* Kaherah: Dar al-Muqattam.

Al-Khin, Mustafa Said & Misto, Muhyiddin Dib. (t.th.). *Al-'aqidah al-islamiyyah: arkanuha, haqiqatuha, mufsidatuha*. Damsyik: Dar al-Kalim al-Tayyib.

Al-Khin, Mustafa, al-Bugha, Mustafa & Al-Syarbaji, 'Ali. (2000). *Al-fiqh al-manhaji 'ala mazhab al-imam al-syafi'i.* (Cet. 4). Jil. 1. Damsyik: Dar al-Qalam.

Al-Lahji, Abdullah bin Sa'id. (2017). *Idhah al-qawa'id al-fiqhiyyah* (Cet. 3). Kuwait: Dar al-Dhiya'.

Al-Malibari, Ahmad Zainuddin. (2004). *Fath al-mu'in bi syarh qurrah al-'ain bi muhimmat al-din.* Beirut: Dar Ibn Hazm.

Al-Munjid, Muhammad Salih. (2009). *Al-mufid fi al-ta'amul ma'a al-muslim al-jadid.* Jeddah: Majmu'ah Zad.

Al-Nawawi, Yahya bin Syarf. (1992). *Kitab al-tahqiq.* Tahkik: 'Adil 'Abdul Maujud & 'Ali Ma'awwadh. Beirut: Dar al-Jil.

Al-Nawawi, Yahya bin Syarf. (1995). *Al-Majmu'.* Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Nawawi, Yahya bin Syarf. (2002). *Raudhah al-talibin.* Beirut: Dar Ibn Hazm.

Al-Nawawi, Yahya bin Syarf. (2017). *Minhaj al-talibin wa 'umdah al-muftin.* Jeddah: Dar al-Minhaj.

Al-Syarbini, Muhammad bin al-Khatib. (1997). *Mughni al-muhtaj ila ma'rifah ma'ani alfaz al-minhaj.* Jil. 4. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Syatiri, Muhammad bin Ahmad. (2007). *Syarh al-yaqut al-nafis fi mazhab ibn idris* (Cet. 2). Beirut: Dar al-Minhaj.

Al-Zuhaily, Wahbah. (1998). *Usul al-fiqh al-islamiyy* (Cet. 2). Jil. 1. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir.

Al-Zuhaily, Wahbah. (2004). *Al-fiqh al-islami wa adillatuh*. Jil. 3. Damsyik: Dar al-Fikr.

Ba 'Alawi, 'Umar bin al-Habib Hamid Ba Faraj. (2013). *Fath al-'ali bi jam'i al-khilaf baina ibn hajr wa ibn al-ramli* (Cet. 2). Tahkik: Syifa' Muhammad Hassan Hito. Jeddah: Darul Minhaj.

Berkhatan fitrah manusia. (2017, 6 Disember). *Harian Metro.* Dimuat turun daripada https://www.pressreader.com/

Hilali, Sa'duddin Mus'ad. (2011). *Qadhaya wa ahkam al-musinnin al-mu'asirah: dirasah fiqhiyyah muqaranah.* Kaherah: Maktabah Wahbah.

Hukum khatan atas lelaki, wanita. (2013, 29 November). *Berita Harian.* Dimuat turun daripada https://www.beritaharian.sg/rencana/hukum-khatan-atas-lelaki-wanita

Ibn 'Asyur, Muhammad Thohir. (2012). *Maqasid al-syariah al-islamiyyah.* Kaherah: Dar al-Salam.

Ibn Manzur, Jamaluddin bin Muhammad. (1990). *Lisan al-'arab*. Beirut: Dar al-Sadir.

Jasni bin Sulong. (2014). Hak saudara baru terhadap harta pusaka: analisis undang-undang semasa. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari,* (8), 20-40.

Kamus Dewan Edisi Keempat. (2015). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. Kementerian Kesihatan Malaysia. (2019). *Warga emas terabai.* Dimuat turun daripada http://www.myhealth.gov.my/warga-emas-terabai/.

M. Abdul Mujieb, Mabruri Tholhah & Syafi'ah Am. (1997). *Kamus istilah fiqh.* Batu Caves: Advance Publication.

Muhammad Salih bin Ahmad. (2002). *Al-qawa'id al-fiqhiyyah* (Cet. 3). Kuala Lumpur: Pustaka Haji Abdul Majid.

Muhammad Yusri Ibrahim. (2013). *Audhah al-'ibarat fi syarh al-mahalli ma'al waraqat.* Kaherah: Dar al-Yusr.

Quds, Abdul Hamid bin Muhammad 'Ali. (2011). *Lathoif al-isyarat.* Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Razaleigh Muhamat @ Kawangit. (2015). Pembangunan dakwah kontemporari kepada saudara baru di Malaysia. Kertas Kerja Persidangan. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Shalini Sanmargaraja & Seow Ta Wee. (2013). Pandangan warga tua di rumah warga tua: kajian kes di bandaraya ipoh dan johor bahru. Prosiding Persidangan Kebangsaan Geografi dan Alam Sekitar Kali Ke-4. Anjuran Jabatan Geografi dan Alam Sekitar, Fakulti Sains Kemanusiaan, Universiti Pendidikan Sultan Idris. Tanjong Malim, Perak.

Syed Muhammad Naquib al-Attas. (2013). *Islam faham agama dan asas akhlak.* Kuala Lumpur: IBFIM.

KEBAJIKAN WARGA EMAS DALAM PEWARISAN ISLAM: TUMPUAN KEPADA DATUK DAN NENEK SEBAGAI WARIS FARAID

Zahari Mahad Musa[a*] dan Mushaddad Hasbullah[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[*]Penulis untuk dihubungi. Emel: zahari@usim.edu.my

ABSTRAK

Sistem pewarisan Islam (faraid) adalah satu bentuk penggantian dalam pemilikan harta. Setiap harta yang ditinggalkan oleh si mati perlu diserahkan kepada waris yang berhak demi menjaga kebajikan mereka menerusi satu bentuk penggantian yang tersusun dan sistematik. Matlamatnya adalah jelas iaitu menjauhkan sebarang bentuk kezaliman dan ketidakadilan dalam pengurusan harta pusaka si mati. Dalam hal ini, kebajikan warga emas dalam sistem penggantian pemilikan harta pusaka turut diiktiraf, bahkan menjadi salah satu komponen penting penerima pusaka iaitu melalui hubungan asal keturunan kepada si mati (*usul al-mayt*). Makalah ini bertujuan menerangkan kebajikan terhadap komuniti warga emas dalam sistem pewarisan Islam (faraid) dengan menjadikan status datuk dan nenek kepada si mati sebagai sampel. Tumpuan akan diberikan kepada prinsip-prinsip pewarisan bagi waris yang bergelar datuk dan nenek serta kedudukan mereka sebagai penerima harta pusaka. Secara umumnya dapat disimpulkan bahawa susunan kekeluargaan menjadi elemen penting dalam sistem pewarisan Islam (faraid) sama ada melibatkan perantara atau tidak. Dalam hal ini, datuk dan nenek yang merupakan sebahagian komuniti warga emas terikat dengan peraturan hukum tertentu bagi menjamin kedudukan mereka sebagai penerima harta pusaka. Secara implisit, hal ini menunjukkan kebajikan waris si mati bukan sekadar tertumpu kepada keluarga asas (*nuclear family*) semata-mata, bahkan turut melibatkan keluarga luas (*extended family*). Kesedaran dan celik faraid dalam kalangan warga emas terutama datuk dan nenek amatlah penting demi memastikan harta pusaka terus subur, kekal dan dinamik. Kegagalan menguruskan harta secara berkesan boleh menyebabkan harta yang dimiliki menjadi sia-sia, terbengkalai atau tidak dapat dimanfaatkan keluarga.

***Kata kunci**: faraid, warga emas, datuk, nenek*

PENDAHULUAN

Nas-nas syara' primer berkaitan faraid terutama *ayat-ayat al-mawarith* iaitu ayat 11, 12 dan 176 daripada surah An-Nisa' merupakan sebahagian garis panduan asas berkaitan formula faraid iaitu peraturan pewarisan dalam Islam. Garis panduan tersebut menjelaskan waris yang layak beserta bahagian yang telah ditetapkan tentang harta pusaka si mati. Matlamat utama pensyariatan faraid ialah merealisasikan kemaslahatan manusia ke atas harta si mati sama ada melibatkan individu, keluarga dan masyarakat. Kebajikan waris diutamakan dengan memberi hak kepada mereka yang berhak mengikut panduan Ilahi. Hakikatnya, manfaat sebenar hanya diketahui oleh Allah SWT yang telah menentukan dan menetapkan hukum tersebut. Kedangkalan pemikiran manusia mungkin tidak mengetahui secara mendalam perkara di sebalik pensyariatan faraid mahupun perinciannya yang telah ditetapkan oleh wahyu Ilahi. Firman Allah SWT menjelaskan selepas memperincikan bahagian pusaka si mati dalam ayat 11:

آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

> *Ibu bapa kamu dan anak-anak kamu tidak mengetahui sesiapa antara mereka yang lebih dekat serta banyak manfaatnya kepada kamu. (Pembahagian harta pusaka dan penentuan bahagian masing-masing seperti yang diterangkan itu ialah) ketetapan daripada Allah. Sesungguhnya Allah adalah maha mengetahui lagi amat bijaksana.*
>
> (Al-Quran. An-Nisa' 4:11)

Perbincangan berkaitan kebajikan warga emas dalam pewarisan Islam sebenarnya menunjukkan sebahagian penghormatan dan perlindungan kepada asal keturunan dalam susur galur sesebuah keluarga. Asal keturunan kepada si mati (*Usul al-mayt*) sentiasa mendapat jaminan untuk mendapat harta pusaka kerana mereka bersambung kepada si mati atas sebab yang kuat iaitu hubungan nasab (*al-qarabah*). Makalah ini akan memilih datuk dan nenek sebagai sampel kepada asal keturunan yang menjadi sebahagian waris faraid yang berhak untuk mewarisi harta pusaka.

FARAID DAN KEBAJIKAN WARGA EMAS

Komuniti warga emas merupakan sebahagian kelompok manusia yang terdapat dalam fasa kehidupan manusia iaitu dikaitkan dengan penghujung usia. Istilah warga emas merujuk kepada setiap individu yang berumur 60 dan keatas seperti yang dikemukakan takrifannya di World Assembly On Ageing 1982 di Vienna *(http://www.jkm.gov.my/jkm/index.php?r=portal/left&id=VEpUUXV3THFURkZETmxWNjZpQ1BXdz09)*. Walau bagaimanapun, terdapat pelbagai definisi tentang penentuan usia tertentu untuk digolongkan sebagai warga emas mengikut kepelbagaian konteks pandangan sesebuah negara. Dalam Islam, nas-nas syara' tidak menjadikan usia

tertentu sebagai penentuan seseorang itu sebagai warga emas. Namun dapat difahami komuniti tersebut adalah mereka yang berada di tahap ketiga dalam fasa kehidupan manusia iaitu penghujung usia. Firman Allah SWT:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ

Allah yang menciptakan kamu bermula dengan keadaan lemah, selepas berkeadaan lemah itu ia menjadikan kamu kuat. setelah itu ia menjadikan kamu lemah pula serta tua beruban. ia menciptakan apa yang dikehendakiNya, dan Dia lah jua yang maha mengetahui, lagi maha kuasa.

(Al-Quran. Al-Rum 30: 54)

Dalam firman-Nya pada ayat yang lain: Ghafir: 67

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Dia lah yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari (setitis) air benih, kemudian dari sebuku darah beku, kemudian dari seketul daging; kemudian ia mengeluarkan kamu berupa kanak-kanak; kemudian kamu (dipelihara) hingga sampai ke peringkat umur dewasa; kemudian kamu (dipanjangkan umur) hingga sampai menjadi tua. dan (dalam pada itu) ada di antara kamu yang dimatikan sebelum itu. (Allah melakukan kejadian yang demikian) supaya kamu sampai ke masa yang ditentukan (untuk menerima balasan); dan supaya kamu memahami (hikmat-hikmat kejadian itu dan kekuasaan Tuhan).

(Al-Quran. Ghafir 40: 67)

Berdasarkan ayat-ayat Al-Quran tersebut, tiga fasa menjadi asas kehidupan manusia di dunia iaitu:

iv. Fasa lemah pertama (*marhalah al-da'f al-ula*): meliputi tempoh kehidupan sebagai janin dan kanak-kanak.
v. Fasa kuat (*marhalah al-quwwah wa al-ashudd*): tempoh pertengahan antara kanak-kanak dan tua.
vi. Fasa lemah kedua (*marhalah al-da'f wa al-shaybah*): tempoh tua sehingga berlaku kematian.

Kewujudan komuniti warga emas tidak boleh dikesampingkan kerana peningkatan populasi mereka saban tahun. Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu melaporkan populasi individu berumur 60 dan ke atas meningkat sangat mendadak di seluruh dunia berbanding peringkat umur yang lain dengan kenaikan tiga peratus setiap tahun. Tahun 2017 mencatatkan anggaran 962 million penduduk dunia adalah terdiri daripada warga emas dengan benua Eropah memperolehi catatan

peratusan tertinggi iaitu sebanyak 25% *(http://www.un.org/en/sections/issues-depth/ageing/)*.

Dalam Islam, komuniti warga emas merupakan sebahagian makhluk Allah SWT yang mempunyai tanggungjawab dan hak yang perlu diraikan. Hal ini seiring dengan saranan Rasulullah SAW yang menyatakan:

لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوَقِّرْ كَبِيرَنَا

Bukanlah daripada kalangan kami mereka yang tidak mengasihi golongan muda kami dan tidak pula menghormati golongan dewasa kami.

[Riwayat al-Tirmidhi. Kitab al-Birr wa al-Sillah, bab: ma ja'a fi rahmat al-sibyan, no: 1919]

Menyantuni warga emas yang menjadi sebahagian kerabat si mati dinyatakan lebih khusus menerusi firman Allah SWT:

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلا مَعْرُوفًا

Dan apabila kerabat (yang tidak berhak mendapat pusaka), dan anak-anak yatim serta orang-orang miskin hadir ketika pembahagian (harta pusaka) itu, maka berikanlah kepada mereka sedikit daripadanya, dan berkatalah kepada mereka dengan kata-kata yang baik.

(Al-Quran. Al-Nisa' 4: 8)

Ayat ini menjelaskan etika dan akhlak Islam dalam mengurus harta pusaka yang terbaik. Frasa (فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلا مَعْرُوفًا) iaitu berikanlah daripadanya dan berkatalah dengan kata-kata yang baik menggambarkan seseorang itu seharusnya merancang cara terbaik sama ada melalui hibah, wasiat atau faraid dalam menjaga kebajikan waris atau bukan waris. Selain itu, menjaga etika percakapan juga merupakan sebahagian tindakan yang perlu dilakukan terutama melibatkan harta agar keharmonian sesebuah keluarga dapat dipelihara. Waris atau bukan waris seharusnya menerima maklumat yang jelas tentang sesuatu agihan yang melibatkan harta pusaka si mati. Sebarang konflik antara ahli keluarga perlu dielakkan dengan komunikasi yang terbaik.

Dengan usia yang melebihi 60 tahun, warga emas meliputi semua asal keturunan kepada si mati yang terdiri daripada ibu, bapa, datuk, nenek dan semua yang bersambung di bahagian atas susur galur keturunan keluarga (*Usul al-Shakhs*). Kebajikan datuk dan nenek dalam pewarisan Islam dapat dilihat secara khusus kerana mereka tersenarai sebagai waris *ashab al-furud* iaitu waris yang memperolehi bahagian tertentu berdasarkan Al-Quran, hadith mahupun ijma'. Tiada nas khusus dalam Al-Quran yang menerangkan pewarisan kepada datuk dan nenek dalam sesebuah keluarga. Namun, secara implisit agihan diberikan kepada

mereka melalui dalil qiyas iaitu menyamakan kedudukan datuk dengan bapa serta menyamakan kedudukan nenek dengan ibu.

Sandaran utama pewarisan datuk dan nenek banyak terdapat dalam hadith Rasulullah SAW. Antara transkripsi berkaitan pewarisan datuk dan nenek ialah riwayat Imran bin Husayn:

أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ إِنَّ ابْنَ ابْنِي مَاتَ فَمَا لِي مِنْ مِيرَاثِهِ؟ فَقَالَ "لَكَ السُّدُسُ"، فَلَمَّا أَدْبَرَ دَعَاهُ، فَقَالَ: "لَكَ سُدُسٌ آخَرُ"، فَلَمَّا أَدْبَرَ دَعَاهُ فَقَالَ: "إِنَّ السُّدُسَ الآخَرَ طُعْمَةٌ".

Sesungguhnya seorang lelaki telah dating berjumpa Rasulullah SAW lalu bertanya: Sesungguhnya cucu lelakiku telah meninggal dunia, maka apakah bahagianku daripada harta pusakanya? Maka jawab Rasulullah s.a.w: Bagi kamu satu perenam. Ketika dia berpaling lalu dipanggil semula oleh Baginda sambil bersabda: Bagi kamu lagi satu perenam (menjadikan bahagian datuk satu pertiga). Ketika dia berpaling lalu dipanggil semula oleh Baginda sambil bersabda: Sesungguhnya satu perenam lagi itu adalah tambahan ('asabah).

[Riwayat al-Tirmidhi. Kitab al-Fara'id, no: 2245]

Hadith ini menerangkan bahagian datuk dalam pewarisan iaitu dalam kes ini mendapat satu perenam (1/6) secara fardu dan ditambah lagi satu perenam (1/6) secara '*asabah* (lebihan baki).

Bagi pewarisan nenek pula, Ibn Buraydah meriwayatkan daripada bapanya:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَ لِلْجَدَّةِ السُّدُسَ، إِذَا لَمْ يَكُنْ دُونَهَا أُمٌّ

Sesungguhnya Nabi SAW telah menjadikan bahagian nenek sebanyak satu perenam sekiranya tidak terdapat bersamanya ibu.

[Riwayat Abū Dāwūd. Kitab al-Farā'id, bab: fī al-jaddah, no:2895]

Pewarisan nenek turut dibincangkan oleh para sahabat Rasulullah seperti dialog yang direkodkan oleh Qabisah ibn Dhu'ayb:

جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا، قَالَ: فَقَالَ لَهَا مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ وَمَا لَكِ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم شَيْءٌ فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ. فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَأَعْطَاهَا السُّدُسَ. فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ الأَنْصَارِيُّ فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ. قَالَ ثُمَّ جَاءَتِ الْجَدَّةُ الأُخْرَى إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا فَقَالَ مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ وَلَكِنْ هُوَ ذَاكَ السُّدُسُ فَإِنِ اجْتَمَعْتُمَا فِيهِ فَهُوَ بَيْنَكُمَا وَأَيَّتُكُمَا خَلَتْ بِهِ فَهُوَ لَهَا .

Seorang nenek telah berjumpa Abu Bakar bertanyakan tentang bahagian pewarisan untuknya, lalu Abu Bakar menjawab: Tiada

bahagian untukmu dalam al -Quran dan sunnah Rasulullah SAW sesuatu tentangnya, maka pulanglah sehingga aku bertanya orang lain. Lantas Abu Bakar bertanya sahabat lain, maka al-Mughirah ibn Shu'bah berkata: Aku pernah hadir bertemu Rasulullah SAW dalam hal ini Baginda memberi satu perenam kepada nenek. Abu Bakar bertanya lagi: Adakah sesiapa selain kamu yang berpandangan seperti kamu? Maka Muhammad ibn Maslamah al-Ansariyy bangun dan berkata seperti pandangan al-Mughirah ibn Shu'bah. Seterusnya Abu Bakar laksanakan kepada nenek tersebut. Kemudian nenek yang lain telah pergi ke Umar ibn al-Khattab bertanyakan tentang bahagian pewarisan untuknya. Umar berkata: Tiada bahagian untuk kamu di dalam Al-Quran tetapi keadaannya berhak satu perenam. Sekiranya dua orang kamu berhimpun pada bahagian tersebut, maka hendaklah dibahagikan sama rata. Namun jika salah seorang daripada kamu sudah tiada, maka bahagian tersebut untuk yang masih ada.

PRINSIP-PRINSIP AGIHAN FARAID KEPADA DATUK DAN NENEK

Pensyariatan hukum faraid adalah satu bentuk pewarisan melalui penggantian dalam pemilikan harta. Setiap harta yang ditinggalkan oleh si mati perlu diserahkan kepada waris yang berhak mengikut prinsip-prinsip yang telah digariskan. Dalam pewarisan harta pusaka kepada datuk dan nenek, dua prinsip utama adalah seperti berikut:

a. Datuk dan nenek merupakan waris ganti

Datuk dan nenek mendapat faraid apabila perantara antara mereka dengan si mati iaitu bapa dan ibu sudah tiada. Jika perantara tersebut masih wujud, maka datuk dan nenek tidak mendapat bahagian daripada pusaka. Hal ini kerana kedua mereka bersambung dengan si mati atas faktor yang sama dengan perantaranya. Datuk dan bapa ialah kerabat nasab kepada si mati atas hubungan al-ubuwwah (kebapaan). Manakala nenek pula mempunyai hubungan yang sama dengan ibu si mati iaitu al-umumah (keibuan). Selain daripada itu, nenek sebelah bapa turut akan didinding dengan kehadiran bapa.

Prinsip yang mendAsari hal ini ialah beberapa kaedah fiqh khas (*dawabit fiqhiyyah*) seperti berikut (Ibn Qayyim al-Jawziyyah. 1991: 1/275; Nimr Muhammad al-Khalil al -Nimr. 2015):

i. Dawabit fiqhiyyah I: [إسقاط البعيد بالقريب، وتقديم الأقرب على الأبعد] bermaksud: Waris yang jauh digugurkan dengan kehadiran waris yang dekat, dan mendahulukan mereka yang lebih dekat berbanding waris yang jauh.

ii. Dawabit fiqhiyyah I: [كل من أدلى بواسطة حجبته تلك الواسطة] bermaksud: Setiap waris yang bersambung dengan si mati melalui perantara akan terhalang disebabkan kehadiran perantara tersebut.

b. Datuk dan nenek yang berstatus "*sahih*" (sah) terjamin untuk mendapat faraid

Penentuan status sah bagi datuk dan nenek sebagai waris faraid adalah sangat penting kerana hanya datuk dan nenek yang sah sahaja diperakui sebagai waris *ashab al-furud*. Manakala jika mereka mempunyai status yang tidak sah atau fasid, maka mereka digolongkan dalam kelompok waris *dhawi al-arham* yang menjadi perselisihan dikalangan fuqaha' tentang bentuk pewarisan. Dalam penarafan status ini, datuk *sahih* (sah) ialah sah hubungannya dengan si mati tidak diselangi oleh orang perempuan seperti datuk sebelah bapa dan ke atas. Nenek *sahihah* (sah) pula ialah hubungan dengan si mati tidak diselangi oleh datuk yang tidak sah seperti ibu kepada ibu dan ke atas (Al-Jurjāniyy. 1983: 101).

Secara implisit dapat difahami dengan penarafan status sah atau tidak bagi datuk dan nenek ini ialah bilangan datuk yang mewarisi adalah terhad kepada seorang sahaja pada satu-satu masa. Sedangkan bilangan nenek berkemungkinan melebihi daripada seorang yang akan mewarisi jika mereka berada pada aras yang sama. Sebagai contoh, jika simati meninggalkan waris iaitu dua orang datuk sahaja, seorang sebelah bapa (bapa kepada bapa) dan seorang sebelah ibu (bapa kepada ibu), maka yang hanya mewarisi faraid ialah datuk di sebelah bapa sahaja kerana dia merupakan datuk yang sah. Namun, jika si mati meninggalkan dua orang nenek iaitu seorang nenek sebelah ibu (ibu kepada ibu) dan seorang nenek sebelah bapa (ibu kepada ibu), maka kedua mereka akan mewarisi faraid secara bersama dan diiktiraf sebagai nenek yang sah.

KEDUDUKAN DATUK DAN NENEK SEBAGAI WARIS FARAID

Bahagian faraid datuk dan nenek adalah berbeza-beza mengikut situasi waris lain yang ditinggalkan oleh si mati. Perincian bahagian datuk dan nenek sebagai waris faraid adalah seperti berikut (Zahari Mahad Musa & Mushaddad Hasbullah. 2015):

i. Pewarisan Datuk

Secara asasnya, kadar pusaka datuk ialah satu perenam (1/6), atau satu perenam bercampur '*asabah* atau menerima '*asabah* sahaja iaitu bahagian yang sama seperti seorang bapa. Tiga bahagian ini akan diperolehi oleh datuk dengan syarat bapa kepada si mati sudah tidak wujud. Contoh kes datuk mendapat satu perenam, si mati meninggalkan waris iaitu isteri, datuk dan seorang anak lelaki. Agihan faraid ialah isteri mendapat satu perlapan (menyamai 3/24), datuk mendapat satu perenam 1/6 (menyamai 4/24) dan anak lelaki akan mendapat lebihan baki secara '*asabah* iaitu 17/24. Dalam kes waris yang tinggal adalah isteri, anak perempuan dan datuk, maka isteri mendapat satu perlapan 1/8 (menyamai 3/24), anak perempuan mendapat separuh 1/2 (menyamai 12/24) dan datuk mendapat satu perenam bercampur '*asabah* (menyamai 9/24). Bagi si mati yang tidak meninggalkan zuriat, jika bersama datuk sahaja sebagai contoh, maka datuk akan mendapat keseluruhan harta si mati tersebut secara '*asabah* (Ali Jamil Khalaf. 2011).

Dalam pewarisan datuk ketika bersama adik-beradik si mati, para *fuqaha"* berbeza pandangan sama ada datuk berkuasa menghijab saudara si mati (adik-beradiknya) daripada mewarisi harta pusaka sebagaimana kuasa bapa, atau datuk akan mewarisi secara bersama dengan mereka. Dalam hal ini, Saidina Abu Bakar (13H) dan Ibn Abbas (68H) berpandangan datuk menghijab saudara, manakala Zaid bin Thabit (45H) dan Ibn Mas'ud (32H) berpandangan mereka mewarisi bersama. Pandangan Zaid bin Thabit ini banyak diterima pakai dalam kalangan *fuqaha"* dan peruntukan undang-undang semasa. Menurut Zaid bin Thabit dalam pewarisan datuk bersama dengan saudara, datuk akan mendapat bahagian yang terbaik sama ada secara berbahagi sebagai saudara lelaki (*muqasamah*), satu pertiga, satu pertiga daripada baki atau satu perenam (Jasni Sulong & Zahari Mahad Musa. 2019).

ii. Pewarisan Nenek

Pewarisan nenek dalam faraid terdiri daripada dua keadaan iaitu mendapat 1/6 atau terhalang daripada mempusakai. Bilangan juga pada asasnya tidak terhad untuk diiktriaf sebagai waris faraid dengan syarat mereka berstatus nenek yang berstatus sah dan semuanya berada pada taraf yang sama. Dua keaadan pewarisan nenek adalah seperti berikut (Hamid Taha Yasin. 2014):

1. Mendapat faraid sebanyak 1/6: Bahagian 1/6 ini diwarisi sama ada ketika bersendirian atau ramai, di mana mereka akan berkongsi antara mereka.
2. Terhalang daripada faraid: Nenek akan terhalang daripada mewarisi apabila penghubungnya dengan si mati masih hidup, iaitu ibu (kedua-dua belah pihak) kerana nenek ialah pengganti ibu dan dihalang oleh bapa sekiranya nenek daripada sebelah bapa. Nenek daripada sebelah ibu tidak akan terhijab dengan kewujudan bapa.

Contoh kes pewarisan nenek seperti si mati meninggalkan waris iaitu ibu kepada ibu, ibu kepada bapa dan bapa, maka bahagian pusaka bagi ibu kepada ibu (1/6), ibu kepada bapa (terhijab dengan bapa) dan bapa (*'asabah* (5/6)). Dalam kes waris yang tinggal adalah ibu, ibu kepada ibu, ibu kepada bapa dan saudara lelaki seibu sebapa, ibu akan mewarisi sebanyak 1/3, ibu kepada ibu dan ibu kepada bapa akan terhijab dengan ibu dan saudara lelaki seibu sebapa mendapat *'asabah* (2).

KESIMPULAN

Pewarisan dalam Islam melalui hukum faraid merupakan satu bentuk perundangan yang komprehensif, sempurna dan bersifat adil dalam pengurusan harta keluarga. Undang-undang ini mempunyai dAsar yang jelas kerana ia merupakan ketetapan Allah SWT bagi memberi hak kepada waris yang berhak. Kebajikan warga emas tidak dikesampingkan dalam pewarisan Islam kerana hubungan kerabat (nasab) merupakan sebab terpenting dalam agihan faraid. Dalam hal ini, datuk dan nenek merupakan komponen penting dalam asal keturunan sesebuah keluarga kepada si mati yang bersambung melalui perantara bapa dan ibu. Walaupun tiada nas yang

jelas menerusi ayat-ayat pusaka tentang pewarisan datuk dan nenek, namun kedua mereka tetap tersenarai dalam kumpulan waris *ashab al-furud* terutama mereka yang berstatus *sahih* (sah).

Dua prinsip utama agihan kepada datuk dan nenek ialah datuk dan nenek merupakan waris ganti semata-mata; dan agihan hanya diberikan kepada datuk dan nenek yang sah menurut pandangan jumhur *fuqaha'*. Dalam penentuan faraid, nenek mewarisi bahagian harta pusaka si mati dalam keadaan yang lebih mudah berbanding datuk kerana nenek mendapat secara tetap (*fardhu*) sahaja. Formula datuk sebagai waris faraid dilihat lebih sukar disebabkan agihan boleh berlaku secara tetap (*fardhu*) dan '*asabah*. Komplikasi semakin ketara apabila berlaku pertembungan antara datuk dan adik-beradik si mati.

RUJUKAN

Ali Jamil Khalaf. (2011). Mirath al-Jadd ma'a al-Ikhwah fi al-Fiqh al-Islamiyy. *Majallah Diyali*. Vol 50.

Al-Jurjaniyy, Ali ibn Muhammad. (1983). *Al-Taᶜrifat*. Beirut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyyah. Hamid Taha Yasin. (2014). Al-Wafi fi Mirath al-Jaddat. *Majallah Kuliyyah al-Imam al-A'zam al-Jami'ah*. Vol 18.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1991). *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.

Jasni Sulong & Zahari Mahad Musa. (2019). *Faraid: A-Z*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Nimr Muhammad al-Khalil al-Nimr. (2015). Qa'idah "Man adla ila al-mayt biwasitah la yarith ma'a wujud tilka al-wasitah": Dirasah Fiqhiyyah Tatbiqiyyah. *Al-Majallah al-Urduniyyah fi al-Dirasat al-Islamiyyah*. Vol 11, bil: 3.

Zahari Mahad Musa & Mushaddad Hasbullah. (2015). *Faraid: Pembahagian Pusaka Dalam Islam*. Nilai: Penerbit USIM.

LAMAN SESAWANG

Portal Rasmi Jabatan Kebajikan Masyarakat. (10 Mac 2019) Retrieved from [http://www.jkm.gov.my/jkm/index.php?r=portal/left&id=VEpUUXV3THFURkZETmxWNjZpQ1BXdz09]

United Nations. (10 Mac 2019) Retrieved from [http://www.un.org/en/sections/issues-depth/ageing/]

MENEMPATKAN WARGA EMAS DI PUSAT PENJAGAAN OLEH WARIS: ANALISIS DARIPADA PERSPEKTIF HAK, TANGGUNGJAWAB DAN HUKUM

Muhammad Najib Adullah[a*], Fadhlina Alias[a], Syaryanti Hussin[a] dan Hasnizam Hashim[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[*]Penulis untuk dihubungi. Emel: mnajib@usim.edu.my

ABSTRAK

Dalam Islam, perintah agar berbuat baik terhadap kedua ibu bapa terutama ketika usia emas mereka ialah perkara prinsip yang wajib ke atas anak untuk dilaksanakan tanpa kompromi, pelanggaran terhadap perintah ini adalah termasuk dalam kesalahan dosa besar. Pengabaian ibu bapa dengan tujuan sengaja menghantar mereka ke pusat jagaan tanpa justifikasi yang benar-benar kukuh dan bertujuan melepaskan tanggungjawab ke atas pihak lain adalah salah dan merupakan suatu bentuk penderaan. Namun keperluan hidup zaman kini dan corak bekerja manusia yang amat berbeza kaedah dan caranya jika dibandingkan dengan zaman silam telah membawa kepada perubahan konsep penjagaan rumah orang tua kepada perkhidmatan penjagaan dan pengisian yang diusahakan dengan wajah baru yang bakal membawa masyarakat untuk melihat keadaan ini dengan perspektif yang berbeza. Menuju kepada Negara Tua 2030, isu ini tidak boleh dilihat hanya dari satu sudut pandangan, bahkan ia perlu dilihat dari pelbagai perspektif hukum berdasarkan keperluan tanpa mengabaikan prinsip-prinsip tanggungjawab. Terdapat pengendali rumah-rumah jagaan telah menaiktaraf pusat-pusat penjagaan sehingga menjadikan tempat tersebut amat selesa, kondusif, menenangkan perasan dan bermakna bagi warga emas. Pengajian-pengajian agama dengan silibus yang tersusun serta bimbingan agama melalui pengajian ibadah, Al-Quran dan Hadith amat memanfaatkan usia warga emas. Kertas kerja ini cuba menganalisa isu ini daripada beberapa sudut pandangan yang melibatkan hak, tanggungjawab dan hukum.

Kata kunci: *Hukum, tanggungjawab waris, rumah penjagaan.*

PENDAHULUAN

Warga Emas adalah merupakan sebahagian daripada ahli masyarakat dan negara. Mereka telah menempuhi pelbagai liku-liku kehidupan dan sudah semestinya mempunyai banyak pengalaman dan kemahiran. Selama usianya, warga emas telah memberikan pelbagai sumbangan dan masih lagi mempunyai peranan dan potensi untuk menyumbang kepada pembangunan serta kesejahteraan keluarga, masyarakat dan negara. Oleh yang demikian, adalah wajar agar warga emas ini diberikan perhatian, penghormatan dan kasih sayang agar mereka juga dapat menikmati kebahagiaan hidup dan tidak tersisih daripada masyarakat. (Jal Zabdi Mohd Yusof (2010), 61)

DEFINISI WARGA EMAS

Kebanyakan negara-negara membangun mendifinisikan warga emas sebagai individu yang berumur 60 tahun dan ke atas. Sungguhpun demikian, terdapat negara-negara lain yang mendifinisikan warga emas sebagai mereka yang berumur 65 tahun ke atas. Di Malaysia, DAsar Warga Tua Kebangsaan mendifinisikan warga tua sebagai mereka yang berumur 60 tahun ke atas. (Jal Zabdi Mohd Yusof, 61)

PERINTAH UNTUK BERBUAT BAIK KEPADA WARGA EMAS/ IBU BAPA

Berbuat baik kepada warga emas termasuk ibu dan bapa adalah merupakan perkara yang dituntut oleh agama, budaya dan kelaziman dalam kehidupan sesebuah masyarakat. Di kebanyakan negara di dunia, warga tua merupakan golongan yang sangat dihormati oleh anak-anak, saudara mara dan jiran tetangga. Dalam kebanyakan masyarakat juga, kehadiran warga tua adalah sangat penting kerana pengalaman mereka boleh membantu untuk menyelesaikan sesuatu masalah. Di samping itu, dalam sesetengah masyarakat, seseorang anak akan sujud di kaki ibu atau bapanya tatkala memohon restu untuk melakukan sesuatu perkara. Manakala dalam masyarakat Melayu kisah pembalasan terhadap Si Tanggang yang mana seorang anak yang derhaka kepada ibunya yang menjadi contoh dan teladan akibat menderhaka kepada ibu bapanya. (Jal Zabdi Mohd Yusof, 61)

Masyarakat Asia juga percaya bahawa sekiranya ibu bapa menjaga anak-anak dengan baik semasa kecil, maka mereka juga akan dijaga dengan baik apabila tua nanti. Dalam masyarakat Cina, warga tua sangat dihormati dan kehadiran mereka dianggap sebagai rahmat dalam sesebuah keluarga. Ada satu pepatah Cina menyebut, “Mempunyai seorang warga tua dalam keluarga seolah-olah seperti mempunyai harta karun”. Di Jepun , masyarakatnya sangat terkenal dengan budaya menghormati orang, kesantunan mereka termasuklah terhadap orang tua. Walau bagaimanapun, sejak kebelakangan ini, negara Jepun sendiri telah dikejutkan dengan berita bahawa beribu-ribu warga tua di negara berkenaan

telah menjadi mangsa penderaan oleh ahli keluarga mereka sendiri. Sungguhpun terdapat maklumat mengenai kejadian penderaan warga tua tetapi ianya masih diselebungi oleh kerahsiaan dalam keluarga dan tidak diketengahkan. (Jal Zabdi Mohd Yusof, 61)

Dalam Islam hubungan antara anak dan ibu bapa adalah berasaskan pertalian darah yang tidak akan terputus selamanya. Hubungan antara anak dan ibu bapa ini melahirkan pelbagai hak dan tanggungjawab antara satu sama lain. Antara hak anak terhadap ibu bapa adalah seperti hak nasab, penyusuan, penjagaan, pewalian dan nafkah. Sementara itu, anak juga mempunyai tanggungjawab terhadap ibu dan bapa mereka. Antara tanggungjawab tersebut termasuklah ketaatan dan juga nafkah. Nafkah yang dimaksudkan di sini adalah menyediakan ibu bapa dengan keperluan asas bagi mereka seperti makanan, pakaian, tempat tinggal, ubat-ubatan, perbelanjaan rawatan, pembiayaan orang gaji sekiranya perlu dan lain-lain lagi apabila ibu dan bapa sudah lagi tidak berupaya atau ketika berada dalam keadaan yang memerlukan. Dalam Islam, perintah agar anak berbuat baik terhadap kedua ibu bapanya adalah wajib untuk dilaksanakan tanpa kompromi dan pelanggaran terhadap perintah ini adalah termasuk di dalam salah satu dosa besar yang akan mengundang azab Allah SWT.

Firman Allah SWT dalam Surah Luqman ayat 14;

وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ

> *"Dan Kami wajibkan manusia berbuat baik kepada kedua ibu bapanya; ibunya telah mengandungnya dengan menanggung kesusahan demi kesusahan (dari awal mengandung hingga akhir menyusunya), dan tempoh menceraikan susunya ialah dalam masa dua tahun; (dengan yang demikian) bersyukurlah serta berterima kasihlah kepadaKu dan kepada kedua ibu bapamu; dan (ingatlah), kepada Akulah jua tempat kamu akan dikembalikan nanti (untuk menerima balasan)".*

HAK IBU BAPA TERHADAP ANAK ANAK DI USIA TUA

Sebagaimana Islam memberikan hak anak-anak yang wajib disempurnakan oleh ibu bapa ketika anak-anak tersebut dibesarkan, Islam juga memberikan hak-hak yang wajib disempurnakan oleh anak-anak terhadap ibu bapa terutamanya ketika menjelang usia tua mereka. Bahkan dilihat bahawa hak-hak yang wajib disempurnakan oleh anak-anak tersebut ke atas mereka dilihat lebih utama daripada hak terhadap mereka dengan jaminan syurga oleh Allah SWT dan berdosa bagi yang tidak menyempurnakannya.

Cuma persoalannya, adakah dengan menempatkan ibu bapa di rumah penjagaan warga emas itu dikira sebagai tidak menyempurnakan hak-hak mereka? Adakah

ia merupakan indikator bawa anak-anak itu telah menderhaka kepada dua orang tuanya, dan lantaran itu perbuatan tersebut dilihat sebagai satu perbuatan yang tidak sepatutnya berlaku dalam masyarakat? Sebaliknya, adakah membiarkan ibu atau ayah keseorangan di kampung, dengan hanya mengirimkan wang serta barang keperluan menunjukkan bahawa sianak telah melakukan ihsan dan ketaatan kepada ibu dan ayah mereka?

Hukum asal berkaitan hak ibu bapa semasa usia tua mereka ke atas anak-anak ialah *'husnu al-suhbah'* terhadap keduanya. Kewajipan anak akan menjadi semakin besar sekiranya salah seorang daripada kedua ibu bapa itu telah meninggal dunia. Di dalam keadaan ini, salah seorang ibu atau bapa yang tinggal itu sudah pasti akan menghadapi rasa kesunyian dan *emptiness*, psikologinya amat memerlukan anak-anak yang menemani kehidupannya dan tidak meninggalkannya keseorangan. *"Husnu Al-Suhbah"* bermaksud kesentiasaan bersama dekat dengan mereka dengan tata cara perhubungan yang terbaik. Hak ini bersandarkan kepada prinsip *ihsan* terhadap ibu bapa yang bermaksud melakukan sesuatu dengan cara yang terbaik dan sehabis baik, dan menunaikan hak-hak mereka juga dengan sebaik mungkin. Ini berasaskan hadith Nabi SAW:

وأَقْبَلَ رَجُلٌ إِلَى نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أُبَايِعُكَ عَلَى الْهِجْرَةِ وَالْجِهَادِ أَبْتَغِي الْأَجْرَ مِنْ اللَّهِ. قَالَ: فَهَلْ مِنْ وَالِدَيْكَ أَحَدٌ حَيٌّ؟ قَالَ: نَعَمْ بَلْ كِلَاهُمَا. قَالَ: فَتَبْتَغِي الْأَجْرَ مِنْ اللَّهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَارْجِعْ إِلَى وَالِدَيْكَ فَأَحْسِنْ صُحْبَتَهُمَا

> *"Seorang lelaki datang menemui Nabi SAW seraya berkata: Aku berbai'ah kepada kamu untuk berhijrah dan jihad bagi mencari pahala daripada Allah. Sabda Baginda SAW: "Adakah salah seorang ibu bapa kamu masih hidup?". Jawab beliau: "Ya, bahkan kedua-duanya". Sabda Baginda: "Adakah kamu ingin mencari pahala daripada Allah?". Jawabnya: "Ya". Lantas sabda Baginda SAW: "Pulanglah kepada ibu bapa kamu dan berihsanlah dalam melayani kedua-duanya (husnu suhbah)."*
>
> Riwayat al-Bukhari (3004), Muslim (2549) dan Abu Daud (2528).

Peringatan untuk berbuat ihsan kepada kedua ibu bapa telah disebut sebanyak lima kali di dalam Al-Quran dengan perkataan "بالوالدين إحسانا". Menurut Al-Maraghi, perintah memelihara kedua-dua ibu bapa dengan "ihsan" itu disempitkan sehingga tidak memberi keringanan untuk bentuk kata-kata yang paling remeh sekalipun yang diucapkan oleh anak bagi menunjukkan rasa jemu terhadap ibu bapa, sekalipun berlaku banyak perbuatan mereka yang menimbulkan perasaan tersebut. Bahkan ia perlu dikekalkan walaupun dalam menghadapi keadaan-keadaan yang hampir tidak dapat ditanggung oleh manusia untuk bersabar. (Lihat Tafsir al-Maraghi, 8/3932).

HUKUM MENEMPATKAN IBU BAPA DD RUMAH PENJAGAAN

Sejak dua dekad yang lalu, keluarga di Malaysia telah mengalami perubahan dan peralihan kesan daripada pembangunan industri dan proses urbanisasi yang pesat. Struktur keluarga dan nilai-nilai kekeluargaan juga turut mengalami perubahan ketara akibat daripada perubahan dalam gaya hidup keluarga. Gaya hidup keluarga pada masa kini amat berbeza daripada gaya hidup keluarga tradisi. Hal ini berlaku kesan daripada pembangunan yang 'tidak seimbang' yang telah menimbulkan pelbagai cabaran dalaman mahupun luaran (Azrina Sobian, 15)

Pengabaian terhadap ibu bapa perlu diertikan sebagai satu bentuk penderaan. Secara umumnya, penderaan warga tua bermaksud perbuatan atau ketinggalan yang dilakukan terhadap mereka yang berumur lebih daripada 60 tahun sama ada dilakukan dengan sengaja atau sebaliknya. (Jal Zabdi Mohd Yusof, 61)

Menurut Jal Zabdi Mohd Yusof, pengabaian ibu bapa dengan tujuan sengaja menghantar mereka ke pusat jagaan tanpa justifikasi yang benar-benar kukuh juga adalah merupakan suatu bentuk penderaan. Dalam konteks warga emas, pengabaian bermaksud gagal atau tidak rela melaksanakan tugas penjagaan seperti tidak menyediakan makanan atau tidak mengambil tahu tentang keperluan mereka walaupun mereka telah ditempatkan di rumah kebajiakan atau di rumah orang tua. (Jal Zabdi Mohd Yusof, 61). Tindakan seseorang anak menghantar ibu bapa ke rumah orang tua tanpa justifikasi yang benar-benar kukuh adalah merupakan penderaan emosi kepada warga emas tersebut. Penderaan emosi bermaksud apa jua perbuatan atau ketinggalan yang dilakukan terhadap warga tua yang menyebabkan mereka tertekan dari segi mental dan emosi. (Jal Zabdi Mohd Yusof, 72)

Namun begitu, dalam menghadapi peredaran zaman dan corak bekerja manusia yang amat berbeza kaedah dan caranya jika dibandingkan dengan zaman silam telah membawa kepada perubahan konsep penjagaan warga emas kepada perkhidmatan penjagaan serta pengisian bermakna yang diusahakan dengan wajah baru yang bakal membawa masyarakat untuk melihat keadaan ini dengan perspektif yang berbeza.

Penghantaran ibu bapa oleh ahli waris ke pusat penjagaan pada zaman ini, dalam keadaan kita menuju kepada Negara Tua 2030 tidak boleh dilihat hanya daripada satu sudut pandang sahaja, bahkan ia perlu dilihat daripada pelbagai perspektif hukum sehingga ke tahap yang dihukumkan wajib bagi penghantaran tersebut. Ini sekiranya keadaan hidup di kota atau desa yang menyebabkan anak-anak yang bekerja perlu meninggalkan warga emas di rumah bersendirian, sama ada yang masih di kampung atau yang tinggal bersama di bandar, yang mana keadaan ini berkemungkinan boleh membahayakan keselamatan warga emas tersebut. Pengarah Institut Gerontologi Universiti Putra Malaysia (UPM), Prof Dr Tengku Aizan Tengku Abdul Hamid berpandangan bahawa anak yang menghantar ibu

bapa mereka yang sudah tua sama ada untuk penjagaan harian atau ditinggalkan di kediaman khas tidak seharusnya dipandang serong. Ini kerana kebanyakan pusat itu mempunyai kemudahan dan sumber yang mencukupi untuk memastikan penghuninya selesa dan bebas melakukan aktiviti disukai (Harian Metro, 2016).

Pada masa ini, pengendali rumah-rumah jagaan telah menaiktaraf pusat-pusat penjagaan sehingga menjadikan tempat tersebut amat selesa, kondusif, menenangkan perasan dan bermakna bagi warga emas. Pengajian-pengajian agama dengan silibus yang tersusun serta bimbingan agama melalui pengajian ibadah, Al-Quran dan Hadith yang diisi oleh tenaga-tenaga pengajar yang bertauliah amat memanfaatkan usia warga emas. Terdapat pelbagai bentuk pengendalian warga emas, sama ada yang berbentuk harian, mingguan atau pun bulanan untuk memenuhi keperluan warga emas pada masa kini. Keadaan ini amat bermanfaat kepada mereka berbanding hanya tinggal di rumah keseorangan yang menyebabkan mereka terdedah kepada pelbagai risiko kesihatan seperti serangan sakit ketika bersendirian, aspek psikologi seperti kemurungan ataupun keselamatan diri.

Perbincangan ini lebih merujuk kepada ibu bapa yang tinggal berseorangan ketika masih berupaya untuk menguruskan diri sendiri. Memilih untuk membiarkan ibu atau bapa bersendirian di kampung atau di rumah bukanlah merupakan satu langkah yang bijak kerana menganggap dengan menghantar mereka ke pusat penjagaan warga emas adalah satu penderhakaan. Sebaliknya, persekitaran yang kondusif yang disediakan oleh pusat penjagaan, kewujudan rakan-rakan serta aktiviti bersesuaian adalah lebih memberikan kehidupan yang boleh memberikan makna kepada ibu bapa tersebut.

Bagi ibu bapa yang terlantar atau sudah tidak boleh bergerak normal seperti orang biasa (*backridden*), penghantaran ibu bapa ke pusat penjagaan warga emas oleh anak dengan tujuan meringankan tanggungjawab anak tersebut atau 'melepaskan diri' daripada melaksanakan tanggungjawabnya sebagai seorang anak adalah haram dan perbuatan tersebut seumpama dosa yang tidak terampun. Walaupun tempat penjagaan tersebut menyediakan suasana yang kondusif, makanan yang terbaik serta perkhidmatan kesihatan yang lengkap, namun kebahagian ibu bapa di akhir usia mereka ialah untuk melihat dan berada di sisi anaknya, bukan kepada perbelanjaan yang disediakan oleh waris untuk setiap keselesaan bagi penjagaan tersebut.

Walau bagaimanapun perkhidmatan penjagaan tetap perlu disediakan oleh pengendali bagi mengisi keperluan yang terdesak. Menempatkan ibu bapa di pusat penjagaan merupakan satu alternatif kepada yang tidak mampu mengadakan *nursing* (rawatan) di rumah yang terlalu dhaif misalannya, atau keperluan seperti bermusafir dan keperluan pekerjaan. Ini tidak bermakna sebagai peluang bagi melepaskan tanggungjawab penjagaan warga emas hanya kepada pengendali dan pusat rawatan, namun tetap menjadi tanggungjawab anak untuk menjaga dan mengambil tahu setiap keperluan ibu bapa tersebut dan menunaikannya dan juga berada di sisi ibu dan ayahnya apabila setelah selesai keperluannya.

Secara umumnya, jika terdapat keperluan bagi menempatkan ibu bapa di pusat penjagaan, syarat yang pertama yang perlu dipatuhi oleh anak ialah persetujuan dan penerimaan warga emas tersebut dengan senang hati. Ini dapat diperolehi dengan perbincangan dan penjelasan tentang konsep pusat penjagaan yang berbentuk mesra, ibadah dan ilmu. (Bayan Linnas: Siri 127). Sekiranya syarat ini tidak diperolehi dan perasaan orang tua tersebut tercalar, maka penghantaran tersebut adalah berdosa dan mereka sepatutnya tidak boleh diterima oleh pengendali pusat penjagaan.

Syarat yang kedua, tempat yang dipilih merupakan tempat yang dikendalikan secara mesra syariah oleh pengendali Muslim. Aspek-aspek pematuhan syariah dan adab haruslah dititik beratkan di pusat penjagaan tersebut seperti kemudahan beribadah yang sesuai, *privacy* serta penjagaan aurat yang menepati syara'. (Bayan Linnas: Siri 127) Hukum-hakam yang melibatkan warga emas juga mestilah mampu diuruskan oleh pusat penjagaan tersebut seperti bimbingan fardhu ain, zakat, fidyah, hukum perwarisan dan lain-lain. Di samping itu aspek pembelajaran ilmu-ilmu sepanjang hayat (*mada al-ayah*) secara sistematik perlulah disediakan kepada mereka.

Syarat ketiga, tempat tersebut mestilah menepati kriteria yang sesuai seperti selesa, kondusif dan pemberian layanan yang mesra dan memuaskan daripada segenap aspek. Sebagai contoh, aspek makanan yang disediakan perlulah bersesuaian dengan selera dan kesihatan warga emas. Semua keperluan perlulah disediakan termasuklah khidmat rawatan yang baik dan mesra warga emas. Lebih baik sekiranya dikategorikan warga emas yang memerlukan perhatian khusus dan rawatan berbanding yang hanya memerlukan kepada aktiviti, pergaulan dan pengisian. Urusan penghantaran ibu ayah ke pusat rawatan seperti hospital dan selainnya adalah di bawah pengurusan dan tanggungjawab anak supaya tanggungjawab tersebut dirasai dan tidak hanya menyerahkan segala-galanya kepada pusat penjagaan.

HAK WARIS TIDAK TERLUCUT DENGAN PENGHANTARAN KE RUMAH PENJAGAAN

Perlu ditegaskan di sini bahawa walaupun waris ada menyerahkan ibu bapa kepada pusat pendidikan warga emas, ia sama sekali tak melucutkan tanggungjawab waris bagi menunaikan hak-hak warga emas diusia tua mereka iaitu *"husnus suhbah"*. Anak-anak sama sekali tidak boleh menghantar ibu dan ayah mereka ke pusat penjagaan sekiranya mereka tidak bersetuju atau dilihat tidak menyukainya, bahkan adalah satu penderhakaan dan dihukumkan berdosa. Walaupun terdapat orang-orang tua yang melakukan perilaku buruk terhadap anak kerana faktor usia mereka, namun itu juga tidak boleh dijadikan alasan untuk mereka dihantar ke pusat penjagaan dan dikira sebagai penderhakaan.(IslamWeb- Fatwa:11132) Sabda Rasulullah SAW dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Al-Hakim:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (كل الذنوب يؤخر الله ما شاء منها إلى يوم القيامة، إلا عقوق الوالدين، فإن الله تعالى يُعَجِّلُهُ لصاحبه في الحياة قبل الممات) رواه الحاكم.

> *"Setiap dosa ditangguhkan balasannya mengikut apa yang Allah kehendaki sehingga hari kiamat kecuali dosa menderhakai ibu bapa. Allah SWT akan menyegerakan balasannya pada waktu hidup manusia tersebut sebelum kematiannya"*.

Dengan kewujudan pusat penjagaan berkonsepkan pusat pendidikan (*life-long learning*) dan mesra syariah, anak-anak boleh mengadakan perbincangan yang baik dan memperjelaskan hakikat sebenar keperluan untuk menyertai pusat penjagaan tersebut. Ia adalah suatu bentuk ketaatan kepada ibu dan ayah dengan kaedah dan pilihan yang terbaik bagi mengisi waktu-waktu mereka dengan aktiviti dan ilmu.

KESIMPULAN DAN CADANGAN

Pengabaian warga emas dengan menempatkan mereka di rumah-rumah orang tua tanpa justifikasi yang benar-benar kukuh dan perlu, juga persetujuan daripada mereka adalah merupakan suatu bentuk penderaan terhadap mereka. Kejadian ini berlaku kerana banyak faktor, antaranya ialah kurang kesedaran atau pemahaman terhadap ajaran dan hukum hakam agama, kurangnya rasa menghargai, hormat dan kasih sayang terhadap mereka serta sikap mementingkan diri sendiri. Pada masa yang sama, penghantaran ibu ayah ke pusat penjagaan yang baik, dengan tujuan yang baik bagi mengisi masa yang terluang dengan ilmu, aktiviti dan pergaulan, bagi mengelakkan terjadinya kemurungan dan menjaga keselamatan mereka adalah sesuatu yang terpuji. Kurangnya pendedahan mengenai isu ini oleh pelbagai pihak juga telah menimbulkan tanggapan bahawa isu yang berlaku ini adalah 'biasa' dan tidak serius.

Antara cadangan daripada penulisan ini adalah seperti berikut:

1. Mengadakan banyak promosi bagi menanamkan kesedaran terhadap keperluan pusat penjagaan warga emas berkonsepkan pengajian, di samping memperbetulkan salah faham masyarakat untuk melepaskan tanggungjawab penjagaan warga emas kepada pusat penjagaan sahaja.
2. Menanamkan sikap tanggungjawab anak untuk menunaikan segala hak terhadap ibu bapa dan hak-hak ini tidak boleh dipertanggungjawabkan kepada orang lain.
3. Mengubah dan menukarkan nama "rumah orang-orang tua" kepada nama-nama lain yang berkonsepkan baharu bagi membentuk pemikiran positif terhadap pusat-pusat jagaan yang berkonsepkan patuh syariah.
4. Kerajaan hendaklah memantau aspek-aspek bimbingan ilmu yang diberikan kepada warga emas daripada sudut silibus dan tenaga pengajar agar mereka tidak dibekalkan dengan ajaran-ajaran yang terpesong oleh pihak-pihak yang ingin mengambil kesempatan ke atas keinginan warga emas untuk menuntut ilmu.

5. Mengadakan program *long life learning* atau *mada al-hayah* dengan jaringan pusat-pusat pengajian tinggi bagi menawarkan sijil-sijil berkala yang boleh memberikan manfaat di pusat-pusat penjagaan warga emas.
6. Melibatkan semula warga emas yang berpengalaman dan berkepakaran dalam kehidupan mereka untuk berkongsi pengalaman tersebut dengan pelajar-pelajar di institut pengajian agar mereka mendapat sesuatu yang tidak akan didapati dalam pembacaan mereka.

RUJUKAN

Jal Zabdi Mohd Yusof, 2010. Jenayah Keganasan Rumahtangga. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

Azrina Sobian. 2007. Keluarga Islam, Kemahiran Keibu bapaan dan Cabaran Semasa. Selangor: MPH Group Publishing Sendirian Berhad.

Hukm Wad'u Al-Walidayni Fi Daurul Musinnin, http://www.islamweb.net/ar/fatwa/111328 Bayan Linnas, Hukum menempatkan ibu bapa di rumah orang tua, http://muftiwp.gov.my/ms/ertikel/bayan-linnas/2294-bayan-linnas-siri-ke-127-hukum-menempatkan-ibu bapa-di-rumah-orang-tua

Yusliza Yakimir Abd Talib, 2016. Ceria Pada Usia Emas. Harian Metro, https://www.hmetro.com.my/node/118892

Ahmad Musthofa Al-Maroghi, 1946. Tafsir Al-Maraghi. Kaherah: Maktabah Mustafa Al-Halabi.

KEPENTINGAN PENGURUSAN HARTA DAN URUS PUSAKA DALAM KALANGAN WARGA EMAS DI MALAYSIA

Adzidah Yaakob[a], Kamilah Wati Mohd[a], Muhammad Nazmi bin Khamis[b] dan Kamarul Azman Mustafa[b]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[b]Pusaka KUDS Sdn Bhd (MyPusaka) *Penulis untuk dihubungi. Emel: adzidah@usim.edu.my

ABSTRAK

Ertikel ini membincangkan kepentingan mengurus harta dan urus pusaka dalam kalangan warga emas. Fakta menunjukkan bahawa terdapat sejumlah harta bernilai jutaan ringgit terabai dan tidak diuruskan secara baik. Hal ini turut menyumbang kepada lambakan harta pusaka yang tidak bernilai dan bermanfaat kepada ahli keluarga atau waris. Harta pusaka yang tidak diuruskan secara baik ini turut dilihat sebagai tidak mampu menyumbang kepada membangunkan ekonomi negara. Di samping itu, terdapat isu-isu penipuan harta pusaka yang sering dibangkitkan di media massa yang merupakan indikasi kelemahan dalam pengurusan harta atau harta pusaka. Selain dari kajian literatur, penulisan ahli akademik berkaitan, kepustakaan, kajian melalui pengalaman agensi kerajaan dan bukan kerajaan yang menguruskan harta pusaka dilaksanakan dalam menggariskan beberapa solusi dan cadangan pengurusan harta pusaka yang cakna Negara Tua 2030.

Kata kunci: *pengurusan harta, urus pusaka, warga emas*

PENDAHULUAN

Kira-kira RM60 bilion nilai aset yang terdiri daripada tanah dan bangunan serta wang beku dan tidak dituntut di negara ini.[71] Nilai aset tersebut dijangka meningkat saban tahun sekiranya tahap kesedaran pengurusan harta pusaka masih lagi ditahap yang rendah khususnya dalam kalangan warga emas. Sering juga berlaku kelewatan mengurus harta pusaka yang berpunca daripada masih ramai yang tidak memahami hukum dan konsep faraid; tidak tahu bagaimana untuk memulakan proses mengurus harta orang yang telah meninggal dunia; bertelingkah akibat salah faham dalam mengurus harta pusaka; tidak tahu akan kepentingan mengurus harta ataupun tidak ada keperluan untuk mengurus harta pusaka tersebut. Justeru, faktor-faktor yang tersebut membawa kepada implikasi negatif kepada ahli waris khususnya dan kepada masyarakat amnya. Sebagai contoh, harta pusaka yang tidak diuruskan akan mendedahkan waris yang tinggal memakan harta batil, menyalah gunakan harta anak yatim, pembahagian yang tidak mempunyai nilai ekonomi seperti pemilikan beramai-ramai ke atas sebidang tanah yang kecil dan sebagainya[72], pemilikan waris yang berlapis-lapis. Penipuan dalam tuntutan dan pembahagian harta pusaka oleh ahli waris atau pihak ketiga juga berlaku dalam kalangan warga emas. Isu-isu yang tersebut merupakan indikasi kurangnya pengetahuan dalam pengurusan harta pusaka. Oleh itu, kertas kerja ini cuba untuk mengupas isu-isu berkaitan, kepentingan pengurusan harta pusaka dalam kalangan warga emas, faktor dan implikasi kegagalan mengurus harta pusaka dalam kalangan warga emas, perundangan berkaitan dan seterusnya mencadangkan beberapa solusi bagi perkara dan isu yang dibangkitkan.

KEPENTINGAN PENGURUSAN HARTA PUSAKA DI KALANGAN WARGA EMAS

Apabila seseorang itu telah meninggal dunia, harta di bawah milikannya akan diuruskan sama ada harta tersebut harta alih[73] ataupun harta tidak alih[74]. Harta seperti tanah atau rumah yang bergeran perlu ditukar nama kepada waris yang masih hidup. Sama juga seperti kenderaan bergeran, ia perlu ditukar nama kepada waris yang masih hidup. Selain itu, wang simpanan dan saham-saham juga perlu diagih-agihkan kepada waris. Untuk tujuan ini, waris-waris memerlukan surat kuasa dan perintah pembahagian untuk menukar nama di atas geran dan juga mencairkan wang yang beku dalam akaun-akaun yang ada. Pengetahuan asas seperti ini perlu ada bagi sesiapa sahaja yang memiliki harta supaya harta-harta

---

[71] Ismail Omar, Urus Harta Pusaka dan Harta Orang Hilang. 2016. http://www.utusan.com.my/rencana/utama/urus-harta-pusaka-dan-harta-orang-hilang-1.322067#ixzz5ihyLWds7 © Utusan Melayu (M) Bhd

[72] Wan Abdul Halim.2016. Pengurusan dan Pembahagian Harta Pusaka. Dewan Bahasa dan Pustaka: Kuala Lumpur.

[73] Harta alih adalah seperti wang tunai, saham, akaun simpanan bank, Kumpulan Wang Simpanan Pekerja (KWSP), takaful, senjata api, barang kemas dan sebagainya.

[74] Harta tak alih ialah tanah atau kepentingan di atasnya, rumah/bangunan kekal dan pajakan adalah meliputi takrif harta tak alih.

tersebut dapat dirancang dengan teliti semasa hidup supaya harta tersebut dapat diuruskan dengan mudah tanpa wujud perbalahan dan konflik antara waris kelak. Harta yang dirancang ini perlulah mengikut kehendak syara'. Firman Allah SWT:

> *"Dan orang yang akan meninggal dunia di antaramu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya (iaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dengan tidak disuruh berpindah (dari rumahnya). Akan tetapi, jika mereka berpindah (dengan kehendaknya sendiri), maka tidak ada dosa bagimu (wali atau waris dari yang meninggal) membiarkan mereka berbuat yang makruf terhadap diri mereka. Dan Allah Maha Perkasa, lagi Maha Bijaksana."*
>
> (Surah al-Baqarah: Ayat 240)

Dalam satu hadith yang bermaksud:

> "Tinggalkan anak dan isteri kamu dengan kesenangan lebih baik dari tinggalkan mereka dalam keadaan meminta-minta
>
> (Hadith Riwayat Bukhari)

Jelas di dalam ayat Al-Quran dan hadith di atas, perancangan pengurusan harta pusaka semasa hidup adalah penting dalam memastikan hak waris yang ditinggalkan dan pihak-pihak yang berkepentingan dapat dilindungi dan tidak terabai. Selain itu, perancangan yang teratur juga dapat memastikan kebajikan warga emas semasa hidupnya tidak diabaikan oleh waris. Warga emas juga dapat mengelakkan diri dari menjadi mangsa penipuan wang dan hartanah.

MENGAPA HARTA PUSAKA TIDAK DIURUS?

Terdapat beberapa undang-undang berkaitan dengan pengurusan harta pusaka iaitu Akta Probet dan Pentadbiran 1959, Akta Harta Pusaka Kecil 1955, Akta Perbadanan Amanah Raya Berhad 1995, Kanun Tanah Negara 1965 dan Kaedah-kaedah Mahkamah 2012. Bidang kuasa pentadbiran harta pusaka juga melibatkan beberapa agensi berkaitan dengan tanah dan juga institusi kehakiman. Dalam menguruskan harta orang Islam, institusi Mahkamah Syariah juga mempunyai peranan dan bidang kuasa.

Terdapat perbezaan yang ketara terhadap peranan pentadbiran dan pengurusan harta pusaka yang dijalankan melalui peruntukan bidang kuasa Mahkamah Sivil dan Mahkamah Syariah. Perbezaan utama yang dapat dilihat ialah bidang kuasa sivil adalah berkait dengan proses pentadbiran urus pusaka manakala bidang kuasa syariah adalah berkait dengan perancangan perwarisan harta Islam. Mahkamah Tinggi, Pejabat Pusaka Kecil dan Amanah Raya Berhad akan berperanan untuk memproses dan mentadbir pusaka manakala Mahkamah Syariah dan Majlis Agama Islam berperanan dalam perancangan perwarisan harta Islam.

Hal ini sedikit sebanyak menimbulkan kekeliruan dan kesulitan dalam kalangan masyarakat dalam memulakan proses mengurus harta pusaka yang ditinggalkan oleh ahli keluarga yang telah meninggal dunia. Kekeliruan boleh berlaku apabila dalam mengurus harta pusaka khususnya orang Islam akan melibatkan dua bidang kuasa yang berbeza. Sebagai contoh, kesulitan berlaku apabila si mati meninggalkan wasiat dan pesanan bertulis atau hibah tanpa membuat pengesahan di Mahkamah Syariah. Apabila terdapat tentangan berkaitan kesahihan dokumen wasiat atau hibah semasa perbicaraan pusaka sama ada di Mahkamah Tinggi atau Pejabat Pusaka Kecil atau Amanah Raya Berhad, waris perlu pergi ke Mahkamah Syariah untuk mendapatkan pengesahan sehingga perintah dikeluarkan. Selepas mendapat perintah dari Mahkamah Syariah barulah perbicaraan pusaka boleh disambung semula.

Contoh lain yang menunjukkan konflik yang timbul apabila wujud perbezaan bidang kuasa ini adalah bila seseorang yang mati telah membuat hibah melalui dokumen hibah. Ketika perbicaraan pusaka berlangsung, waris perlu membangkitkan hibah yang telah dibuat oleh si mati agar harta yang dibicarakan akan dikeluarkan dari pusaka. Tetapi jika dokumen hibah itu mendapat tentangan dari waris lain, ia perlulah dibawa ke Mahkamah Syariah untuk mendapatkan pengesahan dan perbicaraan pusaka perlu ditangguh sehingga perbicaraan di Mahkamah Syariah selesai. Ini melihatkan bahawa perbezaan bidang kuasa di dalam isu ini menjadi rumit dan menyusahkan waris yang ingin menguruskan pusaka si mati. Hal ini juga boleh menyebabkan waris berputus asa dan mengambil keputusan untuk menangguhkan proses urus pusaka.

Justeru, kesulitan yang timbul dalam kalangan waris dapat dilihat apabila bidang kuasa untuk proses urus pusaka dan perwarisan harta Islam terbahagi kepada dua. Selain daripada itu, masyarakat atau waris masih tidak jelas akan peranan Mahkamah Syariah. Sering kali dilihat waris hadir ke Mahkamah Syariah untuk membuat wasiat dan dokumen hibah. Waris ada yang masih tidak tahu bahawa dokumen seperti wasiat dan hibah hanya boleh dibuat oleh peguam Syarie. Mahkamah Syariah hanya mempunyai bidang kuasa dalam pengesahan dokumen tersebut sahaja.

Selain daripada isu kekeliruan dan isu undang-undang dan prosedur yang rumit, warga emas juga tidak terlepas dari isu penipuan samaada penipuan tanah, penipuan dalam tuntutan dan pembahagian harta pusaka oleh waris atau pihak ketiga. Justeru, adalah menjadi kepentingan pengurusan harta pusaka dalam kalangan warga emas bagi mengelakkan mereka menjadi mangsa penipuan hartanah tersebut.

Penjenayah biasanya menjadikan tanah yang tidak didiami dalam tempoh masa yang panjang atau tanah yang didiami atau dimiliki oleh warga emas sebagai sAsaran oleh sindiket penipuan ini. Warga emas menjadi sAsaran kerana golongan ini biasanya berada dalam kedudukan kewangan yang lebih stabil (terutama pesara

kerjaan atau swasta) dan memiliki aset-aset dalam bentuk hartanah. Di samping itu mereka juga menjadi sAsaran penipuan kerana mereka tinggal bersendirian atau buta huruf.

Dilaporkan pada lima bulan pertama tahun 2016, Polis Diraja Malaysia (PDRM) menerima 151 aduan berkenaan penipuan tanah dengan anggaran kerugian melebihi RM30 juta.[75] Terdapat beberapa laporan akhbar yang menunjukkan bahawa yang menjadi mangsa sendikit penipuan hartanah ini adalah dalam kalangan warga emas. Ia dilakukan dengan cara menipu warga emas untuk menyerahkan hartanah mereka tanpa menyatakan implikasi daripada uruniaga yang dijalankan atau warga emas ditipu untuk membeli atau melabur dalam hartanah yang tidak wujud.[76]

Nuraida[77] menggariskan beberapa faktor penyumbang kepada berlakunya jenayah dalam urus niaga tanah. Antara faktor-faktor tersebut termasuklah kelemahan peruntukan statutori yang wujud dalam Kanun Tanah Negara 1965, pentadbiran pejabat pendaftaran tanah yang tidak mantap, system pendaftaran elektronik yang belum efisien serta gejala rasuah dan isu pencurian maklumat.

Terdapat beberapa kaedah penipuan hartanah yang biasa dijalankan. Pertama melalui kaedah pemalsuan (*forgery*) dokumen seperti surat kuasa wakil atau perintah mahkamah atau pemalsuan tandatangan pemilik sebenar. Ia juga boleh berlaku dalam bentuk penipuan salah nyata sehingga menyebabkan pemilik tanah menandatangani dokumen yang tidak difahami kandungan dan implikasinya. Selanjutnya penipuan juga boleh berlaku dalam bentuk pengubahsuaian maklumat di dalam sistem pendaftaran di pejabat tanah.[78]

Selain penipuan yang melibatkan sindiket, terdapat juga kes-kes dimana penipuan dilakukan oleh pihak-pihak yang mempunyai hubungan langsung dengan mangsa misalnya ahli keluarga, kawan-kawan ataupun peguam.[79] Contohnya dalam kes *Nallamal lwn Karuppanan*[80] *& Anor* penipuan telah dijalankan oleh ahli keluarga terdekat manakalan dalam kes *Datuk Jaginder Singh v Tara Rajaratnam*[81]dan *Abu Bakar bin Ismail & Anor lwn Ismail bin Husin & Anor*[82] penipuan dijalankan oleh pihak peguam. Akibat langsung daripada kes-kes penipuan hartanah ialah pemilik akan

---

[75] Husin N (9 Julai 2016). Tipu Hartanah: 151 Mangsa Rugi RM30 Juta. Utusan Malaysia.

[76] https: //www.mstar.com.my/ lokal/semasa/2011/08/08/ waspada-sindiket-penipuan-jual-tanah-sAsar-warga-emas--polis, https: //www.freemalaysiatoday.com/ category/ bahasa/ 2017/ 12/26/pencarum-kwsp-waspada-penipuan-sindiket-pelaburan/

[77] Noraida Harun, Jady@Zaidi Hassim, Noor'Ashikin Hamid, Penipuan, Rasuah dan Pencurian Maklumat Dalam Urus Niaga Tanah: Cabaran dan Penyelesaian, 25 Kanun (2), (Disember 2013), 159-184.

[78] Nor Shahriza Abdul Karim, Raja Azrina Raja Othman, Mohd Syukri Ismail, Ainul Jaria Maidin, Identifying and Overcoming the risk of Fraud in the Malaysian Electronic Land Administration System, https://www.semanticscholar.org/paper/Identifying-and-overcoming-the-risk-of-fraud-in-the-Karim-Othman/2392db644174be894c2615daf180a3c87f42fe9c

[79] Roushi Low, The Use of Technology to Automate the Registration Process within the Torrens System and Its Impact on Fraud, https://eprints.qut.edu.au/18301/

[80] [1993] 4 CLJ 454

[81] [1983] 2 MLJ 196

[82] [2007] 4 MLJ 489

kehilangan tanah mereka kepada pemilik yang baru iaitu *pembeli suci hati* (*bona fide purchaser*) melalui prinsip hakmilik yang tidak disangkal (*indefeasibility of title*)[83] yang terpakai di bawah undang-undang tanah di Malaysia yang melaksanakan sistem Torrens.

Sekiranya ini berlaku kepada warga emas ia boleh memberi implikasi kewangan dan sosial yang tidak baik. Ini kerana aset dalam bentuk hartanah sangat bernilai dan sentiasa mengalami peningkatan harga dari masa ke semasa. Jika hartanah yang terlibat adalah rumah kediaman warga emas tersebut maka tentulah ia mendatangkan implikasi sosial yang lebih besar kerana warga emas tersebut akan kehilangan tempat tinggal. Ini turut memberi kesan kepada waris kerana aset yang sepatutnya menjadi hak mereka telah hilang akibat jenayah penipuan. Selain implikasi sosial, implikasi terhadap ekonomi juga dapat dilihat. Dengan berlaku lambakan harta pusaka yang tidak diurus, maka kuranglah penghasilan dan janaan pendapatan bagi menyemarakkan dan memajukan keperluan ekonomi masyarakat Malaysia secara amnya, masyarakat Islam khususnya. Harta pusaka yang sudah lama tidak diurus akan melibatkan kos yang tinggi dalam menyelesaikan urusan tuntutan harta pusaka. Dari aspek implikasi undang-undang pula, proses akan menjadi lebih rumit dalam tuntutan harta pusaka yang berlapis. Hartanah yang tidak dituntut dan terbiar boleh diambil balik oleh pihak Berkuasa Negeri di bawah seksyen 46, 351 dan 352 Kanun Tanah Negara 1965.

PERUNDANGAN BERKAITAN PENGURUSAN HARTA PUSAKA DI MALAYSIA

Malaysia merupakan sebuah negara yang mengamalkan dwi-perundangan iaitu sistem perundangan sivil dan Syariah.[84] Sistem unik ini menunjukkan Malaysia tidak hanya mengadaptasi undang-undang dari barat bahkan menerima pakai hukum Syara' sebagai sebahagian perundangan di Malaysia. Perlembagaan Malaysia juga mengandungi beberapa peruntukan berkaitan bidang kuasa Mahkamah Sivil dan Syariah. Pindaan kepada Perkara 121 (1A) Perlembagaan Persekutuan pada 10 Jun 1988 menyaksikan bahawa Mahkamah Sivil tidak boleh campur tangan dalam apa jua keputusan yang diputuskan oleh Mahkamah Syariah.[85]

Perkara 121(1A)[86]: Mahkamah yang disebut dalam Fasal (1) tidaklah mempunyai bidang kuasa berkenaan dengan apa-apa perkara dalam bidang kuasa mahkamah Syariah."

Ini dapat dilihat daripada beberapa kes yang telah diputuskan. Antara kes yang berkaitan ialah *Dalip Kaur v Pegawai Polis Daerah, Balai Polis Daerah, Bukit*

[83] Seksyen 340 Kanun Tanah Negara 1965.

[84] Perkara 121 (1A) Perlembagaan Persekutuan

[85] Pindaan Perkara 121 (1A) ini merupakan salah satu sumbangan daripada Profesor Emiratus Tan Sri Ahmad bin Mohamed Ibrahim.

[86] Perlembagaan Persekutuan

Mertajam[87] *& Anor* dan *Mohd Habibullah bin Mahmood v Faridah bte Dato Talib*.[88] Di dalam kedua-dua kes ini, Mahkamah Agong telah memutuskan bahawa jika Mahkamah Syariah mempunyai bidang kuasa terhadap sesuatu perkara, maka Mahkamah Sivil tidak akan sama sekali mempunyai bidang kuasa.

Begitu juga dalam isu perwarisan harta, terdapat akta dan enakmen negeri berkenaan dengan pengurusan dan pentadbiran harta bagi orang Islam dan juga bukan Islam. Institusi-instusi yang terlibat pula adalah Mahkamah Tinggi, Mahkamah Syariah, Pejabat Pusaka Kecil[89] dan juga Amanah Raya Berhad[90]. Walaupun bidang kuasa probet dan pengurusan harta pusaka bagi Mahkamah Syariah tidak dinyatakan secara jelas dalam perlembagaan, namun begitu peranannya besar dalam keputusan sesuatu bicara urus pusaka yang melibatkan orang Islam.[91] Dalam satu kes rayuan berkaitan pusaka orang Islam iaitu *Jumaaton & Raja Delila v. Raja Hizaruddin*,[92] Pengerusi Panel Hakim Mahkamah Rayuan Syariah Wilayah Persekutuan telah mengatakan bahawa Mahkamah Syariah tidak mempunyai bidang kuasa mengenai probet dan pentadbiran pusaka kerana dalam perlembagaan[93], ia adalah di bawah bidang kuasa Mahkamah sivil.[94] Oleh itu, Mahkamah Syariah tidak mempunyai bidang kuasa ke atas pentadbiran dan pembahagian pusaka orang Islam. Sungguhpun begitu, Mahkamah Syariah masih berperanan dalam beberapa perkara seperti penentuan hak faraid melalui Sijil Faraid dan juga tuntutan harta sepencarian.[95] Namun begitu, Hakim Mahkamah Persekutuan Tun Hamid memutuskan dalam kes *Latifah bte Mat Zin v Rosmawati bte Sharibun & Anor* [96] bahawa pembahagian bidang kuasa untuk mengeluarkan Surat Kuasa Mentadbir (Letters of Administration) dan Probet (Probate) diberikan kepada Mahkamah Sivil manakala dalam menentukan pembahagian pesaka, penentuan waris mengikut hukum syara' dan bahagian masing-masing mengikut faraid diberikan kepada Mahkamah Syariah.

Terdapat tiga institusi yang boleh mengeluarkan surat kuasa atau perintah pembahagian iaitu Mahkamah Tinggi[97], Pejabat Pusaka Kecil[98] dan Amanah Raya Berhad[99] mengikut bidang kuasa masing-masing. Secara ringkasnya semua

---

[87] [1992] 1 MLJ 1

[88] [1992] 2 MLJ 793

[89] Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955

[90] Akta Perbadanan Amanah Raya 1995

[91] Tuan Haji Wan Abdul Halim bin Wan Harun. Isu-Isu Pembahagian Harta Pusaka Orang Islam Dalam Konteks Perundangan Malaysia

[92] [1998] 6 MLJ 556

[93] Bidang kuasa probet ini ada termaktub di dalam Jadual Kesembilan, Senarai 1, Senarai Persekutuan. Di bawah Perkara 4 (e) (i) menyatakan "….perwarisan harta berwasiat dan tidak berwasiat, probet dan surat kuasa mentadbir pusaka…".

[94] Ibid.

[95] Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri-negeri.

[96] [2007] 5 MLJ 101

[97] Akta Probet dan Pentadbiran 1959

[98] Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955

[99] Akta Perbadanan Amanah Raya 1995

harta bergeran dan tidak berpenama perlu menjalani proses urus pusaka untuk pertukaran nama dan pencairan akaun. Untuk memulakan urus pusaka, pemohon perlulah mengemukakan permohonan mengikut prosedur-prosedur yang telah ditetapkan berdasarkan institut-institut yang berkaitan. Pemohon perlulah terdiri daripada waris-waris si mati seperti balu lelaki atau perempuan, anak lelaki atau perempuan, ibu atau bapa, Majlis Agama Islam (Baitul Mal) atau sebagainya, pemiutang dan pengkaveat, pembeli di bawah surat perjanjian jual beli yang sah, pemegang gadaian atau pemegang pajakan tanah si mati, Penghulu atau Pegawai Petempatan yang diarahkan oleh Pentadbir Tanah atau Amanah Raya Berhad.[100]

Bidang kuasa Mahkamah Tinggi berkaitan pengeluaran surat kuasa mentadbir dan perintah pembahagian termaktub di dalam Seksyen 24 (f) Akta Kehakiman Mahkamah.[101] Mahkamah Tinggi mempunyai bidang kuasa untuk mengeluarkan Surat Kuasa Mentadbir dan juga Perintah Pembahagian untuk harta bernilai melebihi dua juta ringgit sama ada gabungan harta alih dan tak alih atau berasingan. Mahkamah Tinggi juga mempunyai bidang kuasa untuk mengendalikan kes-kes rayuan di bawah Seksyen 29, Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1995. Undang-undang yang dipakai ialah Akta Probet dan Pentadbiran 1959.[102]

Kebiasaannya kes yang dibawa ke Mahkamah Tinggi ialah kes yang digelar pusaka besar[103] dan memerlukan khidmat peguam untuk melaksanakannya. Kesilapan yang selalu dibuat ialah keseluruhan nilai harta tidak melebihi RM 2,000,000.00 dan terdiri dari harta alih dan harta tak alih, tetapi dibawa ke Mahkamah Tinggi sedangkan boleh diuruskan di Pejabat Pusaka Kecil daerah yang lebih rendah kosnya dan boleh dilaksanakan oleh pemohon sendiri. Pengetahuan terhadap bidang kuasa ini amat penting kepada masyarakat agar proses urus pusaka dapat berjalan dengan lancar dengan cara yang tepat dan betul. Pemohonan di Mahkamah Tinggi boleh dimulakan dengan Notis Permohonan dan Afidavit Sokongan.

Pejabat Pusaka Kecil pula mempunyai bidang kuasa untuk mengeluarkan surat kuasa mentadbir dan perintah pembahagian untuk harta yang bernilai kurang daripada dua juta ringgit dan harta tersebut mestilah mempunyai harta tak alih. Undang-undang yang berkaitan ialah Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955.[104] Sebagai contoh si mati meninggalkan dua bidang tanah yang nilai keseluruhannya tidak melebihi dua juta ringgit atau si mati meninggal dunia meninggalkan sejumlah wang di dalam akaun bank, kereta dan sebuah rumah yang keseluruhan nilainya tidak melebihi dua juta ringgit.

---

[100] Amir Bahari. 2012. Soal Jawab Wasiat Islam: Solusi Permasalahan Perwarisan Islam. Kuala Lumpur: Telaga Biru. hlm. 73

[101] Akta 91

[102] Akta 97

[103] Ibid.

[104] Akta 98

Terdapat lebih 36 unit Pejabat Pusaka Kecil[105] di setiap daerah seluruh negara. Setiap unit bertanggungjawab untuk menerima permohonan, membicarakan serta mengeluarkan perintah pembahagian terhadap dua atau tiga daerah. Permohonan proses urus pusaka di Pejabat Pusaka Kecil boleh dibuat sendiri oleh pemohon tanpa bantuan peguam kerana prosedurnya agak mudah tetapi ianya masih memerlukan panduan dari pakar agar perjalanannya lancar dan tidak mengalami masalah mendatang kerana tempoh masa di pejabat pusaka kecil agak panjang untuk satu-satu proses antara 3 bulan ke 6 bulan untuk satu-satu permohonan baru.[106] Permohonan boleh dibuat melalui Borang A.[107] Pemohon Perlu menyediakan bukti kematian si mati, dokumen berkaitan harta alih dan harta tak alih si mati. Untuk orang Islam, pembahagian yang ditetapkan adalah berlandaskan Hukum Syara' iaitu hukum faraid tetapi pembahagian secara muafakat boleh dilaksanakan jika semua waris yang berhak menerima harta pusaka si mati setuju dengan cara pembahagian yang dicadangkan. Di sini pentingnya peranan muafakat waris sebelum permohonan dibuat agar semasa proses perbicaraan berlangsung, waris hanya setuju dengan cadangan pembahagian tanpa melibatkan perbicaraan yang panjang. Dengan menggunakan Borang DDA sebagai ganti kepada kehadiran waris amat membantu untuk menjimatkan masa dan kos waris berulang alik ke pejabat pusaka kecil. Tetapi amat mengecewakan bahawa terdapat beberapa kes penipuan dengan menggunakan Borang DDA ini.

Terdapat beberapa peraturan pembahagian lain yang khusus berkaitan pusaka kecil, iaitu antara lain pembahagian bagi pegangan desa di bawah Akta Tanah (Kawasan-kawasan Penempatan Berkelompok) 1960, hanya dua orang sahaja dibenarkan dalam geran tanah. Jika lebih dari dua orang yang berhak dan meraka tidak bersetuju memberi kepada dua orang sahaja daripada mereka, Pentadbir Tanah boleh menjual pegangan itu dan hasil jualannya dibahagikan dalam kalangan orang yang berhak.

Jika si mati meninggalkan tanah di Daerah Jelebu, Kuala Pilah, Rembau, Tampin dan Jempol dan ianya adalah ahli sesuatu suku di Negeri Sembilan, pembahagian pusakanya adalah mengikut Bahagian III Akta.[108] Selain itu, untuk perintah jualan secara tender dalam keadaan tertentu mengikut peruntukan Seksyen 15(4)(d) Akta.[109]

Seperti yang diterangkan di atas, rayuan untuk keputusan perbicaraan di Pejabat Pusaka Kecil boleh dibuat melalui Pentadbir Tanah ke Mahkamah Tinggi dalam tempoh empat belas hari (14) dari tarikh perintah itu dibuat.[110]

---

[105] Laman web portal rasmi JKPTG www.jkptg.gov.my

[106] Seksyen 8 Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian)1955

[107] Ibid.

[108] Akta 98

[109] Ibid.

[110] Seksyen 29 Akta 98 & Peraturan 10, Peraturan Harta Pusaka Kecil

Tambahan pula, keistimewaan pembahagian harta pusaka kecil ialah Borang Permohonan (Borang A) boleh didapati di Unit Pembahagian Pusaka Kecil atau Pejabat Tanah Daerah, perbicaraan boleh diadakan di Balai Raya/Balai Penghulu Dewan Orang Ramai yang berhampiran dengan tanah peninggalan si mati, perkhidmatan peguam tidak diperlukan, penyerahan/ penerimaan hak/ bahagian sesama waris boleh dibuat semasa perbicaraan dan tidak dikenakan apa-apa bayaran, perbicaraan boleh dibuat di mana-mana daerah yang terdapat harta si mati dan pembahagian boleh dibuat secara terus kepada waris si mati dan surat kuasa tadbir hanya diberi dalam keadaan tertentu.

Amanah Raya Berhad juga merupakan salah satu institusi yang mempunyai bidang kuasa untuk mengeluarkan surat kuasa mentadbir tetapi hanya untuk harta alih sahaja yang bernilai tidak melebihi enam ratus ribu ringgit sahaja[111] berpandukan kepada Akta Perbadanan Amanah Raya Berhad.[112] Sebagai contoh si mati meninggalkan wang simpanan di institusi kewangan (BSN, ASB, Tabung Haji, KWSP), kenderaan (kereta, motosikal), saham, dividen dan sebagainya.

Amanah Raya juga mempunyai bidang kuasa mentadbir harta pusaka secara terus yang mengandungi harta alih bernilai tidak lebih lima puluh ribu ringgit.[113] Selain itu, Amanah Raya boleh memfailkan permohonan di Pejabat Pusaka Kecil untuk dilantik sebagai Pentadbir atau mendapatkan perintah pembahagian bagi harta pusaka tidak berwasiat yang mengandungi harta alih dan harta tak alih atau harta tak alih sahaja bernilai tidak melebihi dua juta ringgit.[114]

Tambahan pula, Amanah Raya juga boleh memfailkan petisyen di Mahkamah Tinggi untuk harta Pusaka yang mengandungi harta alih dan harta tak alih atau harta alih sahaja melebihi enam ratus ribu ringgit, mendapatkan geran probet bagi harta pusaka berwasiat atau surat kuasa mentadbir bagi harta tak berwasiat, menggantikan pentadbir yang dilantik terdahulu yang meninggal dunia sebelum melaksanakan pentadbiran harta pusaka, pentadbir dahulu yang gagal menyelesaikan pentadbiran harta pusaka atau menggantikan wasiat yang telah dilantik oleh pewasiat yang menolak perlantikannya atau meninggal dunia.[115]

Secara ringkas, prosedur permohonan di Amanah Raya adalah melaui Borang Permohonan Mentadbir Harta Pusaka dan mestilah mengemukakan beberapa dokumen penting seperti Sijil Kematian, Sijil Faraid, salinan daftar perkahwinan/ perceraian, salinan kad pengenalan waris, dokumen bukti pemilikan ke atas harta seperti buku simpanan bank, geran kereta dan lain-lain.[116]

---

[111] Seksyen 17 (1) Akta Perbadanan Amanah Raya 1995

[112] Akta 532

[113] Seksyen 17(2) Akta 532

[114] Seksyen 8 Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955

[115] Seksyen 13 Akta Perbadanan Amanah Raya 1995

[116] Laman web rasmi Amanah Raya Berhad www.amanahraya.my

Pembahagian untuk orang Islam secara asasnya mengikut hukum faraid dan mestilah mengemukakan Sijil Faraid.[117] Tetapi jika terdapat muafakat antara waris terhadap pembahagian harta pusaka, mereka perlu mengemukakan Surat Persetujuan Penolakan atau Surat Pakatan Keluarga di dalam pembahagian harta pusaka.

BIDANG KUASA SYARIAH

Bidang kuasa Syariah bermaksud bidang kuasa yang dikelolakan oleh Mahkamah Syariah dan juga badan-badan agama Islam yang lain terhadap perancangan perwarisan bagi umat Islam di Malaysia. Hal ehwal perwarisan harta Islam seperti wasiat, waqaf, pemegang amanah, hibah dan sebagainya adalah di bawah kuasa negeri-negeri[118] yang juga melibatkan Mahkamah Syariah dan juga Majlis Agama Islam negeri-negeri.

Secara asasnya, Mahkamah Syariah tidak mempunyai bidang kuasa untuk membuat proses urus pusaka atau mengeluarkan surat kuasa mentadbir dan perintah pembahagian seperti yang telah dihuraikan di atas. Tetapi Mahkamah Syariah berperanan secara tidak langsung untuk penyelesaian beberapa kes seperti wasiat, wakaf, pengeluaran sijil faraid[119], pengesahan hibah, tuntutan harta sepencarian, sah taraf anak, nasab, perkahwinan dan sebagainya. Keputusan Mahkamah Syariah terhadap kes-kes di atas akan mempengaruhi pembahagian harta pusaka.

Untuk pasangan yang masih hidup semasa kematian pasangannya, dia boleh menuntut harta sepencarian di Mahkamah Syariah. Jika ada tuntutan harta sepencarian dibuat oleh pasangan si mati. Ia amat penting kerana ianya hendaklah diuruskan terlebih dahulu sebelum dibahagikan kepada waris-waris si mati.

Harta sepencarian bermaksud harta yang diperolehi atau dikumpulkan bersama oleh suami atau isteri sepanjang tempoh perkahwinan mereka. Berdasarkan Akta Undang-undang Keluarga Islam (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1984 (Pindaan 2006) mendifinisikan harta sepencarian sebagai harta yang diperoleh bersama oleh suami atau isteri semasa perkahwinan mengikut syara' yang ditentukan oleh hukum syara'[120].

Allah telah berfirman: "*Janganlah kamu cemburu terhadap kelebihan yang diberikan Allah kepada sebahagian daripada kamu. Bagi orang-orang lelaki, ada bahagian daripada usahanya, bagi orang-orang perempuan, ada pula bahagian daripada usahanya. Mohonlah kepada Allah daripada limpahan kurnia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui akan segala sesuatu*."[121] Ayat ini merupakan dalil bagi

---

[117] Ibid

[118] Butiran 1 Senarai Negeri, Perlembagaan Persekutuan

[119] Enakmen Pentadbiran Undang-undang Islam Negeri-negeri

[120] Seksyen 2

[121] Al-Quran 4:32

tuntutan harta sepencarian. Kebiasaannya ianya ditentukan semasa isteri atau suami bercerai sama ada bercerai hidup atau mati. Penentuan kadar tuntukan tidak ditetapkan di bawah hukun syara' tetapi kebiasaanya tidak melebihi 50% daripada keseluruhan harta.

Tuntutan harta sepencarian untuk penceraian mati lebih mudah kerana kebiasaannya defendan untuk kes ini adalah anak-anak si mati yang juga anak-anak plaintif. Jika dapat diselesaikan melalui Majlis Sulh, perintah untuk tuntutan harta sepencarian boleh diselesaikan dalam tempoh masa sehari sahaja.

SOLUSI DAN CADANGAN

Dari aspek pendidikan, kursus-kursus berkenaan pengurusan harta perlu didedahkan kepada masyarakat melalui ceramah di masjid-masjid dan juga kempen-kempen yang dijalankan melalui media massa dan media sosial. Sesi penerangan berkenaan pengurusan harta perlu didedahkan juga kepada pegawai-pegawai kerajaan yang bakal bersara ataupun yang sudah bersara. Bakal pesara bukan hanya perlu diberi persediaan untuk melalui hari-hari persaraan bahkan persediaan mengurus harta semasa hidup juga sama pentingnya. Taklimat, bengkel mahupun seminar berkaitan isu ini perlu dilaksanakan dengan lebih kerap agar tahap kesedaran masyarakat lebih tinggi dan dapat mengelakkan perkara yang tidak diingini berlaku seperti permusuhan antara ahli keluarga, termakan harta batil dan sebagainya.[122] Selain itu, pusat khidmat nasihat setempat juga perlu disediakan di peringkat DUN bagi kemudahan dan akses nasihat percuma kepada masyarakat setempat dalam membantu pengurusan harta pusaka.

Dari aspek pentadbiran, keperluan terhadap manual panduan berkenaan prosedur/ SOP pengurusan harta dilihat amat relevan kerana masyarakat memerlukan panduan dan sumber rujukan pantas khususnya dalam membuat tuntutan harta pusaka. Kerajaan negeri juga disarankan untuk menyediakan pusat sehenti bagi tujuan konsultasi pengurusan harta pusaka di Pejabat Tanah dan Daerah.

Terdapat juga cadangan untuk melihat semula prosedur perundangan yang berkaitan pengurusan harta pusaka. Pihak agensi berkaitan tanah (ABT) perlu menjalankan daya usaha untuk menyelesaikan masalah pusaka yang bernilai tinggi ini terus membeku dengan menggalakkan penggunaan sistem elektronik yang bersepadu contohnya apabila berlaku kematian, laporan kematian boleh disepadukan dengan e-tanah bagi mengetahui bilangan hartanah yang dimiliki dan dipaut terus dengan e-penilaian di pejabat penilaian dan perkhidmatan harta. Begitu juga dengan pautan dengan perundangan dan syarat-syarat serta prosedur yang berkaitan.[123]

---

[122] Kurang Tahu Punca Harta Tidak Diurus. 2017. http://www.utusan.com.my/berita/nasional/kurang-tahu-punca-harta-tidak-diurus-1.500343#ixzz5iif2UdgA © Utusan Melayu (M) Bhd

[123] Ismail Omar. Urus Harta Pusaka dan Harta Orang Hilang. 2016. http://www.utusan.com.my/rencana/utama/urus-harta-pusaka-dan-harta-orang-hilang-1.322067#ixzz5iiXtbHVK © Utusan Melayu (M) Bhd.

Suatu akta berkaitan amalan harta pusaka perlu digubal atau diharmonikan perundangan yang berkaitan. Akta ini boleh mewujudkan jawatan kaunselor tanah di pejabat tanah dan galian, atau majlis-majlis agama atau agensi berkaitan tanah. Satu mahkamah khas yang membicarakan hal perihal berkaitan perwarisan harta Islam dan juga pentadbiran harta pusaka juga diperlukan. Mahkamah tersebut perlu mempunyai kedua-dua bidang kuasa seperti yang dibincangkan di atas dan boleh membicarakan terus sesuatu kes yang melibatkan harta orang Islam tanpa waris perlu lagi berulang alik antara institusi-institusi yang berlainan untuk menguruskan proses urus pusaka.

Peguam atau perunding yang ingin memberi perundingan kepada pelanggan yang ingin menguruskan harta pusaka atau ingin membuat perancangan perwarisan harta perlulah mahir dan mempunyai ilmu pengetahuan yang secukupnya bagi memastikan tidak berlaku kesulitan pada masa akan datang.

Dalam menangani isu ini, waris dan ahli keluarga terdekat harus memainkan peranan yang penting dalam memastikan golongan warga emas tidak terdedah kepada jenayah penipuan hartanah. Antara langkah-langkah yang boleh diambil ialah dengan sering mengambil tahu mengenai urusan harian dan keperluan mereka supaya mereka tidak terjebak dengan sindikit penipuan. Selanjutnya, media massa juga memainkan peranan yang penting dalam menyebarkan maklumat berhubung sebarang sindikit penipuan supaya ia dapat dibendung diperingkat awal. Selain daripada itu, warga emas perlu didedahkan kepada iImu pengurusan harta supaya perancangan yang rapi dapat dibuat semasa mereka masih hidup bagi memudahkan urusan waris sekiranya berlaku kematian.

KESIMPULAN

Perancangan harta pusaka semasa masih hidup adalah sangat penting dalam memastikan kesejahteraan dan kebajikan khususnya warga emas tidak diabaikan. Contohnya, dokumen seperti hibah, wasiat dan waqaf perlulah diuruskan semasa pemilik harta masih hidup agar pengesahan dan pendaftaran boleh dilakukan supaya tiada penentangan yang boleh dilakukan terhadap dokumen-dokumen tersebut. Terdapat tujuh langkah lengkap dalam pengurusan harta dan pusaka. Lima darinya adalah langkah perancangan semasa hidup dan dibuat oleh pemilik harta, dan dua langkah lagi adalah untuk pengurusan harta pusaka dan dilaksanakan oleh waris kepada si mati.[124] Lima langkah perancangan tersebut adalah faham hukum faraid dan waris faraidnya. Kedua membuat hasrat perancangan. Ketiga, melantik wasi. Keempat, dokumen bertulis dan kelima, dana pantas. Manakala dua langkah urus pusaka ialah muafakat waris dan proses urus harta pusaka.[125]

---

[124] Model pengurusan harta pusaka mengikut kaedah MyPusaka.info. Model ini digagaskan oleh Pengasas dan Penasihat Kanan MyPusaka.info iaitu Tuan Kamarul Azman bin Mustafa Kamal

[125] Ibid.

Amat menyedihkan apabila tahap kesedaran orang Islam masih rendah dalam membuat perancangan semasa hidup ke atas harta yang dimiliki di mana apabila meninggal dunia kelak, ia bakal menjadi beban kepada waris dan menyebabkan waris terabai dan tertindas akibat kecuaian pemilik harta yang gagal membuat perancangan. Manakala, dipihak waris pula, kekangan kewangan dan ilmu pengetahuan mengurus harta pusaka membuatkan waris tidak membuat apa-apa tindakan terhadap harta peninggalan si mati dan menyebabkan harta tersebut tidak dapat dimanfaatkan dengan sempurna malah lebih memburukkan lagi hubungan silaturrahim dalam kalangan waris retak dan terputus.

Dalam perancangan perwarisan harta dan urus pusaka orang Islam peranan bidang kuasa sivil dan syariah amatlah signifikan dalam memastikan perjalanan urusan harta seseorang itu lancar semasa dan selepas pemilik harta tersebut meninggal dunia. Namun begitu, masih banyak isu, konflik dan kelompongan undang-undang yang masih boleh diperbaiki dari masa ke semasa dalam memperkasakan lagi perwarisan harta dan urus pusaka dalam kalangan warga emas terutamanya orang Islam. Justeru, kesemua lapisan masyarakat perlu memantapkan diri dengan ilmu pengetahuan pengurusan harta pusaka ke arah cakna Negara Tua 2030.

RUJUKAN

Al-Sharbini, t.th, *Mughni al-Muhtaj*, Beirut: Dar al-Fikr, Jil. 2

Amir Bahari. 2012. Soal Jawab Wasiat Islam: Solusi Permasalahan Perwarisan Islam. Kuala Lumpur: Telaga Biru.

Dr Akmal Hidayah Halim. Wasiat dan Hibah: Hukum dan Prosedur 2013

Haji Abdul Kadir bin Haji Ismail, 1983. Sistem Pusaka Islam. Kuala Lumpur: yayasan Dakwah Islamiah Malaysia

Husin N (9 Julai 2016). Tipu Hartanah: 151 Mangsa Rugi RM30 Juta. Utusan Malaysia

Ismail Omar. Urus Harta Pusaka dan Harta Orang Hilang. 2016. http://www.utusan.com.my/rencana/utama/urus-harta-pusaka-dan-harta-orang-hilang-1.322067#ixzz5iiXtbHVK © Utusan Melayu (M) Bhd.

Naziree Yusof 2006. Hibah dan aplikasinya di Malaysia. Malaysia: Shariah Law Report

Noraida Harun, Jady@Zaidi Hassim, Noor'Ashikin Hamid, Penipuan, Rasuah dan Pencurian Maklumat Dalam Urus Niaga Tanah: Cabaran dan Penyelesaian, 25 Kanun (2), (Disember 2013), 159-184.

Nor Shahriza Abdul Karim, Raja Azrina Raja Othman, Mohd Syukri Ismail, Ainul Jaria Maidin, Identifying and Overcoming the risk of Fraud in the Malaysian Electronic Land Administration System, https://www.semanticscholar.org/paper/Identifying-and-overcoming-the-risk-of-fraud-in-the-Karim-Othman/2392db644174be894c2615daf180a3c87f42fe9c

MyPusaka.info

Pawancheek Marican. 2005. Wakaf Law and Andministration in Terengganu: An Analysis

Roushi Low, The Use of Technology to Automate the Registration Process within the Torrens System and Its Impact on Fraud, https://eprints.qut.edu.au/18301/

Shawkani, Muhammad bin Ali al-Shawkani, 1936, *Nail al-Awtar*, Matba'at al-Mesiriyyah: Kaherah, Jil 5

Syihabuddin Al-Ramli, 1938. Nihayah al-Muahtaj. Juzuk 6. Kaherah: Mustafa al-Babi Al Halabi wa Auladah

Wahbah al-Zuhaili, 1989, *al-Fiqh al-Islami Wa Adilatuh*, Beirut: Dar al-Fikr, Jil. 5

Wan Abdul Halim Wan Harun. 2016. Pengurusan dan Pembahagian Harta Pusaka. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Zahari Maahad Musa. 2015. Faraid: Pembahagian Pusaka dalam Islam. Kuala Lumpur. Penerbit USIM.

https://www.mstar.com.my/lokal/semasa/2011/08/08/waspada-sindiket-penipuan-jual-tanah-sAsar-warga-emas--polis

https://www.freemalaysiatoday.com/category/bahasa/2017/12/26/pencarum-kwsp-waspada-penipuan-sindiket-pelaburan/

Kurang Tahu Punca Harta Tidak Diurus. 2017. http://www.utusan.com.my/berita/nasional/kurang-tahu-punca-harta-tidak-diurus-1.500343#ixzz5iif2UdgA

SOLUSI BAGI SINDROM 'EMPTY-NEST' DALAM KALANGAN WARGA EMAS DI MALAYSIA DARI PERSPEKTIF SYARIAH

Muhammad Hazim Ahmad[a*], Ahmad Syukran Baharuddin [a], Wan Abdul Fattah Wan Ismail[a], Nik Salida Suhaila Nik Saleh[a], Syahirah Abdul Shukor[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
[*]Penulis untuk dihubungi. Emel: hazimibnahmad@gmail.com

ABSTRAK

Warga emas mudah terdedah kepada sindrom *'empty-nest'* atau perasaan sunyi disebabkan beberapa faktor seperti bersendirian atau ditinggalkan anak-anak yang menetap di tempat lain. Kesan daripada sindrom ini ialah mereka akan berasa sedih serta mengalami tekanan atau masalah kesihatan dari segi mental dan fizikal. Bahkan, ada juga yang menjadi gelandangan. Pada tahun 2010, dianggarkan sebanyak 538,000 warga emas termasuk dalam kategori ini. Pada tahun 2014, didapati 29.9% warga emas mungkin mengalami sindrom *'empty-nest'* akibat tinggal bersendirian ataupun berdua bersama pasangan mereka sahaja tanpa kehadiran anak-anak. Sindrom ini mampu menyebabkan depresi seperti seolah-olah kehilangan panduan hidup. Oleh yang demikian, analisis awal ini akan membincangkan tentang bagaimana syariah menangani sindrom *'empty-nest'* dalam kalangan warga emas di Malaysia. Kajian kualitatif ini menggunakan pendekatan induktif dan deduktif untuk mendapatkan kesimpulan umum dan spesifik dari sumber data primer dan sekunder. Penemuan dari analisis ini menunjukkan bahawa terdapat beberapa solusi yang telah dinyatakan dengan jelas di dalam Al-Quran dan al-Sunnah mengenai sindrom *'empty-nest'*. Bahkan, Islam juga sangat mementingkan solusi atau penyelesaian yang menyeluruh bukan sahaja daripada satu pihak, malahan melibatkan pelbagai pihak seperti keluarga, masyarakat atau kejiranan, serta pemerintah atau kerajaan yang mana akan menjadikan solusi yang dicadangkan pada zaman sekarang lebih meyakinkan dan berkesan.

***Kata kunci**: fiqh warga emas, sindrom empty-nest, Syariah Islamiyyah.*

PENDAHULUAN

Warga emas mudah terdedah kepada sindrom *'empty-nest'* atau perasaan sunyi disebabkan faktor seperti bersendirian atau ditinggalkan anak-anak yang menetap di tempat lain. Kesan daripada sindrom ini ialah mereka akan berasa sedih serta mengalami tekanan atau masalah kesihatan dari segi mental dan fizikal. Bahkan, ada juga yang menjadi gelandangan akibat dari sindrom ini. Pada tahun 2010, dianggarkan sebanyak 538,000 warga emas termasuk dalam kategori ini. Ini adalah berasarkan Kajian Penduduk dan Keluarga Malaysia Keempat oleh LPPKN yang dipadankan dengan hasil banci penduduk dan perumahan 2010 (BERNAMA, 2015; NS Kini, 2011). Pada tahun 2014, didapati 29.9% warga emas mungkin mengalami sindrom *'empty-nest'* akibat tinggal bersendirian ataupun berdua bersama pasangan mereka sahaja tanpa kehadiran anak-anak (National Population and Family Development Board (NPFDB), 2016). Tentunya statistik ini semakin bertambah ketika ini (Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2016), dengan berpandukan berita-berita berkaitan pengabaian warga emas di media-media massa semakin meningkat. Maka kajian ini tertumpu dan terarah kepada solusi-solusi yang dicadangkan untuk menangani sindrom *'empty-nest'* menurut perspektif syariah. Hal ini, kerana sudah banyak kajian yang dijalankan berkaitan dengan sindrom ini, akan tetapi belum ada yang mengaitkan kajian mereka dengan perspektif syariah untuk melihat bagaimana syariah menangani isu-isu semasa seperti ini.

SOROTAN LITERATUR

Perasaan kesunyian pasti memberikan kesan pada setiap manusia. Akan tetapi berbeza halnya dengan perasaan kesunyian, kesepian, kehilangan, dan kesedihan yang dialami oleh kebanyakan warga emas ketika anak-anak keluar dari rumah, keadaan inilah yang dinamakan sebagai sindrom '*empty-nest*' (Nor Hazlin, 2017). Kesunyian yang dialami oleh mereka adalah lebih kompleks berbanding dengan lapisan umur masyarakat yang lain. Hal ini kerana ianya melibatkan aspek psikologi dan sosial (Holmén & Furukawa, 2002). Al Ubaidi (2017) menyatakan bahawa sindrom *'empty-nest'* bukanlah suatu diagnosis klinikal tetapi suatu tahap kitaran hidup manusia biasa. Berdasarkan kajian yang telah dijalankan oleh Singh dan Dubey (2017), kaum wanita lebih mudah terkena sindrom *'empty-nest*', begitu juga dengan mereka yang mempunyai tahap kecerdasan emosi yang rendah tetapi memiliki tahap kebergantungan yang tinggi. Kedua-dua golongan ini adalah golongan yang dianggap *'fragile'* dan mudah terkesan dengan sindrom *'empty-nest*'.

Terdapat beberapa keadaan yang dapat mempengaruhi atau mencetuskan sindrom ini dikalangan warga emas, antaranya termasuklah pendapatan yang lebih rendah, kurang sokongan sosial dan gaya penindasan yang lebih negatif, tahap pendidikan, perubahan hormon, jantina, pesaraan, dan tinggal di kawasan luar bandar (Al Ubaidi, 2017; Chang *et al*., 2016; Singh & Dubey, 2017). Bahkan, faktor-faktor seperti ini boleh membuatkan sindrom *'empty-nest*' yang dialami oleh warga emas

mencecah ke tahap tekanan mental, kemurungan dan hilang keyakinan diri (Singh & Dubey, 2017).

Nor Hazlin (2017) menyatakan bahawa simptom *'empty-nest'* adalah berbeza dari setiap individu. Terdapat beberapa simptom sindrom *empty-nest'* yang seringkali dikenalpasti membawa kepada sindrom ini, termasuklah kebimbangan terhadap anak-anak (Barber, 1989; Morin, 2018; Nor Hazlin, 2017), hilang arah tujuan hidup (Morin, 2018; Nor Hazlin, 2017), kemurungan yang serius (Al Ubaidi, 2017; Nor Hazlin, 2017), kesedihan yang berterusan (Abraham, 2012; Nik Norliati Fitri & Suriati, 2016), rasa kesunyian dan kesepian (Abraham, 2012; Nik Norliati Fitri & Suriati, 2016), kekecewaan akibat kurang kawalan diri (Abraham, 2012; Morin, 2018), tekanan emosi (Morin, 2018), dan rasa kekosongan dalam hubungan dengan pasangan (Abraham, 2012; Morin, 2018; Nik Norliati Fitri & Suriati, 2016).

Sekiranya warga emas mempunyai tanda-tanda ini, mereka perlu mendapatkan bantuan profesional daripada anak-anak, saudara, pekerja sosial, dan pihak berkuasa kerajaan untuk memastikan kesejahteraan mereka (Nik Norliati Fitri & Suriati, 2016; Nor Hazlin, 2017).

Wang, Hu, Xiao, dan Zhou (2017) ada menyatakan bahawa kesunyian atau kesepian yang dialami oleh warga emas adalah suatu keadaan yang boleh mengakibatkan kesan negatif terhadap kesihatan mental seseorang. Selain itu, Nik Norliati Fitri dan Suriati (2016) turut menyatakan hal yang lebih kurang sama bahawa kesunyian dan kesepian seperti ini adalah faktor yang menyumbang kepada masalah kesihatan, kemurungan, gangguan tidur dan kematian dalam kalangan warga emas. Ianya merupakan petunjuk penting bagi kesejahteraan mereka. Bahkan, ianya juga mencerminkan pengasingan sosial dan kekurangan sokongan sosial dari anak-anak mereka dan masyarakat.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini mengumpulkan data dengan menggunakan kaedah kajian kepustakaan. Bagi tujuan kajian ini, data yang akan dikumpulkan adalah data-data primer dan sekunder dari jabatan-jabatan kerajaan Malaysia, agensi-agensi kerajaan dan bukan kerajaan yang berkaitan, huraian-huraian dari kitab-kitab pengajian Islam yang utama dan muktabar, dan kajian-kajian dari jurnal-jurnal terdahulu.

Setelah data dikumpulkan, kaedah analisis kandungan akan digunakan untuk menganalisis data-data yang terkumpul. Mohajan (2018) menjelaskan bahawa analisis kandungan ialah suatu kaedah atau metodologi menganalisis mesej komunikasi bertulis, lisan atau visual. Menurut Erlingsson dan Brysiewicz (2017), objektif dalam analisis kandungan kualitatif adalah untuk mengubah secara sistematik sejumlah besar teks ke dalam ringkasan keputusan utama yang sangat teratur dan ringkas.

Analisis akan menggunakan penalaran deduktif atau induktif. Bengtsson (2016) menerangkan bahawa penalaran induktif adalah proses membuat kesimpulan dari data yang dikumpulkan dengan menenunkan maklumat baru ke dalam teori. Penyelidik menganalisis teks dengan minda terbuka untuk mengenal pasti subjek yang bermakna yang menjawab soalan penyelidikan. Penalaran deduktif adalah sebaliknya. Di sini, penyelidik mencari subjek yang telah ditetapkan, sedia ada dengan menguji hipotesis atau prinsip. Perkara yang sama turut dinyatakan oleh Hyde (2000) bahawa penalaran deduktif adalah teori dalam proses pengujian yang bermula dengan penetapan teori atau generalisasi, dan bertujuan untuk melihat sama ada teori itu terpakai untuk sesuatu contoh tertentu. Begitu juga dengan Worster (2014) yang berpendapat bahawa penalaran induktif sering digambarkan sebagai menarik kesimpulan dari fenomena yang dapat dilihat secara khusus kepada peraturan umum. Tuntasnya, kedua-duanya adalah pendekatan umum untuk penalaran yang mungkin mengakibatkan pemerolehan pengetahuan yang baru.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Terdapat pelbagai solusi yang telah dicadangkan dari berbagai pihak termasuklah para penyelidik, pakar psikologi, pakar kesihatan, sektor swasta, bukan kerajaan, dan juga kerajaan. Kesemua cadangan yang dilontarkan ini boleh dikategorikan kepada empat tema iaitu diri sendiri, keluarga, masyarakat atau kejiranan, dan kerajaan. Hal yang sama juga telah diperuntukkan di dalam syariah menerusi dalil-dalil yang dinyatakan di dalam Al-Quran dan al-Sunnah.

Larangan mencampakkan diri ke dalam kebinasaan serta menjaga *maqasid al-syariah*

Islam sangat menganjurkan umat Islam agar sentiasa mempersiapkan diri mereka untuk menghadapi sebarang kemungkinan atau risiko yang bakal ditimpanya. Hal ini ada digambarkan menerusi surah Yusuf di mana nabi Yakub memerintahkan anak-anaknya agar memasuki kota Mesir melalui beberapa pintu agar dapat mengurangkan risiko ditangkap:

> *"Dan Nabi Yakub berkata lagi: "Wahai anak-anakku! Janganlah kamu masuk (ke bandar Mesir) dari sebuah pintu sahaja, tetapi masuklah dari beberapa buah pintu yang berlainan. Dan aku (dengan nasihatku ini), tidak akan dapat menyelamatkan kamu dari sesuatu takdir yang telah ditetapkan oleh Allah. Kuasa menetapkan sesuatu (sebab dan musabab) itu hanya tertentu bagi Allah. KepadaNyalah aku berserah diri, dan kepadaNyalah hendaknya berserah orang-orang yang mahu berserah diri."*
>
> (Surah Yusuf (12): 67)

Begitu juga dengan Hadith Hasan yang diriwayatkan oleh al-Tirmizi (2517) dari Anas bin Malik:

> "*Seorang lelaki bertanya: "Wahai Rasulullah! Adakah aku mengikat (haiwan tunggangan aku ini) lalu aku bertawakkal atau aku lepaskannya lalu aku bertawakkal?" Rasulullah menjawab: "Ikatlah lalu bertawakkal."*
>
> (Hadith riwayat al-Tirmizi: 2517)

Oleh itu, sebagai ibu bapa, mereka perlu sedar bahawa sebaik sahaja anak-anak mula meninggalkan mereka dengan duduk berasingan atau belajar jauh, mereka akan mempunyai kebarangkalian akan menghidap sindrom *'empty-nest'*. Oleh itu, mereka hendaklah membuat pelbagai persiapan untuk menangkis atau mengawal sindrom ini sebelum ia menjadi lebih teruk sehingga menyebabkan pelbagai keburukan menimpa ke atas diri mereka.

Selain itu, Islam juga melarang umatnya daripada mencampakkan diri mereka sendiri ke dalam kebinasaan dan meletakkan diri mereka dalam keadaan yang boleh mendatangkan kemudaratan. Hal ini jelas dinyatakan dalam surah al-Baqarah yang bermaksud:

> *"...dan janganlah kamu sengaja mencampakkan diri kamu ke dalam bahaya kebinasaan, dan baikilah perbuatan kamu; kerana sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berusaha memperbaiki amalannya."*
>
> (Surah al-Baqarah (2): 195)

Allah dengan jelas melarang umat Islam daripada melakukan kebinasaan (al-Baghawiy, 2000; al-Thaʿālabī, 2002). Terdapat pelbagai tafsiran mengenai perihal kebinasaan di dalam ayat ini (Ibnu Abī Ḥātim, 1998; Ibnu ʿAṭiyyah, 2001), termasuklah kebinasaan dalam konteks umum iaitu apa-apa perkara yang membinasakan dirinya atau membawa dirinya kepada kebinasaan (al-Māwardi, t.t.; al-Qurṭubī, 1964; al-Ṭabarī, 2000; Ibnu Abdul Salam, 1996).

Terdapat juga sepotong hadith yang masyhur dan juga dijadikannya sebagai salah satu daripada kaedah-kaedah fiqah, iaitu *"Tidak ada mudarat dan tidak boleh melakukan kemudaratan"*. Menurut al-Nawawī (2009), Ibnu Hajr al-Ḥaytamī (2008), dan al-Suyuṭī (2013), hadith ini diriwayatkan oleh Imam Malik di dalam kitab al-Muwatta' dari Umar ibn Yahya daripada bapanya secara mursal. Hadith ini juga diriwayatkan oleh al-Hakim dalam kitab al-Mustadrak dan al-Baihaqi, al-Daruquthni dari hadith Abu Sa'id al-Khudri. Hadith ini juga diriwayatkan Ibnu Majah dari hadith Ibnu Abas dan Ibadah bin As-Samat.

Kedua-dua dalil ini mewajibkan umat Islam menjauhkan diri dari melakukan apa-apa perkara yang membinasakan atau membawa kepada kebinasaan sama ada pada

dirinya sendiri atau orang lain. Larangan ini juga dapat menolak kemudaratan serta dapat mempertahankan maslahah (al-Mardāwī, 2000). Tambahan lagi, larangan ini dapat melindungi lima perkara penting dalam maqāṣid al-Sharīʿah iaitu penjagaan agama, nyawa, keturunan, harta, dan akal (Ibnu al-Najjār, 2009).

Ibn Abd al-Salām (1991) menjelaskan bahawa maslahah terbahagi kepada empat, segala kesenangan dan sebab-sebabnya, dan kegembiraan serta sebab-sebabnya. Kemudian, kesemuanya ini dibahagikan kepada duniawi dan ukhrawi. Segala jenis kesenangan dan kegembiraan duniawi adalah mengikut kepada adat-adat setempat, manakala segala jenis kesenangan dan kegembiraan ukhrawi adalah merujuk kepada janji-janji Allah berupa nikmat di akhirat. Selain itu, al-Ghazālī (1993) menyatakan bahawa setiap perkara yang dilakukan atas tujuan untuk melindungi lima maqāṣid al-Sharīʿah yang utama adalah dikira menjaga maslahah. Manakala setiap perkara yang mengakibatkan kehilangan perlindungan lima perkara ini adalah mafsadah, dan menolak mafsadah ini juga adalah maslahah.

Bagi ibu bapa yang telah menyedari petanda-petanda atau gejala-gejala sindrom *'empty-nest'* yang ada pada diri mereka, mereka hendaklah bertindak dengan melakukan sesuatu untuk merawat sindrom ini. Terdapat beberapa tindakan yang dicadangkan berkesan merawat sindrom ini, antaranya menerima hakikat ketiadaan anak-anak, menonton televisyen, mendengar radio, menghadiri kelas atau kuliah agama di masjid atau surau, mempunyai hobi, bertemu rakan-rakan, meluangkan masa dengan pasangan, dan melibatkan diri dalam aktiviti kemasyarakatan atau komuniti (Al Ubaidi, 2017; National Population and Family Development Board (NPFDB), 2016; Nor Hazlin, 2017). Aktiviti-aktiviti seperti ini akan dapat menghindarkan diri ibu bapa terutamanya warga emas daripada terus bergelumang dengan sindrom *'empty-nest'* yang hanya akan membawa kepada kemudaratan dan kebinasaan.

Islam menekankan prinsip *wa-bil-wālidayni iḥsānā*

Anak-anak perlu kekal berhubung dan kerap mengambil berat tentang keadaan ibu bapa adalah di antara modus operandi yang dicadangkan untuk mengawal sindorm *'empty-nest'* di (Chen, Yang, & Aagard, 2012; National Population and Family Development Board (NPFDB), 2016; Nor Hazlin, 2017).

Islam memberikan perhatian dan penekanan yang tinggi terhadap cara melayani dan menjaga kebajikan ibu bapa terutamanya yang telah mencapai tahap warga emas. Hal ini telah dinyatakan dengan jelas di dalam surah al-Isrā' yang bermaksud:

> *Dan Tuhanmu telah perintahkan, supaya engkau tidak menyembah melainkan kepada-Nya semata-mata, dan hendaklah engkau berbuat baik kepada ibu bapa. Jika salah seorang dari keduanya, atau kedua-duanya sekali, sampai kepada umur tua dalam jagaan dan peliharaanmu, maka janganlah engkau berkata kepada mereka (sebarang perkataan kasar) sekalipun perkataan "Ah", dan janganlah*

> *engkau menengking menyergah mereka, tetapi katakanlah kepada mereka perkataan yang mulia (yang bersopan santun). Dan hendaklah engkau merendah diri kepada keduanya kerana belas kasihan dan kasih sayangmu, dan doakan (untuk mereka, dengan berkata): "Wahai Tuhanku! Cucurilah rahmat kepada mereka berdua sebagaimana mereka telah mencurahkan kasih sayangnya memelihara dan mendidikku semasa kecil."*
>
> (Surah al-Isra' (17): 23-24)

Ayat ini menekankan kewajipan anak-anak supaya berbuat baik kepada ibu bapa mereka (al-Qurṭubī, 1964; al-Ṭabarī, 2000). Antara perbuatan baik yang boleh dilakukan ialah menghindarkan diri daripada melontarkan kata-kata serta apa-apa perbuatan buruk kepada mereka, bahkan perlu mengucapkan kata-kata dan perbuatan-perbuatan yang baik (Abu Ḥayyān al-Andalusī, 1999; Ibnu Kathir, 1999). Allah memberikan peringatan ini kepada anak-anak kerana mereka mudah melupakan segala daya usaha dan pengorbanan yang telah dilakukan oleh ibu bapa mereka semasa mereka masih kecil (al-Marāghī, 1946; Sayyid Quṭb, 2003). Kesibukan mereka mengejar kejayaan dan kemajuan serta menumpukan perhatian kepada isteri-isteri dan anak-anak telah menjadikan mereka lupa akan tanggungjawab mereka kepada ibu bapa mereka yang sudah tua.

Tidak terdapat ayat-ayat lain dalam Al-Quran yang menekankan hak-hak ibu bapa dengan tegas seperti yang dinyatakan pada 23 dan 24 di atas. Walau bagaimanapun, terdapat beberapa ayat lain menggunakan istilah berbeza untuk menyampaikan mesej yang lebih kurang (Elsaman & 'Arafa, 2012), termasuklah ayat 83, surah al-Baqarah, ayat 36, surah an-Nisa', dan ayat 151, surah al-Anʿam.

Terdapat lima bentuk perbuatan baik yang boleh dilaksanakan selari dengan kehendak hukum syara', iaitu, memberikan bantuan kewangan, menemani ke tempat-tempat yang penting seperti hospital, memberikan makanan dan barangan runcit, membantu melakukan kerja rumah, menjaga kebajikan dan kepentingan mereka, dan mendengar luahan hati, perasaan dan permasalahan mereka (National Population and Family Development Board (NPFDB), 2016).

Tambahan lagi, kajian Wan-Ibrahim dan Zainab (2014) jelas menunjukkan bahawa kanak-kanak memainkan peranan penting bagi orang tua terutamanya di kawasan luar bandar di Malaysia. Peranan merujuk kepada kewajipan dan tanggungjawab anak-anak seperti yang telah dinyatakan, dan inilah yang dinamakan sebagai mengenang jasa dan budi orang tua.

Islam mementingkan sikap tolong-menolong dan bantu-membantu sesama Muslim

Saling bantu-membantu dan tolong-menolong sesama Muslim adalah sesuatu yang telah disyari'atkan di dalam ajaran Islam. Hal ini dizahirkan dalam surah al-Maidah yang bermaksud:

> *"...Dan hendaklah kamu bertolong-tolong untuk membuat kebajikan dan bertaqwa, dan janganlah kamu bertolong-tolong pada melakukan dosa (maksiat) dan pencerobohan..."*
>
> (Surah al-Ma'idah (5): 2)

Menurut al-Sha'rāwī (1991), kalimah *taʿāwnū* (tolong-menolong) adalah berasal dari wazan *tafāʿala* merujuk kepada perbuatan yang memerlukan kerjasama daripada dua pihak atau lebih. Menurutnya lagi, terdapat banyak masalah kehidupan yang tidak dapat diselesaikan secara bersendirian bahkan memerlukan kerjasama daripada pihak yang lain. Oleh kerana itulah Allah memerintahkan umat Islam untuk saling bekerjasama, saling membantu dan tolong-menolong agar dapat memudahkan sesuatu urusan, menjaga maslahah, menzahirkan kesatuan dan kerjasama, sehingga dapat melahirkan umat yang bersatu saling bantu-membantu dan tolong-menolong sesama mereka (Ibn 'Āshūr, 1984).

Sementara itu, kata *al-birru* (menjaga kebajikan) merujuk kepada segala perbuatan yang baik dan mulia (Rashīd Riḍā, 1947), ianya juga kata nama yang merangkumi segala perbuatan yang Allah cintai dan redhai, berupa zahir maupun batin, yang berkaitan dengan hak Allah ataupun hak sesama manusia (al-Saʿdī, 2000). Seterusnya Ibnu Kathir (1999) menambah bahawa *al-birru* ialah sentiasa tolong-menolong dalam berbuat kebaikan, manakala *al-takwa* pula ialah meninggalkan segala bentuk kemungkaran.

Terdapat juga beberapa hadith yang memupuk semangat saling membantu sesama Muslim, seperti yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim yang bermaksud:

> *"Seorang Mukmin dengan Mukmin lainnya seperti satu bangunan yang tersusun rapi, sebahagiannya menguatkan sebahagian yang lain." Dan baginda merapatkan jari-jemarinya."*
>
> (Hadith riwayat: al-Bukhari (481) dan Muslim (2585))

Zahir hadith ini berbentuk pemberitahuan sedangkan maknanya berupa perintah untuk saling bekerjasama, tolong-menolong, dan bantu-membantu (Ibnu al-Jūzī, 1997; Ibnu ʿIlān, 2004). Ibn Rajab (1996) mengatakan hadith ini menggambarkan bahawa walaupun Muslim itu berbagai bangsa, keturunan, dan warna, mereka telah mempunyai asal yang satu, iaitu Islam.

Berdasarkan kepada dalil-dalil ini, masyarakat atau kejiranan perlu memainkan peranan mereka sebagai seorang Muslim dan Mukmin dengan memberikan bantuan, sokongan, dan pertolongan kepada warga emas yang mengalami atau menghidapi sindrom *'empty-nest'* di kawasan persekitaran mereka atau dalam pengetahuan mereka. Golongan *'empty-nest'* sangat memerlukan sokongan moral dan sosial daripada masyarakat atau kejiranan selain daripada ahli keluarga mereka sendiri (Al Ubaidi, 2017; Chang *et al*., 2016; Gao *et al*., 2017). Sokongan masyarakat sangat memberikan kesan yang mendalam kepada golongan *empty-nest'* oleh

kerana golongan ini sudah ketiadaan anak-anak sebagai tempat berkasih-sayang, maka mereka hanya mempunyai rakan-rakan, kejiranan dan masyarakat untuk dijadikan teman berbual dan beraktiviti bagi memecahkan kesunyian dan kesepian yang dialami oleh mereka (Chang *et al*., 2016; Gao *et al*., 2017; Wang *et al*., 2017).

Islam juga tidak pernah melepaskan pemerintah daripada tanggungjawab terhadap rakyatnya.

Setiap pemerintah adalah dipertanggungjawabkan untuk melaksanakan amanah yang telah diberikan kepadanya, terutamanya amanah kepada rakyat jelata. Hal ini telah disebutkan dengan jelas di dalam sebuah hadith sahih yang masyhur yang diriwayatkan oleh al-Bukhari (2554) dan Muslim (1829), yang bermaksud:

> "S*etiap orang adalah pemimpin dan akan diminta pertanggungjawaban atas kepemimpinannnya. Seorang pemerintah negara adalah pemimpin atas rakyatnya dan akan diminta pertanggungjawaban perihal rakyat yang dipimpinnya. Seorang suami adalah pemimpin atas anggota keluarganya dan akan ditanya perihal keluarga yang dipimpinnya. Seorang isteri adalah pemimpin atas rumah tangga dan anak-anaknya dan akan ditanya perihal tanggungjawabnya. Seorang pembantu/pekerja rumah tangga adalah bertugas memelihara barang milik majikannya dan akan ditanya atas pertanggungjawabannya. Dan kamu sekalian pemimpin dan akan ditanya (diminta pertanggungan jawab) darihal hal yang dipimpinnya".*
>
> (Hadith riwayat: al-Bukhari (2554) dan Muslim (1829))

Hadith ini merujuk kepada setiap orang mempunyai kewajipan menjaga dan melaksanakan amanah dan kepercayaan yang telah diberikan (al-Nawāwī, 2011; al-Suyūṭī, 1996). Bagi konteks pemerintah, Mullā ʿAli al-Qārī (2002) menyatakan bahawa amanah yang diberikan kepada pemerintah adalah berupa rakyat dan perihalnya serta segala haknya adalah di bawah tanggungjawab pemerintah (al-Munāwī, 1988). Setiap amanah, kepercayaan, dan tanggungjawab yang dipikul ini hendaklah dilaksanakan dengan adil dan menjaga maslahah tanggungannya dari segi duniawi dan ukhrawi, bahkan kesemua tanggungan ini akan disemak dan dinilai semula di akhirat sama ada orang yang diamanahkan ini berjaya atau gagal melaksanakan segala bebanan yang diberikan (al-Munāwī, 1937).

Selain itu, terdapat juga suatu kaedah fiqah khusus berkaitan dengan pemerintah, iaitu *"Tindakan (arahan) pemerintah terhadap rakyatnya adalah berdasarkan kepada kepentingan umum"* (al-Suyuṭī, 2013; al-Zarkashī, 1985; Ibn Nujaym, 1999).

Penjelasan kepada kaedah ini ialah disebabkan pemimpin kaum muslimin memiliki wilayah pengawasan atas rakyat secara umum dan dalam urusan-urusan umum, maka tindakan dan kebijaksanaannya terhadap rakyat harus berdasarkan kemaslahatan umum. Oleh kerana itulah, segala perintahnya dan larangannya perlulah bersesuaian dengan kemaslahatan rakyatnya. Hal ini demikian kerana

sesungguhnya kepemimpinan diberikan kepadanya adalah untuk menjaga kemaslahatan dari segi menjaga nyawa, kehormatan, dan harta rakyatnya. Rakyat adalah mereka yang berada di bawah orang yang diangkat oleh syara' untuk memimpin dan menguasai mereka. Maka dalam konteks pemimpin ini termasuklah sultan dan hakim serta seluruh para pemegang urusan pemerintahan, mulai dari para pejabat, para pegawai, dan setiap orang yang memegang urusan orang lain (Zaydān, 2001).

Oleh yang demikian, sebagai kerajaan atau pemerintah yang bertanggungjawab dan amanah, adalah sewajarnya dipergiatkan lagi usaha mendekati golongan warga emas ini terutamanya mereka yang sedang mengalami sindrom *'empty-nest'*. Pendekatan boleh dilakukan dengan cara memperbanyakkan lagi penganjuran aktiviti sosial dan kemasyarakatan kepada warga emas di pelbagai peringkat sama ada daerah, negeri, mahupun kebangsaan. Hal ini secara tidak langsung dapat menarik mereka keluar daripada kepompong *'empty-nest'* yang terlalu sepi dan sunyi, seterusnya dapat meningkatkan lagi taraf hidup dan kesihatan yang lebih berkualiti dari segi mental dan juga fizikal.

KESIMPULAN

Kesimpulan yang dapat dicapai ialah syariah adalah bersifat komprehensif meliputi pelbagai aspek kehidupan termasuklah aspek kesihatan dan psikologi. Terdapat beberapa solusi yang telah dinyatakan dengan jelas di dalam Al-Quran dan al-Sunnah mengenai sindrom *'empty-nest'*. Biarpun dalil-dalil yang sedia ada adalah bersifat umum dan tidak menyatakannya secara langsung, namun, ianya tidak boleh dinafikan bahawa syariah juga turut menitik-beratkan perihal kesihatan dan psikologi umatnya dari segi mental dan fizikal. Hal ini sesuai dengan kaedah 'am dalam Islam iaitu *"pengajaran diambil dari keumuman lafaz, bukan dari kekhususan sebab"*. Bahkan, Islam juga sangat mementingkan solusi atau penyelesaian yang menyeluruh bukan sahaja daripada satu pihak, malahan melibatkan pelbagai pihak seperti keluarga, masyarakat atau kejiranan, serta pemerintah atau kerajaan yang mana akan menjadikan solusi yang dicadangkan pada zaman sekarang lebih meyakinkan dan berkesan.

RUJUKAN

Abraham, S. (2012). Ageing Successfully for Managing Empty Nest Syndrome. *HelpAge India-Research & Development Journal, 18*(2), 39-42.

Abu Ḥayyān al-Andalusī, M. Y. (1999). *al-Baḥru al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr* (S. M. Jamil Ed.). Beirut: Dar al-Fikr.

al-Baghawiy, A. M. H. b. M. u. (2000). *Ma'alim al-Tanzil fi Ta'wil Al-Quran* (A. a.-R. al-Mahdi Ed.). Beirut: Dar Ihya' wa al-Turath.

al-Ghazālī, M. b. M. (1993). *al-Mustaṣfā*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Marāghī, A. M. (1946). *Tafsīr al-Marāghī* (1st ed.). Mesir: Shirkat Maktabah wa Matbaʿah al-Halabī.

al-Mardāwī, A. S. (2000). *al-Taḥbīr Sharḥ al-Taḥrīr fī Usūl al-Fiqh* (A. R. al-Jibrin, ʿ. al-Qarni, & A. al-Sirah Eds. 1 ed.). Riyad: Maktabah al-Rushd.

al-Māwardi, A. M. (t.t.). *al-Nukat wa al-ʿUyūn* (a.-S. A. Maqsud Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah.

al-Munāwī, M. A. R. T. (1937). *Faydh al-Qadīr bi-Sharḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (1 ed.). Mesir: Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra.

al-Munāwī, M. A. R. T. (1988). *al-Taysīr bi-Sharḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (3 ed.). Riyad: Maktabah al-Imam al-Shafiʿī.

al-Nawawī, Y. S. (2009). *al-Arbaʿūn al-Nawāwiyyah* (Q. M. N. al-Halaq & A. A. B. al-Shaykhi Eds. 1 ed.). Beirut: Dar al-Minhaj.

al-Nawāwī, Y. S. (2011). *Al-Minhāj Sharaḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj* (M. Samih Ed. 1st ed.). Kaherah: Dar Ibnu al-Jawzi.

al-Qurṭubī, M. A. (1964). *Jāmiʿ li Ahkām al-Qurʾān* (A. Al-Barduni & I. Athfish Eds. 2nd ed.). Cairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiah.

al-Saʿdī, A. R. N. (2000). *Taysīr al-Karīm al-Rahman fi Tafsīr Kalām al-Manān* (A. R. M. al-Luwayhiq Ed. 1st ed.). Beirut: Mu'asasat al-Risalah.

al-Sha'rāwī, M. M. (1991). *al-Khawāṭir Hawla Al-Qur'ān Al-Karīm*. Kaherah: Dar Akhbar Al-Yaum.

al-Suyuṭī, A. R. A. B. (2013). *al-Ashbah wa al-Nazā'ir f Qawāʿid wa Furūʿ al-Shāfiʿiyyah* (M. M. Tahir & H. A. Hafiz Eds. 6 ed.). Kaherah: Dar al-Salam.

al-Suyūṭī, J. a.-D. A. R. (1996). *Al-Dībāj 'ala Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Hujjāj*. Al-Khubar: Dār Ibn 'Affān li al-Nashr wa al-Tawzī'.

al-Ṭabarī, M. b. J. (2000). *Jāmi' al-Bayān fī ta'wīl Al-Quran*. Egypt: Muassasah al-Risālah. al-Thaʿālabī, A. M. (2002). *al-Kashfu wa al-Bayān ʿan Tafsīr al-Qur'ān* (M. ʿAshur & N. al-Sāʿidī Eds. 1 ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-ʿArabi.

al-Zarkashī, M. A. (1985). *al-Manthūr fī al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah* (2 ed.). Kuwayt: Wizarah al-Awqaf al-Kuwaytiyah.

Al Ubaidi, B. A. (2017). Empty-Nest Syndrome: Pathway to "Construction or Destruction". *J Fam Med Dis Prev, 3*(3), 3: 064. doi:10.23937/2469-5793/1510064

Barber, C. E. (1989). Transition to the Empty Nest. In S. J. Bahr & E. T. Peterson (Eds.), *Aging and the Family* (pp. 15-32). Lexington: Lexington Books.

Bengtsson, M. (2016). How to plan and perform a qualitative study using content analysis. *NursingPlus Open, 2*, 8-14.

BERNAMA. (2015, 3 April). Cabaran negara tangani masyarakat warga tua. *Malaysiakini*. Diambil daripada https://www.malaysiakini.com/news/294177

Chang, Y., Guo, X., Guo, L., Li, Z., Yang, H., Yu, S., . . . Sun, Y. (2016). Comprehensive Comparison between Empty Nest and Non-Empty Nest Elderly: A Cross-Sectional Study among Rural Populations in Northeast China. *Int. J. Environ. Res. Public Health, 13*, 857. doi:10.3390/ijerph13090857

Chen, D., Yang, X., & Aagard, S. D. (2012). The Empty Nest Syndrome: Ways to Enhance Quality of Life. *Educational Gerontology, 38*(8), 520-529.

Elsaman, R. S., & 'Arafa, M. A. (2012). The Rights of the Elderly in the Arab Middle East: Islamic Theory Versus Arabic Practice. *Marquette Elder's Advisor, 14*(1), 1-52.

Erlingsson, C., & Brysiewicz, P. (2017). A hands-on guide to doing content analysis. *African Journal of Emergency Medicine, 7*(3), 93-99.

Gao, M., Li, Y., Zhang, S., Gu, L., Zhang, J., Li, Z., . . . Tian, D. (2017). Does an Empty Nest Affect Elders' Health? Empirical Evidence from China. *Int. J. Environ. Res. Public Health, 14*, 463. doi:10.3390/ijerph14050463

Holmén, K., & Furukawa, H. (2002). Loneliness, health and social network among elderly people—A follow-up study. *Archives of Gerontology and Geriatrics, 35*(3), 261-274.

Hyde, K. F. (2000). Recognising Deductive Processes in Qualitative Research. *Qualitative Market Research: An International Journal, 3*(2), 82-89.

Ibn 'Āshūr, M. T. M. (1984). *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Dār al-Tūnīsiah li al-Nāshir.

Ibn Abd al-Salām, I. a.-D. A. A. (1991). *Qawā'id al-Aḥkam fi Maṣāliḥ al-Anām*. Cairo:

Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah.

Ibn Nujaym, Z. a.-D. (1999). *Al-Ashbāh wa al-Naẓāir 'alā Madhhab Abī Hanīfah al-Nu'mān*:Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn Rajab, a.-H. (1996). *Fatḥ al-Bāri Sharḥ Sahih al-Bukhari*. Cairo: Maktab al-Tahqiq Dar al-Haramayn.

Ibnu Abdul Salam, A. A. A. S. (1996). *Tafsīr al-Qur'ān Ikhtiṣār al-Nukat lil Māwardī* (A. I.al-Wahbī Ed. 1st ed.). Beirut: Dar Ibnu Hazm.

Ibnu Abī Ḥātim, A. R. M. (1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm* (A. M. al-Ṭayyib Ed. 3 ed.). Arab Saudi: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz.

Ibnu al-Jūzī, A. R. A. (1997). *Kash al-Mushkil Min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥain* (A. Husain Ed. 1st ed.).Riyadh: Dar al-Waṭan.

Ibnu al-Najjār, M. A. (2009). *Sharḥ al-Kawkab Al-Munīr* (M. al-Zuhaili & N. Hammad Eds. 2 ed.). Riyad: Maktabah al-ʿAbikin.

Ibnu ʿAṭiyyah, A. H. G. (2001). *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz* (A. S. A. Shafi Ed. 1 ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah.

Ibnu Hajr al-Ḥaytamī, A. M. (2008). *al-Fatḥ al-Mubīn bi-Sharḥ al-Arbaʿīn* (A. J. M. al-Muhammad, Q. M. N. al-Halaq, & A. A. B. al-Shaykhī Eds. 1 ed.). Beirut: Dar al-Minhaj.

Ibnu ʿIlān, M. A. M. ʿ. (2004). *Dalīl al-Fāliḥīn li-ṭuruq Riyād al-Ṣaliḥīn* (K. M. m. Shihan Ed.4 ed.). Beirut: Dar al-Maʿrifah.

Ibnu Kathir, I. U. (1999). *Tafsir al-Qurʾān al-ʿAẓīm* (S. M. Salamah Ed. 2nd ed. Vol. 4). Riyadh:Dar Thaibah.

Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM). (2016, 15 Februari). Krisis warga emas hari ini dan masa hadapan. *Utusan Online*. Diambil daripada http://www.utusan.com.my/rencana/utama/krisis-warga-emas-hari-ini-dan-masa-hadapan-1.190597

Mohajan, H. K. (2018). Qualitative Research Methodology in Social Sciences and Related Subjects. *Journal of Economic Development, Environment and People, 7*(1), 23-48.

Morin, A. (2018, 26 November). 5 Signs and Symptoms of Empty Nest Syndrome. Diambil daripada https://www.verywellfamily.com/signs-of-empty-nest-syndrome-4163787

Mullā ʿAli al-Qārī, A. S. M. (2002). *Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ* (1st ed.).Beirut: Dar al-Fikr.

National Population and Family Development Board (NPFDB). (2016). *Report On Key Findings: Fifth Malaysian Population and Family Survey [MPFS-5] 2014*. Diambil daripada http://familyrepository.lppkn.gov.my/659/1/Report%20on%20Key%20Findings%20%20Fifth%20Malaysian%20Populationand%20Family%20Survey%20%28MPFS-5%29%202014.pdf

Nik Norliati Fitri, M. N., & Suriati, G. (2016). Loneliness And Its Impacts To The Health Of Elderly In Rural Pahang. *International Journal of Environment, Society and Space, 4*(1), 29-37.

Nor Hazlin, T. (2017, 8 Februari). Empty Nest Syndrome. Diambil daripada http://www.myhealth.gov.my/en/empty-nest-syndrome/

NS Kini. (2011, 19 September). 538,000 warga emas sunyi. *NS Kini*. Diambil daripada http://www.nskini.com/538000-warga-emas-sunyi/

Rashīd Riḍā, M. R. A. (1947). *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm* (2 ed.). Mesir: Maṭbaʿah al-Manār.

Sayyid Quṭb. (2003). *Fī Ẓilāl Al-Quran* (32nd ed.). Kaherah: Dar Syuruq.

Singh, V., & Dubey, B. (2017). A Study On Empty Nest Syndrome Among Middle Aged Men And Women. *International Journal of Current Research, 9*(4), 48838-48842.

Wan-Ibrahim, W. A., & Zainab, I. (2014). Satisfaction of Family Support of Older Rural Malaysian. *World Applied Sciences Journal, 30*(7), 919-922.

Wang, G., Hu, M., Xiao, S.-y., & Zhou, L. (2017). Loneliness and depression among rural empty-nest elderly adults in Liuyang, China: a cross-sectional study. *BMJ Open, 7*(10), e016091 doi:10.1136/bmjopen-2017-016091

Worster, W. T. (2014). The Inductive and Deductive Methods in Customary International Law Analysis: Traditional and Modern Approaches. *Georgetown Journal of International Law, 45*, 445-521.

Zaydān, A. K. (2001). *al-Wajīz fī Sharḥ al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah fī al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (1 ed.). Beirut: Muasasat Ar-Risalah.

ZADUL HAYAT KEPADA WARGA EMAS DALAM MENJALANI KEHIDUPAN: SATU PENGENALAN

Setiyawan Gunardi[a], Mualimin Mochammad Sahid[a], Hasnizam Hashim[a] dan Lukman Abdul Mutalib[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
*Penulis untuk dihubungi. Emel: setiyawan@usim.edu.my

ABSTRAK

Kehidupan manusia pada masa tua akan menghadapi pelbagai cabaran di muka bumi. Golongan orang tua ini disebut sebagai warga emas di Malaysia, di mana pada tahun 2020, warga emas dijangka mencecah 3.21 juta orang. Hal ini, menyebabkan Malaysia berkemungkinan akan berhadapan dengan fenomena menua tahun 2030. Satu kaedah perancangan yang berkesan amat diperlukan untuk mensejahterakan warga emas, agar mereka merasa sentiasa mendapat sokongan dan perhatian serta tidak terabai. Zadul Hayat, satu sistem dan kaedah perancangan yang diperkenalkan bagi warga emas dalam menjalani kehidupan yang bahagia. Kajian ini bertujuan untuk menjelaskan sistem zadul hayat yang diperuntukkan kepada warga emas dalam menjalani kehidupan pada masa hadapan. Juga menjelaskan maksud daripada warga emas bagi mendapat peruntukan yang layak dan bersesuaian. Dijangkakan kajian ini akan menghasilkan zadul hayat sebagai sistem dan kaedah perancangan yang amat diperlukan warga emas, agar mereka boleh lebih bersedia menghadapi masa tua dengan keadaan yang baik.

Kata kunci: Zadul hayat, warga emas, fenomena menua, perancangan.

PENGENALAN

Pertumbuhan dan perkembangan bilangan penduduk di Malaysia akan menghadapi cabaran fenomena menua. Kerajaan dan masyarakat perlu mengambil perhatian berkaitan isu golongan tua ini agar mereka mendapat kemudahan yang berpatutan, sehingga tidak berlaku kesusahan kepada mereka. Sememangnya, orang tua seringkali dijadikan isu yang boleh menjejaskan institusi keluarga, kerana ianya bermula dari sini. Ramai anak yang telah dewasa kemudian bekerja sehingga kadangkala kurang mengambil berat ibu bapa yang sudah digolongkan warga emas.

Mana-mana pihak daripada masyarakat, intitusi dan kerajaan mesti mengambil perhatian berkaitan dengan isu golongan tua atau warga emas. Ketika manusia telah menua akan berhadapan dengan pelbagai cabaran sama ada dari segi fizikal mahupun roh. Oleb sebab itu, isu warga emas ini perlu dicari cadangan jalan penyelesaian.

Ramai warga emas merasa sunyi dalam kehidupan, sehingga tidak tahu langkah apa yang perlu diambil untuk melakukan perkara yang sepatutnya dia buat. Pada masa yang sama, terdapat anak-anak yang menempatkan ibu bapa yang telah tua di rumah/pusat jagaan orang-orang tua. Tentunya membuat orang tua perlu mengambil masa bagi menyesuaikan kehidupan di rumah jagaan.

Usia tua akan terdedah dengan pelbagai macam cabaran kehidupan. Ini, memerlukan penangan yang baik dan bekalan yang diinginkan warga emas, seperti persekitaran lebih kondusif dan eksklusif yang bersesuaian keinginan mereka. Warga emas memerlukan perhatian sepenuh hati dan belaian emosi sehingga mereka boleh merasai keselesaan hidup.

OBJEKTIF KAJIAN

Keperluan kajian ini mempunyai beberapa objektif, sebagaimana berikut:

1. Menjelaskan maksud Zadul Hayat, yang merupakan satu konsep yang boleh direalisasikan dalam menjalani kehidupan pada masa hadapan.
2. Menjelaskan makna warga emas menurut pelbagai pandangan, sehingga boleh mengenalpasti batasan usia warga emas.
3. Bagaimana konsep Zadul Hayat boleh dilaksanakan kepada warga emas dalam menyediakan bekalan hidup untuk masa tua.

PENGERTIAN

Perkataan Zadul Hayat, adalah diambil daripada dua perkataan bahasa Arab, iaitu Zad, Yazidu, Zad, bermaksud bekalan, persediaan, simpanan. Dalam Kamus

Besar (2015) zad bermakna bekalan makanan dalam perjalanan atau orang yang mengambil bekalan.

Manakala Hayat, juga berasal daripada bahasa Arab, iaitu kehidupan, menjadi hidup, tumbuh (Kamus Besar 2015). Jadi, Zadul Hayat merupakan dua kata bahasa Arab yang dihimpun menjadi satu istilah yang bermaksud bekalan kehidupan.

Dalam istilah "Zadul Hayat" adalah konsep bekalan kehidupan yang disediakan untuk masa tua melalui pelbagai aktiviti untuk mendapatkan kebahagiaan dan keselesaan sama ada untuk dunia dan akhirat. Kebanyakan zadul hayat digunakan dalam rohani, seperti doa harian pada waktu pagi dan petang, kelas pengajian/ seramah agama dan amalan ibadah. Namun demikian, juga diberikan untuk jasmani, seperti rawatan kesihatan, pengaturan makanan dan minuman dan aktiviti bersukan.

Warga emas, secara takrif adalah mereka yang berumur 60 tahun ke atas. Takrifan ini berpandukan kepada takrifan yang dibuat di "World Assembly On Ageing 1982" di Vienna (http://www.jkm.gov.my/jkm/index.php?r=portal/left&id). Juga menurut prpm.dbp.gov.my (2009) telah didefinisikan bahawa warga emas adalah warga tua di Malaysia ialah apabila seseorang mencecah usia persaraan iaitu pada 55 atau pilihan persaraan pada 56 tahun. Warga tua bermaksud orang sudah lama hidup, sudah lanjut usia (tidak muda lagi), sudah berumur tua atau bahasa halusnya orang tua.

Menurut Suraiyah binti Harun (2017) bahawa Warga emas didefinisikan menerusi had umur tertentu berdasarkan kepada budaya masyarakat setempat. Walau bagaimanapun, Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu (PBB) mentakrifkan warga emas adalah individu yang berusia 60 tahun ke atas mengikut ketetapan Persidangan Antarabangsa mengenai Warga Tua di Vienna pada tahun 1982. Had umur ini digunakan sebagai rujukan had umur warga emas dalam polisi dan dasar untuk kesejahteraan warga emas di Malaysia.

JENIS – JENIS PENUAAN

Menurut Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat, mengatakan bahawa terdapat jenis-jenis penuaan, sebagaimana berikut:

Penuaan Sihat: Penuaan sihat merujuk kepada usaha ke arah gaya hidup sihat dan membentuk sistem kesihatan yang lebih baik serta mewujudkan persekitaran dan komuniti yang mengutamakan kesihatan.

Penuaan Positif: Penuaan positif merujuk kepada pegangan kepercayaan dan nilai positif yang menjadi tunjang kehidupan dan jati diri warga emas sebagai panduan dalam kehidupan serta sikap dan pandangan positif terhadap penuaan.

Penuaan Aktif: Penuaan aktif merujuk kepada proses mengoptimumkan peluang dan penglibatan warga emas dalam keluarga dan masyarakat ke arah mendayaupayakan warga emas untuk meningkatkan kesejahteraan hidup. Aspek ini merangkumi kuantiti, kualiti dan skop jaringan sosial, peranan timbal balik dan hubungan antara generasi yang wujud sepanjang hayat.

Penuaan Produktif: Penuaan produktif merujuk kepada kapasiti penglibatan warga emas untuk menyumbang dalam bentuk aktiviti kerja bergaji atau sukarela yang dapat memberi makna dan kepuasan.

Penuaan Menyokong: Penuaan menyokong merujuk kepada persekitaran dalaman dan luaran yang mesra warga emas bagi membolehkan warga emas berfungsi dengan baik. Persekitaran yang memboleh dan membantu dapat mengurangkan ketidakupayaan yang dialami individu dan akan menggalakkan penglibatan warga emas dalam masyarakat. Aspek ini juga mengambil kira penggunaan teknologi bagi membantu warga emas hidup berdikari.

Jadi, Kesejahteraan dalam konteks dasar ini merangkumi 5 dimensi utama iaitu dimensi kesihatan (penuaan sihat), sosial (penuaan aktif), ekonomi (penuaan produktif), kerohanian (penuaan positif) dan persekitaran (penuaan menyokong). Warga emas akan hidup dengan sejahtera apabila dapat menikmati keseimbangan dalam kelima-lima dimensi ini.

DALIL – DALIL KEHARUSAN ZADUL HAYAT & WARGA EMAS

Bekalan hidup perlu disediakan pada awal dan ianya harus bagi membuat persediaan pada masa hadapan. Allah berfirman dalam surah al-Baqarah, ayat 197:

وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقوَىٰ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلأَلبَٰبِ

Maksudnya:
"Berbekallah, dan sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa dan bertakwalah kepada-Ku hai orang-orang yang berakal".

Al-Imam Ibn Kathir Rahimahullah di dalam tafsirnya membawakan sebuah riwayat daripada Ibn 'Abbas R.Anhuma bahawa ahli Yaman telah menunaikan haji namun tidak membawa bekalan dan mereka berkata: *"Kami adalah golongan yang bertawakkal kepada Allah SWT"*, lalu turun ayat di atas. (*Tafsir Al-Quran al-'Azim*, 1/548)

Asal daripada ayat ini berkaitan dengan haji, walaupun begitu secara amnya bekalan amat diperlukan dalam menjalani kehidupan. Bekalan yang diperlukan sama ada untuk keperluan jasmani mahupun keperluan rohani. Ikhtiar dalam mengumpulkan bekalan hidup adalah harus dan setelah semua disediakan, maka hendaklah bertawakkal kepada Allah SWT.

Pada masa muda dahulu hendaklah bersungguh-sungguh menyediakan bekalan harta dengan bekerja, bekalan tenaga dan fikiran dengan memelihara kesihatan dan mengasah fikiran, serta bekalan waktu dengan cara memanfaatkan waktu sebaik-baiknya. Apabila cukup bekalan maka mudahlah baginya untuk memberi manfaat kepada orang lain. Kata-kata hikmah:

> *"Seseorang yang tidak mempunyai sesuatu tidak dapat memberikan sesuatu".*

Memiliki harta, ilmu, pengalaman dan iman adalah keperluan supaya dapat berkhidmat kepada orang lain.

Adapun mengenai dalil berkaitan dengan warga emas, selalunya dikaitkan dengan ibu bapa.

Allah berfirman dalam surah al-Isra, ayat 23:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعبُدُواْ إِلَّا إِيَّاهُ وَبِٱلوَٰلِدَينِ إِحسَٰنًا إِمَّا يَبلُغَنَّ عِندَكَ ٱلكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَو كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفّ وَلَا تَنهَرهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَولا كَرِيمًا

> Maksudnya:
> *"Dan Tuhanmu telah perintahkan, supaya engkau tidak menyembah melainkan kepadaNya semata-mata dan hendaklah engkau berbuat baik kepada ibu bapa. Jika salah seorang dari keduanya atau kedua-duanya sekali, sampai kepada umur tua dalam jagaan dan peliharaanmu, maka janganlah engkau berkata kepada mereka (sebarang perkataan kasar) sekalipun perkataan "uh" dan janganlah engkau menengking menyergah mereka, tetapi katakanlah kepada mereka perkataan yang mulia (yang bersopan santun)".*

Ayat ini menunjukkan secara umum bahawa anak-anak diwajibkan dan bertanggungjawab terhadap ibu bapa.

Dalam hadith yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Amr (r.a) berkata:

رِضَاءُ اللَّهِ فِي رِضَاءِ الْوَالِدِين ، وَسَخَطُ اللَّهِ فِي سَخَطِ الْوَالِدِين

> Maksudnya:
> *"Allah redha dengan sebab redha kedua ibu bapa dan Allah murka dengan sebab murka kedua ibu bapa."*
>
> *(al-Timizi: 1899, Ibnu Hibban: 426)*

Antara bentuk mencari keredaan kedua ibu bapa ialah dengan mentaatinya, melayaninya, menyukainya, merahmatinya, memberi hadiah, memberi nafkah jika perlu dan juga melakukan apa-apa yang menjadi idaman dan kehendaknya. Inilah

yang dilakukan oleh salafus soleh dalam mentaati kedua ibu bapa. Banyak buku berkaitan *birrul walidain* telah ditulis oleh para ulama' yang mungkin kita dapat ambil manfaat serta iktibar dalam melayari kehidupan kita. Jarakkanlah diri kita daripada menjadi 'tanggang moden'. Membaca sejarah Alqamah dengan ibunya amat menginsafkan kita. Walaupun kisah ini wujud di dalam Musnad Ahmad, tetapi sebenarnya Imam Ahmad sendiri tidak menerima kesahihan hadith ini. Bahkan, beliau memadamkan hadith ini dari kitabnya.

WARGA EMAS DI MALAYSIA

Zulkifli Jalil (2018) mengatakan berdasarkan unjuran Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB), Malaysia dijangka menjadi sebuah negara tua pada tahun 2030. Ini terjadi apabila penduduk berumur 60 tahun dan ke atas atau dikategorikan sebagai warga emas mencapai 15 peratus daripada jumlah penduduk negara. Hakikatnya, kira-kira lapan juta rakyat negara ini atau statistik yang lebih tepat, 7.8 juta berusia 60 tahun ke atas, sekali gus menjadikan Malaysia 'negara tua'.

Negara ini mungkin dipenuhi dengan rakyat berusia yang miskin, sakit dan terpaksa bekerja tanpa sokongan anak atau cucu apabila menjadi 'negara tua' menjelang tahun 2030. Keadaan itu akan berlaku jika tiada perubahan atau penyesuaian dasar dilaksanakan ketika ini. Antara kekangan kewangan dihadapi warga tua ialah kira-kira 70 peratus mereka memiliki kurang RM50,000 apabila bersara manakala 20 peratus dikatakan mempunyai kurang RM7,000. Pada masa sama, seorang daripada lima orang tidak mampu bertahan lama selepas bersara jika dianggarkan perbelanjaan bulanan pada kadar RM1,000. Dan seorang daripada tiga lelaki berusia 65 tahun hingga 69 tahun perlu terus bekerja.

Warga tua di Malaysia akan berganda daripada tujuh peratus kepada 14 peratus dalam masa 28 tahun sahaja berbanding Sweden yang terpaksa mengambil masa selama 112 tahun untuk mencapai status 'tua' ini. Dan tidak dapat dipastikan sama ada rakyat negara ini akan menyaksikan pertambahan pusat-pusat jagaan warga emas. Oleh itu, perlu kajian mendalam yang boleh menjadi modul atau panduan kepada warga emas dalam menjalani kehidupan pada masa hadapan. Cadangan ini dibuat untuk membuat persediaan awal dalam menangani isu-isu warga emas.

AKTIVITI WARGA EMAS

Fairuz Noordin (2017) mengatakan bahawa sewajarnya pada usia 40 tahun, manusia tidak lagi sibuk mengejar urusan dunia atau berasa gembira dengan hal ehwal keduniaan semata-mata dan tenggelam dalam kelalaian diri. Sebaliknya bersedialah untuk menghadapi kematian dan mengubah ketentuan. Qada' yang disuratkan ketika berada dalam kandungan ibu iaitu qada' yang tidak baik kepada qada' lebih baik. Qada' yang lebih baik akan menjamin diri menghuni syurga pada

hari akhirat kelak. Maka istiqamah dengan agama dan sentiasa berdoa kepada Allah SWT.

Warga emas/tua dalam menjalani kehidupan di muka bumi ini juga memerlukan aktiviti-aktiviti yang menyokong dan memberi semangat kuat selama masih berada di muka bumi. Keperluan akan Zadul Hayat sebagai panduan pembelajaran sepanjang hayat tidaklah terfokus pada akhirat sahaja, namun juga pada dunia yang menjadi tempat berpijak.

KPWKM menjelaskan strategi yang memberi kesempatan kepada setiap generasi, terutama sekali warga emas untuk melengkapkan dan meningkatkan potensi diri dengan ilmu pengetahuan serta kemahiran untuk hidup secara aktif dan produktif dalam keluarga dan masyarakat. Strategi ini memfokuskan kepada pelaburan modal insan yang memberi tumpuan kepada persediaan awal dan tindakan pencegahan serta usaha untuk mengukuhkan hubungan kekeluargaan masyarakat bagi meningkatkan kesejahteraan warga emas masa kini dan masa hadapan. Semua program yang berkaitan dengan pendidikan, latihan dan pembelajaran sepanjang hayat perlu menekankan kepada penerapan nilai murni, keseimbangan ekonomi, kesihatan, sosial, persekitaran fizikal dan kerohanian. Selain itu, ruang dan peluang bagi warga emas untuk menyumbang dalam program pembelajaran dan pengajaran, perkongsian pengalaman dan penyampaian ilmu serta kemahiran perlu diutamakan supaya peranan dan status mereka dapat dikekalkan dalam masyarakat.

Menurut Nur Syakiran Akmal Ismail et al. (2017) bahawa pihak kerajaan telah pun merancang pelbagai program dan menggubal dasar bagi menyokong pemilihan kehidupan masa tua secara bersendirian. Umpamanya program Pusat Aktiviti Warga Emas (PAWE) iaitu satu khidmat yang bercorak pendampingan sosial (*reaching out*) dan pembangunan (*developmental*) kepada warga emas melibatkan kerjasama strategik antara Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat dengan agensi kerajaan lain serta Pertubuhan Bukan Kerajaan (NGO), dalam menyokong kesejahteraan hidup warga emas. Sebanyak 22 buah PAWE telah dibina di bawah RMK- 8 dan RMK-9 dengan melibatkan kos RM9 juta. Sempena Sambutan Hari Warga Emas Peringkat Kebangsaan Tahun 2012, Perdana Menteri telah meluluskan permohonan untuk penubuhan sebanyak 23 buah pusat PAWE yang baru di seluruh negara dan peruntukan bagi mewujudkan PAWE baru tersebut telah diumumkan melalui Ucapan Bajet 2013 (Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat, 2017). Program PAWE disasarkan kepada warga emas yang sihat dan dapat menguruskan diri. Bagi memastikan warga emas dapat berdikari dan berinteraksi sesama mereka dan masyarakat setempat, pelbagai aktiviti dan program telah disediakan di pusat berkenaan seperti program keagamaan, rekreasi, terapi dan pemulihan, pemeriksaan kesihatan, ceramah kesihatan dan latihan serta kursus yang bersesuaian. Oleh itu, peranan PAWE perlu dipertingkatkan lagi bagi menyokong warga emas yang memilih hidup secara berdikari dan memastikan kesejahteraan hidup warga emas.

AKTIVITI DALAMAN

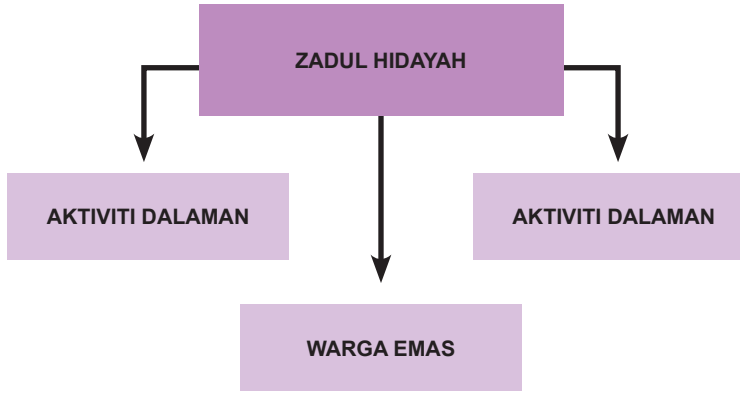
Aktiviti ini memberikan satu pendedahkan aktiviti dalaman yang berkaitan dengan keperluan roh kepada dalam warga emas, seperti pembelajaran Islam sepanjang hayat melalui ceramah, mengaji Al-Quran, amalan ibadah dan yang seumpama. Juga berkaitan dengan psikologi, emosi dan kerohanian.

Nor Raudah Siren (2015) telah mengkaji kehidupan warga emas hendaklah penuh dengan ketenangan, pengisian yang baik dan keseronokan dalam menyertai kelas pengajian.

AKTIVITI LUARAN

Aktiviti luaran pula keadaan fizikal atau kekuatan menyertai setiap kelas. Kesihatan memainkan peranan penting kerana memang tidak dinafikan dalam umur yang sudah lanjut, kesihatan warga emas tidak menentu. Malah, ramai dalam kalangan mereka mempunyai penyakit yang lazim dihidapi oleh warga emas iaitu darah tinggi, kencing manis, masalah jantung dan sakit lutut. Walau bagaimanapun keazaman dan semangat yang tinggi membolehkan mereka terus bertahan untuk mengikuti kelas pengajian walaupun menggunakan kerusi roda (Nor Raudah Siren 2015).

Selain itu juga dibekalkan aktiviti yang bersesuaian dengan warga emas, seperti bersukan dan berziarah untuk tadabbur. Pelbagai program rekreasi, perlatihan atau kursus yang bersesuaian. Program pemerkasaan ekonomi, seperti penghasilan produk seperti bunga telur, makanan beku, jahitan, kraftangan dan yang seumpama.



PENUTUP

Warga emas atau tua prelu diambil perhatian dalam menjalani kehidupan. Keperluan akan program aktiviti yang bersesuaikan hendaklah disediakan untuk memberi pendedahkan kepada zadul hayat, sehingga mereka akan merasa keselesaan hidup.

Zadul Hayat merupakan satu panduan pembelajaran sepanjang hayat yang berasaskan konsep naqli dan aqli diperuntukkan kepada warga emas dalam menjalani kehidupan dengan penuh keyakinan dan semangat diri yang berterusan.

RUJUKAN

Fairuz Noordin. (2017). 5 Fasa kehidupan persediaan ke akhirat. Berita Harian Online. https://www.bharian.com.my/rencana/agama/2017/10/333654. http://prpm.dbp.gov.my/Cari1?keyword=warga+tua&d=175768

Jabatan Kebajikan Masyarakat. [Cited 4 Februari 2019).http://www.jkm.gov.my/jkm.

Kamus Besar Arab-Melayu Dewan. (2015). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat. [Cited 5 Mac 2019].

http://kpwkm.gov.my.

Nor Raudah Siren. (2015). Psikologi dan penerimaan warga emas di komplek warga emas al-Jenderami. Jurnal Usuluddin 41 (Januari – Jun 2015): 73-93.

Nur Syakiran Akmal Ismail, Norehan A, Kalthum H, Shamzaeffa S, Ummu Atiyah AZ, Rohana Y & Nurzalyna MZ. (2017). Kesejahteraan hidup warga emas: Perancangan berasaskan genter. *Geografia Online* 13 (3): 75-85.

Suraiyah binti Harun. (2017). *Warga Emas Terabai*. http://www.myhealth.gov.my

Zulkifli Jalil. (2018). Ceriakan kembali warga emas. *Utusan Malaysia*, 14 Feb. http://www.utusan.com.my/rencana/utama.

PERANAN KERAJAAN DI DALAM MENJAGA KEBAJIKAN WARGA EMAS DI MALAYSIA

Intan Nadia Ghulam Khan[a], Hasnizam Hashim[a], Haliza A. Shukor[a] dan Nabilah Yusof[a]

[a]Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia
*Penulis untuk dihubungi. Emel: intan@usim.edu.my

ABSTRAK

Jabatan Statistik Malaysia pada tahun 2016 melaporkan bahawa Malaysia dijangka menjadi negara tua pada tahun 2035. Selari dengan pertambahan populasi menua ini, adalah penting untuk kerajaan menyediakan dan melaksanakan dasar bagi menjamin keselesaan hidup warga tua agar kebajikan mereka sentiasa terpelihara dan mereka tidak terdedah kepada risiko pengabaian. Ini bertepatan dengan prinsip *siasah syar'iyyah* dalam Islam. Justeru, kertas kerja yang menggunakan kaedah kajian kepustakaan ini akan membincangkan peranan kerajaan dalam pembentukan dasar berkaitan warga emas menurut perspektif *siasah syar'iyyah*. Dapatan kertas kerja ini mendapati bahawa Kerajaan Malaysia telah memainkan peranan penting dalam perkara ini melalui penyediaan dasar-dasar dan undang-undang yang berkaitan. Namun demikian, penambahbaikan boleh dibuat dengan menyediakan akta khusus berkenaan warga emas agar pihak kerajaan dapat menjamin seluruh aspek kemaslahatan warga emas.

***Kata kunci**: Kerajaan, peranan, warga emas, kebajikan*

PENDAHULUAN

Berdasarkan definisi warga emas yang dipersetujui di "World Assembly on Ageing 1982" di Vienna, terma "warga emas" merujuk kepada warga yang berumur 60 tahun ke atas (Jabatan Kebajikan Masyarakat). Sehubungan itu, Seksyen 2 Akta Kemudahan dan Perkhidmatan Jagaan Kesihatan Warga Emas Swasta 2018 (Akta 802) juga memberikan takrifan "warga emas" sebagai mana-mana orang yang berumur enam puluh tahun atau lebih.

Berdasarkan unjuran Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu (*United Nations*), peratusan populasi penduduk berumur 60 tahun ke atas akan meningkat daripada 6 peratus pada tahun 1975 kepada 12 peratus pada tahun 2025 (Vienna International Plan of Action on Aging, 1983). Pada peringkat global, Matlamat Pembangunan Mampan (*Sustainable Development Goals*) menegaskan bahawa hak asasi seluruh lapisan masyarakat tidak mengira usia perlu direalisasikan. Oleh itu, adalah penting untuk menyediakan Agenda 2030 yang bersepadu bagi warga emas merentasi matlamat pembasmian kemiskinan, kesihatan yang baik, kesaksamaan jantina, pertumbuhan ekonomi dan kerja yang baik, mengurangkan ketidaksamaan dan bandar yang mampan. Malaysia komited dalam mencapai Matlamat Pembangunan Mampan.

Di Malaysia, bilangan warga tua meningkat dari setahun ke setahun berdasarkan laporan yang menunjukkan peningkatan peratusan penduduk berumur 15-64 tahun dan juga penduduk berumur 65 tahun ke atas pada tahun 2018 (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2018). Peningkatan ini menunjukkan bahawa Malaysia perlu memberikan perhatian yang khusus dan perancangan yang strategik untuk penduduk warga emas yang berumur 60 tahun ke atas.

Berkenaan penjagaan warga emas, dalam sesetengah keadaan, terdapat beberapa cabaran dalam penjagaan warga tua oleh anak anak iaitu seperti jarak yang jauh antara rumah dan tempat bekerja anak-anak, kos sara hidup dan perubatan ibu bapa yang tinggi, dan kerenah serta kesihatan mental warga tua (Nurul Hudani Nawi et. al., 2016). Oleh itu, perkhidmatan penjagaan warga emas menerima permintaan yang tinggi (Nurul Hudani Nawi et. al., 2016) disebabkan oleh ketidakmampuan anak-anak dari segi masa, fizikal atau kewangan. Penjagaan warga emas oleh anak-anak di rumah atau di pusat jagaan haruslah dipantau dengan undang-undang agar kesejahteraan warga emas akan sentiasa terpelihara.

Namun, adalah menyedihkan apabila berlakunya kes-kes pengabaian dan penderaan dalam kalangan segelintir warga emas di Malaysia. Pengabaian warga emas menyebabkan mereka hidup sebagai gelandangan di jalanan, tinggal bersendirian dalam kedaifan, terlantar di hospital tanpa waris yang datang melawat dan mengidap penyakit kronik tanpa rawatan dan penjagaan yang sempurna (Suraiyah Harun, 2017). Jal Zabdi (2009) juga menyebut bahawa kes-kes penderaan dan pengabaian warga emas berlaku di Malaysia walaupun tidak semua kes dilaporkan

dalam media massa. Oleh itu, kertas kerja ini membincangkan tanggungjawab dan peranan pemerintah dalam pembentukan dasar berkaitan warga emas menurut perspektif prinsip *siasah syar'iyyah*. Kertas kerja ini juga melihat dasar-dasar dan undang-undang berkaitan warga emas di Malaysia

TANGGUNGJAWAB DAN PERANAN PEMERINTAH DALAM PEMBENTUKAN DASAR BERKAITAN WARGA EMAS MENURUT PERSPEKTIF SIASAH SYAR'IYYAH

Urusan pentadbiran negara sewajarnya dilihat dengan lebih meluas kerana ianya melibatkan pentadbiran seluruh kehidupan manusia ke arah kesejahteraan dan keharmonian. Memandangkan tanggungjawab yang besar dan berat ini, sudah tentu pemerintah perlu menggunakan prinsip tertentu bagi membolehkan mereka membuat dan melaksanakan sesuatu dasar dengan berkesan dalam suasana dan keadaan yang berubah-rubah mengikut perubahan tempat, masa, keadaan manusia, perkembangan tamadun dan sebagainya. Prinsip ini di dalam Islam dikenali sebagai *Siasah Syar'iyyah*. Menurut prinsip *Siasah Syar'iyyah*, agama adalah merupakan perkara yang sepatutnya memayungi semua perkara lain termasuk urusan pentadbiran sesebuah negara. Urusan pentadbiran dan pembentukan dasar sesebuah negara seharusnya dibuat dengan mengambil kira *Maqasid Syar'iyyah* itu sendiri yang meliputi kewajipan memelihara agama, mentadbir negara dan rakyat berlandaskan maslahah, menjaga keamanan dan keselamatan negara, nyawa, harta benda, akal fikiran, kehormatan dan sebagainya.

Dalam Islam, tugas bagi membentuk sesuatu dasar negara adalah merupakan satu tanggungjawab dan tugas berat yang perlu dilaksanakan oleh sesiapa yang dilantik sebagai pemerintah atau pemimpin. Ini kerana, tugas ini akan melibatkan masa depan dan hala tuju sesebuah negara dalam jangka masa pendek, sederhana dan panjang (Mohd. Noor Omar, 2006). Menurut Kamus Dewan Edisi Keempat, Dasar bermaksud pendirian yang menjadi asas segala tindakan (sikap, keputusan dan lain-lain) (Hjh. Noresah bt. Bharom et.al., 2005). Pembentukan dasar sesebuah negara perlulah mengambil kira matlamat kepentingan negara dan individu rakyat yang berbilang bangsa, agama, budaya dan latar belakang bagi menjamin *maslahah* bersama.

Berdasarkan prinsip *Siasah Syar'iyyah*, kedudukan *Maqasid Syar'iyyah* dalam proses pembentukan dasar sesebuah negara adalah merupakan sesuatu yang penting. Ini kerana *Maqasid Syar'iyyah* itu sendiri matlamatnya adalah menjana *maslahah* dan menolak *mafsadah* bagi memelihara kepentingan umum. Dasar-dasar negara yang dibentuk juga sebenarnya adalah bermatlamat untuk memelihara kepentingan ini. Atas dasar inilah, sebahagian fuqaha' menyatakan bahawa *Siasah Syar'iyyah* itu sendiri adalah merupakan *maslahah* (Dr. Abdul Fattah Amru, 1998).

PEWUJUDAN PELBAGAI DASAR BERKAITAN WARGA EMAS DI MALAYSIA BERDASARKAN KONSEP MAQASID AL-SYAR'IYYAH

Maqasid al-Syar'iyyah berasal daripada perkataan *qasd* yang dari segi bahasanya mempunyai beberapa pengertian. Antaranya ialah tempat niat, jalan yang lurus, pertengahan atau adil dan tidak melampau (Hamid 'Alim Yusuf, 1991). *Al-Syariah* pula merupakan perkara yang diperundang oleh Allah SWT ke atas hamba-Nya yang terdiri dari hukum-hukum yang dibawa oleh nabi dari kalangan anbiya' sama ada mengenai *kayfiyyah amal* atau *kayfiyyah I'tiqad*. Menurut Imam al-Ghazali, tujuan syari'at berhubung dengan manusia ada lima perkara iaitu memelihara agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta. Setiap yang bertujuan memelihara asas yang lima ini (*Dharuriyat al-Khams*) adalah *maslahah* dan setiapa yang meninggalkan asas-asas itu adalah *mafsadah* dan menolaknya adalah *maslahah*. Imam al-Ghazali memfokuskan *maqasid* itu kepada menjana atau menarik *maslahah* dan menolak *mafsadah* (Shukeri Mohamad, 1999).

Atas dasar menjaga perkara yang lima inilah teraturnya urusan individu dan masyarakat. Walau apapun jenis hukum, tujuannya ialah menjaga kepentingan atau *maslahah* individu dan masyarakat. Atas dasar ini jugalah pemerintah Islam boleh mengurus dan mentadbir segala urusan awam. Sesebuah negara tidak dapat lari daripada hakikat melaksanakan *maslahah* ini. Ini kerana sekiranya kebaikan atau *maslahah* ini diabaikan maka pemimpin negara tersebut akan disingkirkan kerana ianya bercanggah dengan fitrah kejadian manusia itu sendiri. Perbincangan seterusnya akan memfokus pada pelbagai dasar dan undang-undang yang telah diwujudkan oleh kerajaan Malaysia bagi tujuan menjaga kepentingan warga emas.

DASAR-DASAR BERKAITAN WARGA EMAS

Dasar Warga Tua Kebangsaan

Di Malaysia, dalam konteks warga emas, kewujudan Dasar Warga Tua Kebangsaan adalah merupakan suatu pendekatan langsung bagi menjana *maslahah* dan menolak *mafsadah* yang bertepatan *Maqasid al-Syar'iyyah*. Mukaddimah Dasar ini menyatakan bahawa: Malaysia boleh menjadi sebuah negara yang bersatu-padu bertoleransi, dengan masyarakatnya yang mempunyai keyakinan diri, nilai-nilai moral dan etika yang utuh, progresif dan makmur, serta mampu memainkan peranan untuk menjamin kesejahteraan semua golongan masyarakat. Bagi mencapai matlamat ini, perlu diwujudkan masyarakat yang mengamalkan nilai-nilai penyayang dan bertimbang rasa, dengan sistem sosial yang lebih mementingkan keperluan sejagat, iaitu kebajikan rakyat berteras kepada sistem kekeluargaan yang jitu dan mantap perlu dipertingkat dan diperkukuhkan secara berterusan. Sehubungan itu, warga tua yang merupakan sebahagian daripada ahli masyarakat dan negara, diakui mempunyai banyak pengalaman dan kemahiran. Mereka telah banyak memberi sumbangan selama ini dan masih mempunyai potensi menyumbang kepada keluarga, masyarakat dan negara. Oleh yang demikian

adalah wajar mereka mendapat perhatian, penghormatan dan kasih sayang bagi memastikan mereka menikmati kesejahteraan hidup sepanjang hayat.

Dasar ini memfokuskan untuk menjadikan warga tua sebagai kumpulan yang dihormati, memajukan potensi dan menggalakkan penubuhan pusat untuk penjagaan dan perlindungan. Bagi objektif pertama iaitu untuk menjadikan warga tua sebagai kumpulan yang dihormati strateginya adalah supaya warga tua dapat hidup dengan selamat dan bebas daripada penindasan dan penganiayaan (Jal Zabdi Mohd Yusof, 65).

Dasar Warga Emas Negara

Selain daripada Dasar Warga Tua Kebangsaan, antara dasar lain yang turut dilaksanakan ialah Dasar Warga Emas Negara yang dilihat menepati konsep *siasah* dan *maqasid al-syariah* walaupun masih terdapat banyak ruang atau perkara yang perlu kepada penambahbaikan.

Falsafah dasar ini adalah untuk mengiktiraf warga emas sebagai warganegara yang terdiri daripada pelbagai latar belakang dan pengalaman, mempunyai hak untuk menikmati kehidupan sejahtera, dihormati dan boleh terus menyumbang kepada pembangunan negara. Dasar ini menzahirkan komitmen kerajaan untuk mewujudkan warga emas yang berdikari, bermartabat diri dan dihormati dengan mengoptimumkan potensi diri melalui penuaan sihat, positif, aktif, produktif dan menyokong untuk meningkatkan kesejahteraan hidup dalam pembangunan negara (Dasar Warga Emas Negara, 2011). Dasar ini menjamin hak warga emas dalam aspek kehidupan dan sumbangan kepada negara yang direalisasikan dengan usaha kerajaan untuk tujuan ini.

Dasar Kesihatan Warga Emas Negara

Antara dasar yang penting juga adalah Dasar Kesihatan Warga Emas Negara. Dasar yang selaras dengan konsep *siasah* dan *maqasid al-syariah* ini bertujuan untuk menyediakan perkhidmatan kesihatan dan perkhidmatan yang menyeluruh dan bersepadu bagi mencapai tahap kesihatan yang optima bagi warga emas. Ini dapat dicapai melalui perlaksanaan polisi secara berperingkat serta mengambil kira perubahan keperluan kesihatan warga emas dari masa ke semasa (Dasar Kesihatan Warga Emas Negara). Dasar Warga Emas Negara lebih komprehensif berbanding Dasar Kesihatan Warga Emas Negara yang hanya memfokuskan kepada kesihatan warga emas.

UNDANG-UNDANG BERKAITAN WARGA EMAS

Terdapat beberapa akta yang berkaitan dengan penjagaan warga emas di Malaysia, iaitu Akta Pusat Jagaan 1993 (Akta 506), Akta Kemudahan dan Perkhidmatan Jagaan Kesihatan Swasta 1998 (Akta 586) dan Akta Kemudahan dan Perkhidmatan Jagaan Kesihatan Warga Emas Swasta 2018 (Akta 802) yang akan dibincangkan dengan lebih lanjut seperti di bawah ini.

Akta Pusat Jagaan 1993

Akta Pusat Jagaan 1993 (Akta 506) bertujuan untuk menyediakan peruntukan bagi pendaftaran, pengawalan, dan pemeriksaan pusat jagaan dan bagi perkara yang berkaitan dengannya. Namun terdapat kritikan terhadap akta ini iaitu: Akta ini tidak khusus kepada warga emas, tetapi meliputi juga orang kurang upaya dan kanak-kanak; tiada intepretasi yang jelas terhadap kategori pusat jagaan; dan tidak terdapat peruntukan spesifik terhadap penderaan warga emas (Pelan Tindakan Perkhidmatan Kesihatan Warga Emas, 2008).

Akta Kemudahan dan Perkhidmatan Jagaan Kesihatan Swasta 1998

Akta Kemudahan dan Perkhidmatan Jagaan Kesihatan Swasta 1998 (Akta 586) adalah akta yang menyediakan peruntukan bagi pengawalseliaan dan pengawalan kemudahan dan perkhidmatan jagaan kesihatan swasta dan kemudahan dan perkhidmatan lain yang berhubungan dengan kesihatan dan bagi perkara-perkara yang berhubungan dengannya. Terdapat cadangan untuk menambah peruntukan untuk menangani penderaan warga emas dalam Akta Pusat Jagaan yang berkemungkinan berlaku di pusat-pusat jagaan (Pelan Tindakan Perkhidmatan Kesihatan Warga Emas, 2008).

Akta Kemudahan dan Perkhidmatan Jagaan Kesihatan Warga Emas Swasta 2018

Pada tahun 2018, parlimen telah meluluskan Akta Kemudahan dan Perkhidmatan Jagaan Kesihatan Warga Emas Swasta 2018 (Akta 802). Akta ini bertujuan untuk menyediakan peruntukan bagi pengawalseliaan kemudahan dan perkhidmatan jagaan kesihatan warga emas swasta dan bagi perkara berkaitan. Takrif "kemudahan dan perkhidmatan jagaan kesihatan warga emas swasta" di bawah seksyen 2 akta ini adalah mana-mana premis yang di dalamnya perkhidmatan jagaan kesihatan disediakan untuk warga emas.

Seksyen 4 menyebut bahawa kelulusan di bawah seksyen 9 (1) adalah diperlukan untuk menyediakan suatu kemudahan dan perkhidmatan jagaan kesihatan warga emas swasta bagi empat warga emas atau lebih. Lesen untuk mengendalikan kemudahan dan perkhidmatan jagaan kesihatan warga emas swasta bagi empat warga emas atau lebih juga perlu diperolehi di bawah akta ini sepertimana dinyatakan di bawah seksyen 4.

Perkara yang perlu dipertimbangkan oleh Ketua Pengarah Kesihatan Malaysia dalam memutuskan pemberian kelulusan adalah seperti berikut: jenis premis yang di dalamnya kemudahan dan perkhidmatan jagaan kesihatan warga emas akan disediakan; perkhidmatan jagaan kesihatan yang akan disediakan; kemudahan dan perkhidmatan jagaan kesihatan warga emas swasta yang telah sedia ada di dalam kawasan yang baginya permohonan kelulusan itu berkaitan dan akses kepadanya; keperluan kemudahan dan perkhidmatan jagaan kesihatan warga emas swasta pada masa sekarang dan masa hadapan di dalam kawasan yang baginya permohonan

kelulusan itu berkaitan; dan apa-apa perkara lain yang difikirkan relevan oleh Ketua Pengarah.

Disamping itu, Kementerian Kesihatan Malaysia telah memperkenalkan Pelan Tindakan Perkhidmatan Kesihatan Warga Emas di bawah Rancangan Malaysia ke-7. Secara umumnya, objektif Pelan Tindakan ini adalah untuk menggalakkan penuaan sihat, aktif dan produktif dengan memperkasakan warga emas, keluarga dan komuniti dengan pengetahuan, kemahiran dan persekitaran yang sewajarnya disamping mempromosikan penyediaan perkhidmatan penjagaan kesihatan yang optima di semua peringkat dan oleh pelbagai sektor (Pelan Tindakan Perkhidmatan Kesihatan Warga Emas, 2008).

Jabatan Kebajikan Masyarakat juga menyediakan Bantuan Orang Tua (BOT) sebanyak RM300 sebulan bagi warga emas yang berumur 60 tahun ke atas yang tidak mempunyai sumber pendapatan untuk menyara hidup dan tidak mempunyai keluarga atau keluarga warga emas tersebut tidak berkemampuan untuk memberi sumbangan (Jabatan Kebajikan Masyarakat).

ANALISIS DASAR DAN UNDANG-UNDANG YANG DIWUJUDKAN OLEH KERAJAAN MALAYSIA

Dasar-dasar yang dinyatakan di atas adalah menyeluruh dan menepati kehendak ajaran Islam. Disamping itu, undang-undang yang dibincangkan juga dapat memantau kemudahan dan perkhidmatan pusat jagaan kesihatan warga emas swasta selaras dengan konsep *siasah* dan *maqasid al-syariah*. Namun demikian, peruntukan di dalam undang-undang ini tidak merangkumi kes-kes pengabaian dan penderaan warga emas. Walaupun terdapat undang-undang lain seperti Kanun Keseksaan (Akta 574) dan Akta Keganasan Rumahtangga 1994 (Akta 521), undang-undang ini adalah berbentuk umum dan tidak khusus. Sebagai contoh, Akta 521 tidak menyediakan peruntukan berkaitan penderaan emosi dan eksploitasi kewangan yang sering dihadapi oleh warga emas (Jal Zabdi Mohd Yusoff, 2009).

Oleh itu, cadangan untuk menggubal akta khusus untuk warga emas yang dicadangkan oleh Datuk Seri Dr. Wan Azizah Wan Ismail, Timbalan Perdana Menteri Malaysia adalah amat baik (Astro Awani, 2018) sepertimana Akta Kanak-kanak 2001 (Akta 611) yang khusus untuk kanak-kanak. Ini selaras dengan Dasar Warga Emas Negara (2011) yang menegaskan bahawa hak setiap warga emas untuk mendapatkan keselamatan dan perlindungan dalam semua aspek perlu diutamakan tanpa mengira latar belakang mereka. Akses warga emas kepada keperluan asas, keselamatan sosial dan perlindungan daripada pengabaian, penganiayaan, serta penderaan perlu dijamin dalam peruntukan undang-undang. Ini memperkukuhkan keperluan untuk menyediakan undang-undang khusus bagi melindungi warga emas secara holistik daripada sebarang bentuk pengabaian dan penderaan.

KESIMPULAN

Perbincangan di atas menunjukkan bahawa selari dengan prinsip *Siasah Syar'iyyah*, Kerajaan Malaysia prihatin dan mengambil langkah yang proaktif dalam menyediakan dasar dan undang-undang berkaitan warga emas. Undang-undang ini walau bagaimanapun dilihat dalam bentuk tidak komprehensif dan holistik untuk menjamin seluruh aspek kemaslahatan warga emas. Bahkan, kes-kes pengabaian dan penderaan warga emas yang berlaku juga menunjukkan terdapat ruang untuk penambahbaikan dalam undang-undang agar Malaysia lebih bersedia dalam menuju negara tua pada masa akan datang. Seperti Akta Kanak-kanak 2001 (Akta 611) yang spesifik untuk kanak-kanak, adalah dicadangkan bahawa Malaysia juga perlu mempunyai Akta Warga Emas yang menyediakan peruntukan-peruntukan bagi setiap aspek berkaitan warga emas agar tidak berlaku pengabaian dan penderaan warga emas.

RUJUKAN

Bernama. 15 Disember 2018. "Akta khusus warga emas akan digubal – TPM". http://www.astroawani.com/berita-malaysia/akta-khusus-warga-emas-akan-digubal-tpm-193621 (diakses pada 4 Mac 2019).

Hamid 'Alim, Yusuf. 1991. *A-Maqasid al-Ammah li al-Syariah al-Islamiah*. Cet. 1. Amerika:

Al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami.

Hjh. Noresah bt. Bharom et.al. 2005. *Kamus Dewan Bahasa dan Pustaka.* Selangor: Dawama Sdn. Bhd. Edisi Keempat.

Jabatan Kebajikan Masyarakat, http://www.jkm.gov.my/jkm/index.php?r=portal/left&id=VEpUUXV3THFURkZETmx WNjZpQ1BXdz09 (diakses pada 2 Mac 2019).

Jabatan Perangkaan Malaysia, 2018, https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/pdfPrev&id=T0lmSHlwOXJ1aWlzcjBlam9ObUZpdz09 (diakses pada 3 Mac 2019).

Jal Zabdi Mohd Yusof. 2010. *Jenayah Keganasan Rumahtangga*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

Jal Zabdi Mohd Yusoff. 1-3 Jun 2009. "Jenayah Dalam Keluarga: Penderaan dan Pengabaian Warga Tua di Malaysia". International Conference on Corporate Law, Surabaya, Indonesia.

Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat Malaysia, Dasar Kesihatan

Warga Emas Negara, https://www.kpwkm.gov.my/kpwkm/uploads/files/Dokumen/Dasar/Dasar%20Kesihata n%20Warga%20Emas%20Negara.pdf (diakses pada 3 Mac 2019).

Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat Malaysia, 2011, Dasar Warga

Emas Negara, https://www.kpwkm.gov.my/kpwkm/uploads/files/Dokumen/Dasar/Dasar%20Warga% 20Emas_2011.pdf (diakses pada 1 Mac 2019)

Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat Malaysia. 2008. Pelan Tindakan

Perkhidmatan Kesihatan Warga Emas, https://www.kpwkm.gov.my/kpwkm/uploads/files/Penerbitan/Plan/Pelan%20Tindakan %20Perkhidmatan%20Kesihatan%20Warga%20Emas.pdf (diakses pada 2 Mac 2019).

Mohd. Noor Omar. 2006. *Maqasid Syariyyah dalam Pembentukan Dasar Negara*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Nurul Hudani Nawi et.al. 2016. "Intergenerasi , Sokongan Psikologi dan Sosial Penjagaan Warga Tua Dalam Pelbagai Etnik di Sabah". Southeast Asia Psychology Journal Vol.4, 24-34.

Shukeri Mohamad. 1999. "Siasah Syar'iyyah dan kedudukannya sebagai metod penentuan Hukum" dalam Dr. Abdul Karim Ali et al. (ed.), *Hukum Islam Semasa bagi Masyarakat Malaysia yang membangun*. Shah Alam: Khairom Ilmu Enterprise.

Suraiyah Harun. 31 Januari 2017. "Warga Emas Terabai". http://www.myhealth.gov.my/warga-emas-terabai/ (diakses pada 2 Mac 2019).

United Nations, Vienna International Plan of Action on Aging, 1983, https://www.un.org/development/desa/ageing/resources/vienna-international-plan-of-action.html (diakses pada 3 Mac 2019).

SOSIOBUDAYA MALAYSIA SEBAGAI NEGARA ISLAM: PERSEDIAAN MENUJU NEGARA TUA 2030

Muhammad Hanafi Md Muidnudin

Pusat Kecemerlangan Pendidikan Ummah, Darul Insyirah. Emel: darulinsyirah2013@gmail.com

ABSTRAK

Kertas ini memfokuskan berkenaan cadangan persediaan Negara Malaysia sebagai Negara Tua 2030 dengan melihat secara menyeluruh sebagai sebuah industri baharu dalam negara. Pembentangan ini juga akan memperlihatkan kepentingan penglibatan semua pihak terutamanya agensi kerajaan, pengendali warga emas, ahli akademik dan komuniti masyarakat supaya industri ini dapat dibangunkan secara selari dan bersama antara satu sama lain. Selain itu, pembentangan ini akan merungkai cabaran isu warga emas yang cenderung dibentuk mengikut konsep universal sehingga tergadai adat, budaya dan agama. Oleh itu, beberapa cadangan digariskan untuk mengangkat semula nilai negara Islam tanpa menafikan sosiobudaya Malaysia sebagai negara majmuk. Pelan tindakan atau panduan pengusaha warga emas yang menepati keperluan warga emas dalam aspek emosi, rohani, fizikal, intelektual dan spiritual turut disertakan. Pelan tindakan dan panduan tersebut perlu dibentuk berdasarkan budaya ketimuran yang bersesuaian dengan keadaan setempat. Keperluan penelitian fatwa ulama di Malaysia berkenaan hak warga emas dan masa depan industri ini daripada pelbagai sudut perlu diletakkan pada tempat yang sewajarnya. Hasil pembentangan ini akan memberi kesedaran bahawa pemerkasaan industri baharu negara ini sangat perlu digerakkan secara selari oleh semua pihak dan komuniti khusus untuk menghadapi Malaysia Negara Tua 2030 yang dinamik, proaktif dan patuh syariah. 5 aspek akan dicadangkan sebagai solusi industri iaitu kesihatan, sumber manusia, fiqh, pengurusan dan undang-undang.

***Kata kunci**: warga emas, industri, negara Islam, sosiobudaya, patuh syariah*

PENDAHULUAN

Umum mengetahui bahawa Malaysia akan berubah status menjadi Negara Tua menjelang 2030 yang hanya berbaki 11 tahun sahaja lagi. Negara Tua bermaksud lebih 15% daripada populasi rakyat Malaysia adalah mereka yang berusia emas iaitu 60 tahun ke atas. Namun melihatkan keadaan dan situasi dalam negara sekarang, seolah-olah masih jauh lagi persediaan untuk memasuki fasa tersebut. Bahkan, persepsi masyarakat yang sedia ada amat merisaukan iaitu seolah-olah melihat daripada sudut negatif sahaja dalam isu yang berkait warga emas seperti besifat lemah, tiada kepentingan masa depan, terbiar dan sebagainya. Persoalannya, adakah kita sebagai salah seorang rakyat dalam negara Malaysia yang beridentitikan Islam dan pelbagai kaum ini mahu membiarkan sahaja ianya sebegitu sampai bila-bila? atau adakah kita mahu menjadi sebahagian daripada mereka yang mengangkat nama negara ini menjadi rujukan utama dunia dalam isu pengurusan warga emas?

Sebahagian orang mengatakan pendekatan dan perbincangan berkenaan Negara Tua ini seolah-olah menakut-nakutkan masyarakat. Melalui sudut positifnya perbicangan ini sebenarnya perlu supaya kita lebih berhati-hati dan segera merancang sesuatu yang terbaik untuk tujuan itu. Kertas kerja ini ingin membawa pembaca kepada suatu cara fikir baharu dan ingin mengetengahkan sudut positif dalam kalimah warga emas. Petikan Bahasa Inggeris ada menyebut, "*We have to embrace Ageing Nation 2030 gracefully in a positive vibe*", melihat dari kaca mata peluang untuk menjadi yang pertama mencipta peluang dan membuka laluan kerjaya kepada ramai orang.

Hasrat kertas kerja ini adalah untuk memimpin pandangan masyarakat untuk menjadikan Malaysia ini sebuah Negara Tua yang dinamik, proaktif, professional dan patuh syariah di mana ianya kembali mengangkat kedaulatan Al-Quran dan Sunnah. Persoalan utama yang akan dikupas dalam kertas ini adalah;

i. Bersediakah Malaysia berhadapan dengan pengurusan industri baharu ini?
ii. Sesuaikah elemen Islam menjadi elemen utama dalam pengurusan warga emas?
iii. Mampukah negara ini berhadapan dengan pelbagai cabaran yang masih tiada jawapan?

INDUSTRI BAHARU, BERSEDIAKAH MALAYSIA?

Kenapa ianya dipanggil dengan industri baharu warga emas? Dan mengapa ianya disebut dengan kalimah industri? Apakah yang dimaksudkan dengan industri?

Industri adalah satu segmen ekonomi yang menghasilkan barangan. Perkataan "industri" berasal dari perkataan Latin *industrius* yang bererti *tekun, rajin*. Industri

ialah penghasilan barang atau perkhidmatan dan merupakan aktiviti ekonomi yang memproses bahan mentah menjadi barang siap atau menyediakan perkhidmatan. Sebagai contoh, barangan seperti buku yang ringan, aplikasi yang sesuai dan perkhidmatan seperti khidmat senaman fizikal serta khidmat *nurses on the go*.

Sehubungan dengan itu, industri warga emas adalah sebuah perusahaan yang menjana ekonomi baharu dalam negara. Industri ini bukan hanya merujuk kepada bisnes dan perniagaan semata-mata, tetapi lebih merujuk kepada persiapan untuk menyediakan pengurusan yang terbaik yang perlu melibatkan pelbagai pihak. Industri ini juga merujuk kepada kesediaan untuk meneroka aspek-aspek baharu dalam pengurusan warga emas seperti pendidikan sepanjang hayat, konsep komuniti warga emas, teknologi yang berkaitan dan sebagainya. Hakikatnya adalah sebuah projek perbincangan yang perlu dibuat secara menyeluruh dan tersusun.

Manusia perlu merancang kehidupannya hidup untuk hidup bermaruah sama ada dulu, kini dan akan datang sehingga menghadap Ilahi. Ini bermakna, apabila disebut industri maka yang sepatutnya terlibat bukanlah sahaja orang tua-tua, atau pusat warga emas sahaja, bukan juga agensi kementerian yang mempunyai struktur warga emas sahaja. Tetapi ia melibatkan penglibatan yang menyeluruh khususnya golongan muda di mana dibincangkan secara besar dalam kepelbagaian aspek di negara ini.

Orang muda adalah orang yang paling sepatutnya terlibat, yang paling sepatutnya cakna dengan ruang dan peluang bagi Negara Tua 2030 ini. Pelbagai persoalan akan timbul dalam rangka masa ini. Siapa yang akan menjadi *inventor* dalam penghasilan ciptaan alat-alat baharu untuk warga emas? Siapa pula yang akan menjadi arkitek untuk pembinaan fasiliti rumah mesra warga emas? Siapa pula yang akan menjadi pensyarah-pensyarah untuk melahirkan bakal graduan yang *passionate* kepada pembangunan warga emas? Siapa pula yang akan menghasilkan modul dan silibus pendidikan yang seronok dan sesuai untuk warga emas? Siapa pula yang akan menjadi *motivator* yang melatih warga emas untuk terus memotivasikan generasi muda?

Industri ini sedang meningkat naik secara mendadak. Keadaan ini memerlukan kepada penerokaan kepada skop dan bidang baharu untuk persediaan warga emas. Kertas ini mencadangkan beberapa skop yang perlu diterokai dan dikaji dengan lebih mendalam oleh negara seperti berikut:

i. Hukum dan fiqh
ii. Fasiliti dan pembinaan
iii. Pendidikan sepanjang hayat dan universiti, kolej yang mesra warga emas
iv. Silibus, modul dan bahan bantu mengajar
v. Tenaga kerja dan latihan kemahiran
vi. Konsep dan pengurusan di masjid surau
vii. Konsep *assisted living* dan *sanctuary living*

viii. *Standard Operating Procedure* (SOP)
ix. Teknologi baharu berkait warga emas
x. Penyaluran dana, wakaf dan zakat

Beberapa pengendali hari ini berhadapan dengan warga emas yang *single ladies* iaitu sama ada tidak berkahwin atau tidak dikurniakan cahaya mata, jadi waris mana pula yang akan menyambung untuk menjaga mereka di usia tua? Ada pula keadaan di mana warga emas terlalu *independent* untuk melaksanakan semua kerja seolah-olah mereka rasa mereka masih mampu dan kuat untuk menyelesaikannya seperti diusia muda. Apakah keadaan mereka ini suatu budaya yang sihat ataupun tidak? Jadi persoalan-persoalan ini menjawab sebab ianya dinamakan sebagai sebuah industri baharu dalam negara ini. Jika ianya tidak dibincangkan dan disediakan, mahukah kita untuk melihat lebih ramai warga emas yang terbiar sendirian tanpa arah tujuan? Solusinya ada pada tangan kita sebagai warganegara Malaysia.

Kenyataan ini selaras dengan Dasar Warga Emas Negara (DWEN) yang merupakan dasar bermatlamat mendaya-upayakan individu, keluarga dan masyarakat dengan menyediakan perkhidmatan mesra warga emas yang cekap dan berkesan. Selain itu, matlamat dasar ini menurut laman sesawang Jabatan Kebajikan Masyarakat, adalah bertujuan membangunkan persekitaran yang mesra warga emas supaya warga emas hidup sejahtera. Sebenarnya, DWEN merupakan satu dasar yang dikembangkan daripada Dasar Warga Tua Negara (DWTN) yang melihat isu warga emas bukan hanya isu kebajikan tetapi dikembangkan menjadikan tanggungjawab diri, keluarga, masyarakat dan pihak berwajib. Konsep baru yang ditekankan dalam DWEN ialah lima konsep penuaan iaitu penuaan sihat, positif, aktif, produktif dan menyokong. DWEN juga menekankan pendidikan sepanjang hayat yang menumpukan bukan sahaja kepada warga emas tetapi menekankan kepada persediaan, pencegahan dan pengukuhan semua golongan masyarakat bagi menghadapi hari tua. Realitinya pada hari ini, 40- 70% generasi pertengahan iaitu mereka yang berumur 40-59 tahun tidak membuat persediaan menghadapi hari tua. Kesedaran yang kurang menyebabkan pengetahuan tentang keperluan warga emas masih rendah.

MENCORAKKAN NEGARA TUA MENGIKUT SUSUK TUBUH NEGARA ISLAM

Apabila kita beriman bahawa Islam itu suatu agama yang menyeluruh maka kita perlu meyakini bahawa perlaksanaan Islam harus meliputi seluruh urusan kehidupan sama ada sudut dalaman (hati), luaran (perbuatan), individu, masyarakat sehinggalah urusan kenegaraan.

Istilah negara Islam walaupun tidak disebut secara langsung dalam nas namun dalil-dalil yang begitu banyak berkaitan urusan pemerintahan dan kenegaraan merupakan bukti bahawa syari'at Islam hanya dapat tertegak dengan sempurna

melalui kuasa dan negara. Kertas ini menggariskan beberapa bukti umum bahawa negara Malaysia ini telah beridentitikan Islam, iaitu:

i. Perkara paling utama dalam menunjukkan identiti negara Islam Malaysia adalah Perkara 3(1) Perlembagaan Persekutuan yang menyebut “Islam adalah agama bagi Persekutuan;” atau dalam teks asalnya “Islam is the religion of the Federation”.
ii. Perkara 11(4) Perlembagaan Persekutuan telah meletakkan peruntukan khas bagi umat Islam iaitu larangan menyebarkan agama bukan Islam kepada umat Islam. Fasal ini memberikan hak kepada negeri-negeri dan Persekutuan untuk menggubal undang-undang bagi mengawal dan melindungi akidah orang-orang yang menganut dan mengamalkan agama Islam.
iii. Bersandar kepada ketinggian kedudukan Islam sebagai agama negara ini, Perkara 37(1) Perlembagaan Persekutuan mewajibkan Seri Paduka Baginda Yang di-Pertuan Agong untuk membuat satu komitmen atas nama suci Allah dengan melafazkan sumpah – wallahi; wabillahi; watallahi untuk memelihara agama Islam pada semua masa. Lafaz sumpah ini dilakarkan secara khusus di dalam Jadual Keempat Perlembagaan Persekutuan.
iv. Setiap negeri di Semenanjung serta Sabah dan Sarawak mempunyai Majlis Agama Islam untuk negeri masing-masing. Nama struktur majlis ini tidak semestinya sama antara sebuah negeri dengan negeri yang lain. Tugas majlis ialah membantu dan menasihat sultan mengenai perkara-perkara agama Islam dan adat Melayu. Bilangan anggota majlis berbeza antara negeri-negeri.
v. Perkara 12(2) Perlembagaan Persekutuan telah memberi peruntukan kepada kerajaan Persekutuan dan Negeri untuk menyelenggara atau membantu penubuhan institusi Islam dan memberikan bantuan termasuklah melunaskan segala perbelanjaan bagi tujuan tersebut.
vi. Penubuhan Jabatan Kemajuan Islam (Jakim) adalah penuh berperlembagaan kerana menepati Perkara 3, Perkara 12(2), Perkara 121(1A) dan Sumpah Jawatan Yang di-Pertuan Agong di bawah Perkara 37(1) Perlembagaan Persekutuan .
vii. Agama Islam di Malaysia diajar dari peringkat awal kanak-kanak melalui kelas KAFA dan tadika. Di peringkat sekolah rendah dan menengah pula, pendidikan Islam merupakan subjek wajib yang diajar bagi rakyat beragama Islam. Bahkan terdapat banyak universiti yang menawarkan jurusan bidang agama.
viii. Ibadah solat, korban, puasa dan lain-lain bebas berjalan di dalam negara termasuklah berkumandangnya azan di mana-mana.
ix. Wujudnya institusi perbankan dan kewangan berasaskan Islam seperti Bank Islam dan Bank Muamalat.
x. Wujudnya agensi Tabung Haji yang menjadi pengurusan haji terbaik dunia.

Melihatkan kepada hal ini, pendekatan yang sepatutnya diguna pakai di pusat warga emas adalah menekankan apa yang terbaik bagi ibu dan ayah atau bonda dan ayahanda, bukan yang terbaik bagi anak-anak mahupun waris. Kita tidak mahu anak-anak gembira dan seronok, tetapi ibu ayah kemurungan di rumah apatah lagi bersedih di pusat warga emas. Mereka telah memberikan yang terbaik kepada anak-anak sepanjang hidup mereka, inilah masanya untuk anak-anak membalas semula jasa dan pengorbanan mereka yang besar. Pendekatan yang kedua adalah mengutamakan pemberian pendidikan sepanjang hayat bagi warga emas ini. Warga emas tidak seharusnya berhenti belajar sehabisnya pencen dalam kerjaya. Yang dimahukan ialah warga emas yang terus belajar dan menggali ilmu sehingga saat akhir kerana adanya barakah bagi setiap penuntut ilmu.

Ini adalah bertepatan dengan status Malaysia sebagai negara Islam. Menurut Abdul Karim Zaidan, mendirikan negara Islam adalah satu kemestian demi terlaksananya hukum-hukum syari'at Islam. Kaedah usul fiqh juga menyebut: “Suatu perkara yang tidak akan sempurna suatu kewajipan melainkan dengan perkara itu, maka ia menjadi wajib”. Maka tugas dan tanggungjawab kita adalah untuk memastikan negara ini terbentuk menjadi Negara Tua yang mengikut acuan Islam, tanpa menafikan kewujudan bangsa dan agama lain di negara ini. Pusat warga emas juga mestilah patuh syariah dan mengikut kerangka yang ditetapkan dalam Islam. Selagi mana masih wujud pengendalian yang tidak patuh syariah, pengabaian terhadap ibu bapa dan sebagainya, maka perjuangan untuk mengangkat nilai kepatuhan syariah itu adalah wajib dilaksanakan. Mufti Wilayah Persekutuan juga telah mengeluarkan kenyataan mengenai hukum menghantar warga emas ke pusat jagaan warga emas dengan syarat yang sangat ketat dalam Bayan Linnas siri ke-127 yang bertajuk Hukum Menempatkan Ibu bapa di rumah orang tua. Berdasarkan Bayan Linnas siri ke-127 menyatakan hukum menghantar ibu bapa atau warga emas ke pusat jagaan warga emas ialah harus dan digalakkan. Namun, penghantaran tersebut berdasarkan beberapa syarat antaranya hendaklah mendapat persetujuan dan kerelaan daripada kedua ibu bapa, mesra kepada ibu bapa, tempat menuntut ilmu dan tempat yang menjaga aurat dengan baik. Tidak mahukah kita menjadikan pengurusan warga emas sebagai pengurusan yang patuh syariah dan menjunjung perlembagaan negara?

Tidak dinafikan bahawa semua pembaca sayangkan ibu ayah, sayangkan warga emas, tidak sanggup melihat warga emas ditinggalkan dan dipergunakan. Kita perlu mengambil pengajaran dari Negara Tua yang lain seperti Singapura, Jepun dan lain-lain. Ia seperti dilaporkan dalam akhbar Utusan Malaysia tentang peningkatan jumlah warga emas Singapura bunuh diri kepada 36% dan juga seperti dilaporkan oleh The Asian Parent yang mengatakan warga emas terabai hingga sanggup pilih penjara di Jepun. Kita tidak sanggup melihat warga emas yang bertongkat bekerja di restoran, atau melihat warga emas masih bekerja menyapu sampah kerana mencari sesuap nasi. Kita juga tidak sanggup melihat anak mencerca seorang mak dan seorang ayah ketika menghantarnya di pusat warga emas. Ini semua adalah contoh mudah perkongsian nilai yang sepatutnya dikongsi bersama bagi rakyat

Malaysia berbilang kaum. Seperti mana semua agama dan bangsa patut bersetuju bahawa rokok dan arak itu tidak mendatangkan manfaat bahkan membahayakan, seperti itulah juga dalam isu warga emas ini, semua rakyat perlu berkongsi pada nilai yang sama merentas bangsa. Kita mahukan hubungan yang baik antara anak cucu, kita mahukan penghormatan antara satu sama lain dalam keluarga dan masyarakat, kita mahukan kegembiraan pada mak dan ayah sekaligus meletakkan warga emas pada martabatnya yang tinggi. Islam adalah penyelesaiannya, jadi kita adalah pencoraknya.

Hari ini, ramai warga emas termasuklah pakcik dan makcik yang belajar di surau masjid, tetapi ianya tidak cukup sekadar itu. Peranan mereka perlu ditambah lagi dengan mengajar dan mengajak orang muda untuk turut sama belajar. Surau masjid adalah sangat sinonim dengan golongan warga emas, ianya juga tidak cukup sekadar itu. Warga emas perlu lebih banyak menggunakan masa keluar berkomunikasi dengan golongan muda yang semakin tenat dan nazak. Anak muda semakin hilang adab dan akhlak hari demi hari, semakin hilang maruah dan jatidiri, semakin hilang kepimpinan dan kemahiran, jadi pengalaman dan didikan warga emas yang mahal sangat penting untuk memotivasikan mereka menjadi manusia yang sebenar.

Kita perlu mengimani dan menjiwai susuk tubuh seorang tokoh sepertimana Abu Ayyub Al-Ansari yang beriman dengan hadith Nabi SAW untuk membebaskan Konstantinople (Istanbul), beliau berjuang hingga terkorban syahid di usia 90-an dan dimakamkan di sekitar kubu Kota Konstantinople. Kita juga perlu mengikut jejak langkah Musa bin Nusayr, di usia 80-an terus kuat merancang bersama Tariq bin Ziyad lalu menjayakan misi membuka Tamadun Andalus (Sepanyol). Jadi kita perlu menjadi sebahagian dari mereka yang melakar sejarah untuk mengangkat kedaulatan Islam ini. Kita bermula dengan cakna terhadap Negara Tua 2030 ini.

CABARAN MENGHADAPI NEGARA TUA 2030

Cabaran menguruskan warga emas bukanlah satu tanggungjawab yang mudah dan dipandang ringan. Dalam penjagaan warga emas kita akan menghadapi pelbagai ragam warga emas yang mampu mencabar kesabaran. Apatah lagi untuk menguruskan sebuah negara yang dijangka bakal menjadi fenomena baharu kepada masyarakat iaitu pertambahan warga emas menjelang tahun 2030.

Cabaran yang paling besar di negara ini ialah persepsi masyarakat yang masih menebal terhadap warga emas. Kebanyakan masyarakat akan memandang serong apabila seseorang anak meletakkan ibu bapanya di mana-mana pusat warga emas. Sedangkan mereka lupa bahawa suasana hari ini menuntut anak-anak suami isteri bekerja dan kehendak ibu bapa yang mahu pergi ke pusat warga emas untuk belajar dan terus aktif. Jikalau dahulu warga emas akan banyak bermain dengan pokok-pokok, haiwan ternakan seperti ayam dan kambing, namun hari ini kehidupan telah

banyak bermigrasi di kawasan bandar yang banyak mengubah cara hidup mereka. Mahukah kita warga emas hidup menghabiskan masanya bersama telefon pintar sambil melayari aplikasi *Youtube*? Bahkan lebih dahsyat daripada itu, adanya warga emas yang jatuh cinta dengan cabaran wanita mahupun lelaki warga asing. Atas sebab itu juga, kertas ini ada mencadangkan di atas supaya peranan masjid dan surau dapat diperkasakan sebagai pusat jagaan harian (*daycare centre*) untuk pendidikan warga emas.

Namun di sebalik itu, tidak dinafikan antara cabaran besar bagi pengendalian warga emas ini adalah berhadapan dengan ahli keluarga yang ingin lepas tangan akan tanggungjawab ke atas warga emas. Terdapat dalam kalangan keluarga dan waris sanggup meletakkan bayaran yang tinggi semata-mata ingin melepaskan tanggungjawab penjagaan ibu bapa. Masyarakat perlu sedar, peranan keluarga terutamanya anak-anak sangat besar tanggungjawab mereka terhadap ibu bapa mereka. Firman Allah SWT yang mafhumnya:

> *"Dan hendaklah kamu beribadat kepada Allah dan janganlah kamu sekutukan Dia dengan sesuatu apa jua; dan hendaklah kamu berbuat baik kepada kedua ibu bapa"*
>
> (Surah Al-Nisa': 36)

> *Sabda Rasulullah SAW: "Aku bertanya kepada Rasulullah SAW berkenaan amalan apakah yang paling afdhal, lalu Baginda menjawab: "Solat pada waktunya." Kemudian aku bertanya lagi, apakah amalan yang seterusnya? Jawab Baginda: "Berbakti kepada kedua ibu bapa." Kemudian aku bertanya, apakah lagi seterusnya? Jawab Baginda: "Berjihad di jalan*
>
> Allah."- (Riwayat Bukhari: 85)

Hujah ayat suci Al-Quran dan Hadith di atas jelas memperlihatkan anak mempunyai tanggungjawab yang sangat besar kepada ibu bapa di sisi Islam. Walau bagaimanapun keadaan ibu dan bapa mereka pada usia tua, anak-anak wajib melaksanakan hak-hak mereka dikala usia semakin lanjut. Ini juga terpakai bagi mereka yang bukan beragama Islam kerana agama lain juga turut menekankan tentang aspek nilai murni.

Negara ini juga berhadapan dengan cabaran fasiliti dan kemudahan yang tidak mesra warga emas. Namun, menyediakan prasarana yang selesa dan mesra warga emas bukan sesuatu yang mudah. Pelbagai cabaran yang ditempuh antaranya cabaran kewangan, kekangan masa yang panjang untuk menyiapkan sesuatu dan cabaran pengubahsuaian konsep sedia ada. Atas kesedaran memperjuangkan keperluan warga emas, ramai pengusaha warga emas mengeluarkan duit poket sendiri untuk memastikan pusat jagaan warga emas berjaya dibuka. Cabaran untuk mendapatkan kediaman untuk disewakan adalah perlu berhadapan dengan kejiranan yang pasti akan melontarkan soalan-soalan yang sukar dijawab, selain

cabaran kewangan yang lain. Fasiliti dan kemudahan yang perlu disediakan antaranya tandas, laluan pejalan kaki, ruangan solat, tempat tidur, kawasan rehat, tempat belajar, dan halaman yang mesra dengan warga emas. Selain itu, kemudahan rehabilitasi yang membantu menguruskan ketidakupayaan pesakit akibat masalah kesihatan yang membantu warga emas secara menyeluruh. Namun sudah tentu kemudahan ini memerlukan kos perbelanjaan yang tinggi. Ini belum disentuh perihal kawasan Rehat dan Rawat (RnR) yang mesra warga emas, perihal ruang tandas dan wudhuk yang mesra warga emas di masjid dan surau, perihal laluan pejalan kaki mahupun struktur pusat membeli belah yang mesra warga emas. Pihak kerajaan perlu menyediakan lebih banyak geran yang pelbagai untuk tujuan pengendalian sesebuah pusat warga emas, juga dicadangkan agar pihak kerajaan menyediakan *blueprint* lakaran asas pembinaan sesebuah pusat atau kompleks warga emas supaya ia boleh diguna pakai secara lebih meluas.

Apabila seseorang terlibat dalam perbincangan mahupun pengendalian warga emas ini, tidak sekali-kali menjadikannya tua. Bahkan sebenarnya ia sedang mempersiapkan masa depan seseorang yang akan menjadi tua. Hasrat dan cita-cita untuk menjadikan Malaysia ini sebagai rujukan utama dunia dalam pengurusan warga emas tidak akan tercapai, cabaran yang banyak ini tidak mampu diselesaikan dan idea ini tidak akan mampu dilaksanakan tanpa kebersamaan semua pihak. Kita mahu mengubah dan mentransformasikan warga emas menjadi seorang yang aktif, sihat dan menyumbang semula kepada masyarakat.

Gerakerja yang dijalankan secara solo dan sendirian akan merugikan banyak pihak. Sudah tiba masanya untuk diwujudkan sebuah pasukan yang merentas agensi demi kelangsungan idea yang dibincangkan seperti di atas. Gabungan Komuniti CAKNA Negara Tua adalah sebuah platform yang perlu diwujudkan untuk mengumpulkan ahli masyarakat dalam bersama-sama menyumbang idea, tenaga, dana, kepakaran dan pengalaman. Ianya perlukan kepada penglibatan semua pihak termasuklah agensi kerajaan, pengendali pusat warga emas, ahli akademik, jemaah kariah masjid dan surau, rakan media, syarikat korporat, pelajar dan sebagainya. Kita perlu mencari titik persepakatan dalam membentuk Negara Tua yang kita mahukan.

Pelaksanaan ini memerlukan gabungan hikmah kebijaksanaan orang tua dan semangat berkobar-kobar orang muda, seperti tercatat dalam kata-kata hukama, "*Hikmatu asy-syuyukh wa hamasatu asy-syabab*". Negara ini memerlukan orang muda menjadi hebat seperti orang tua dan orang tua memandu orang muda supaya tidak tersesat. Antara contoh kehidupan warga emas yang aktif, sihat dan menyumbang kembali kepada masyarakat, yang boleh dijadikan contoh adalah seperti berikut:

i. Warga emas Melayu di Canada yang menolak untuk berjumpa Perdana Menteri Canada kerana sibuk menyiapkan masakan untuk diberi kepada gelandangan.

ii. Nenek yang mendidik cucunya sehingga menjadi huffaz di usia 8 tahun.
iii. Nenek yang berjaya menghafaz Al-Quran pada usia 73 tahun.
iv. Atuk nenek yang berjaya merangkul ijazah doktor falsafah (PhD), warga emas yang aktif *diving*, warga emas yang aktif membina masjid di Acheh, warga emas yang terbang ke Palestin menyalurkan bantuan bahkan ada juga warga emas yang melaksanakan dakwah di pedalaman Sabah dan Sarawak

KESIMPULAN

Sebagai pengakhiran, jika kita sayangkan negara ini dan mahukan negara ini disegani dunia dari sudut pengurusan warga emas, maka kita perlu mulakan langkah sekarang. Kita perlu menjadikan teori kepada praktikal, perlu peruntukkan lebih banyak lagi masa, dana, idea dan tenaga supaya negara ini tidak menjadi Negara Tua yang murung, yang kesepian, yang ramai bunuh diri, yang ramai anak lepaskan tanggungjawab, yang tiada roh di dalamnya. Kita tidak mahu negara ini menjadi sebuah Negara Tua yang *emptiness, emptynest, childless, poor* dan *destitute* seperti diramalkan oleh WHO. Tugas, peranan dan tanggungjawab ini adalah milik kita bersama. Penyelesaiannya ada pada Al-Quran dan Sunnah. Sememangnya tugas ini bukanlah hak milik pengendali pusat warga emas semata-mata, tetapi ianya adalah hak milik semua dalam memastikan Malaysia menjadi Negara Tua yang proaktif, dinamik, profesional dan patuh syariah.

KONSEP JAGAAN DAN PENDIDIKAN WARGA EMAS MENUJU NEGARA TUA 2030: PERANAN MASJID DAN SURAU

Muhammad Shuib Norudin

Pusat Jagaan dan Pendidikan Warga Emas Darul Insyirah. Emel: darulinsyirah2013@gmail.com

ABSTRAK

Kertas ini memfokuskan berkenaan peranan masjid dan surau dalam menempuh Negara Tua 2030, fokus kepada konsep jagaan dan pendidikan warga emas harian. Kefahaman konsep sebenar penjagaan dan pendidikan harian untuk warga emas sangat penting diberikan kepada pihak masjid dan surau. Selain itu, pembentangan ini akan memperlihatkan keperluan pelaksanaan konsep ini di masjid dan surau. Pelaksanaan konsep ini perlu melibatkan aspek rohani dan jasmani bagi melengkapi keperluan warga emas. Pembentangan ini juga akan membincangkan cabaran dan cadangan solusi yang diberikan kepada pihak masjid dan surau dalam melaksanakan konsep jagaan dan pendidikan harian warga emas. Pelaksanaan konsep ini di masjid dan surau bukanlah sesuatu yang mudah kerana melibatkan banyak pihak dan memerlukan pemantauan yang menyeluruh. Hasil pembentangan ini akan memberi kesedaran kepada pihak masjid dan surau untuk bersama-sama memastikan institusi rumah ibadah turut terlibat dalam membuat persediaan negara menghadapi Negara Tua 2030.

Kata kunci: *jagaan dan pendidikan harian, Negara Tua 2030, masjid dan surau*

PENDAHULUAN

Menurut kamus dewan bahasa masjid ialah bangunan khas tempat umat Islam melakukan solat, solat Jumaat dan ibadah-ibadah lain. Manakala surau pula ialah bangunan yang lebih kecil daripada masjid tempat orang-orang Islam beribadah seperti bersembahyang dan belajar agama. Definisi ini juga memperlihatkan peranan masjid dan surau bukan sahaja sebagai tempat melaksanakan tanggungjawab ibadah solat tetapi juga aktiviti-aktivti lain. Peranan masjid dan surau sangat penting dalam institusi masyarakat terutamanya umat Islam. Perkara ini diperkuatkan lagi dengan pembinaan Masjid Nabawi oleh Rasulullah SWT ketika pembinaan negara Madinah. Peranan masjid ketika itu sangat luas iaitu bukan sahaja sebagai pusat ibadah umat Islam tetapi mempunyai peranannya yang lebih luas. Masjid merupakan sebuah pusat kegiatan aktiviti umat Islam antaranya pusat pendidikan dan pusat kemasyarakatan. Tanggungwab besar masjid dan surau ialah menyediakan keperluan untuk menyantuni pelbagai golongan iaitu kanak-kanak, remaja, dewasa dan warga emas.

Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu (PBB) telah mengeluarkan satu kenyataan bahawa Malaysia akan menjadi sebuah negara tua menjelang 2030. Definisi Negara Tua 2030 ialah Malaysia dijangka akan menjadi sebuah negara yang populasi warga emasnya ialah 15% daripada populasi keseluruhan rakyat Malaysia pada tahun 2030. Dalam menuju Negara Tua 2030, Malaysia perlu membuat persediaan melibatkan banyak perkara untuk memastikan warga emas terus aktif dan terjaga dalam aspek rohani, jasmani dan intelek. Malaysia masih belum mempunyai konsep yang jelas untuk menghadapi Negara Tua 2030. Sehubungan dengan itu, pelbagai pihak daripada kalangan kerajaan, pengusaha, institusi agama dan banyak lagi pihak perlu terlibat untuk memastikan konsep Negara Tua yang sesuai dengan sosiobudaya Malaysia berlandaskan agama Islam sebagai agama Persekutuan.

Masjid dan surau merupakan institusi agama yang mempunyai peranan besar dalam menyediakan Malaysia sebagai Negara Tua 2030. Melalui penulisan ini, kita akan melihat konsep jagaan dan pendidikan warga emas harian yang akan dilaksanakan oleh masjid dan surau. Melalui penulisan ini juga akan menerangkan modul yang boleh dilakukan dalam pelaksanaan konsep ini. Penulisan ini juga akan memperlihatkan keperluan konsep ini dilaksanakan dan memperlihatkan cabaran yang bakal dihadapi oleh pihak pengurusan masjid ketika konsep ini dilaksanakan.

KONSEP JAGAAN DAN PENDIDIKAN WARGA EMAS HARIAN

Akta Pusat Jagaan 1993 (Akta 506) telah mendefinisikan Pusat Jagaan Harian sebagai premis yang mempunyai empat orang atau lebih (bukan saudara) diterima untuk jagaan bagi satu tempoh lebih 3 jam sehari antara terbit matahari sehingga terbenam matahari dan beroperasi selama sekurang-kurangnya 3 hari. Pusat jagaan dan pendidikan warga emas ialah satu usaha untuk menyantuni warga emas secara

harian. Konsep jagaan dan pendidikan warga harian emas merupakan inisiatif yang diwujudkan untuk memberi kemudahan dan pilihan terutamanya anak-anak yang bekerjaya menjaga ibu dan ayah mereka yang sudah tua. Tanggungjawab anak sangat besar dalam memastikan penjagaan kepada ibu dan ayah mereka terutamanya yang sudah tua. Realiti hari ni menyebabkan anak-anak terpaksa meninggalkan ibu dan ayah mereka yang sudah tua di rumah bersama dengan pembantu rumah. Ada juga yang meninggalkan mereka keseorangan di rumah sehingga menyebabkan ibu bapa mengalami kemurungan akibat tiada teman untuk bersembang atau beraktiviti. Segala masalah di atas boleh di atasi dengan menghantar ibu dan ayah yang sudah menjadi warga emas ke pusat jagaan dan pendidikan harian warga emas. Usaha ini akan membuatkan warga emas terus aktif dan berfungsi dalam keluarga dan masyarakat.

Modul merupakan sangat penting dalam memastikan perkara yang dilalui warga emas dalam mengekalkan potensi diri mereka. Modul yang diwujudkan perlu merangkumi jasmani, fizikal, emosi, kerohanian dan intelek. Sebagai contoh, modul emosi dan kerohanian sangat penting kepada warga emas. Kebanyakan warga emas akan melalui fasa kemurungan apabila dia merasakan orang sekeliling tidak mengambil tahu hal mereka dan merasakan mereka sebagai beban kepada keluarga. Modul intelek pula berkaitan perbincangan bersama warga emas. Contohnya, dalam kelas isu-isu semasa yang diadakan oleh Pusat Jagaan dan Pendidikan Warga Emas Darul Insyirah, mereka akan membincangkan berkenaan isu-isu semasa yang berlaku dalam masyarakat. Mereka akan berbincang bersama tenaga pengajar dan mencadangkan solusi kepada setiap masalah isu masyarakat.

Respon anak-anak warga emas amat mengagumkan apabila ibu atau bapa mereka yang dihantar ke pusat jagaan dan pendidikan warga emas tersebut lebih aktif apabila pulang ke rumah. Jika sebelum ini anak-anak tiada topik untuk bersembang dengan mereka, namun kini tidak lagi berlaku seperti itu apabila ibu atau ayah mereka rancak bercerita kepada anak-anak dan cucu terutamanya berkenaan isu-isu semasa. Kesan sebegini yang kita inginkan berlaku kepada warga emas. Modul yang interaktif dan sesuai dengan warga emas sangat penting. Pemilihan bahan bantu mengajar juga sangat penting dalam melaksanakan modul jagaan dan pendidikan harian warga emas. Contohnya, pemilihan bahan bantu mengajar melibatkan warga emas memerlukan buku yang mempunyai kandungan yang ringkas, tulisan besar, mudah dibawa dan berwarna. Selain itu, tenaga pengajar juga perlu diberikan latihan dan bimbingan. Sebaiknya kita tidak mahu tenaga pengajar terlalu mengajar warga emas dalam tempoh masa yang lama, tidak berlaku komunikasi dua hala dan tiada aktiviti sampingan. Pengajaran dan pembelajaran perlu bersifat interaktif melibatkan deria manusia iaitu auditori, kinestatik dan visual. Modul sebegini mampu menjadikan warga emas terus aktif dan tidak kemurungan.

KEPERLUAN MEWUJUDKAN KONSEP JAGAAN DAN PENDIDIKAN HARIAN WARGA EMAS DI MASJID DAN SURAU

Seperti yang kita ketahui, masjid dan surau merupakan sebuah institusi yang sangat penting dalam memastikan perkembangan ilmu dan pelaksanaan pendidikan sepanjang hayat (PSH). PSH merupakan konsep pendidikan yang memfokuskan pendidikan dari kanak-kanak sehingga kepada warga emas. Jagaan dan pendidikan warga emas sangat penting diperkasakan untuk menyantuni keperluan mereka di usia tua. Sudah menjadi kebiasaan kepada mereka yang sudah berpencen akan menumpukan kehidupan mereka untuk beribadah. Maka masjid dan surau menjadi tumpuan mereka untuk melakukan ibadah. Melihat kepada keperluan tersebut, masjid dan surau perlu menyediakan fasiliti, kemudahan, dan pengisian untuk mengisi masa warga emas tersebut.

Selain itu, pelaksanaan pusat jagaan dan pendidikan harian warga emas di masjid dan surau menjadi penyelesaian kepada masalah warga emas yang keseorangan di rumah. Cabaran pada hari ini ialah anak-anak sibuk dengan kerjaya masing-masing sehingga menyebabkan warga emas keseorangan di rumah. Sekiranya ditelusuri kejadian-kejadian yang berlaku, saban minggu kita akan mendengar kes berkenaan warga emas yang dibunuh, dirompak dan diabaikan. Maka, kewujudan pusat jagaan dan pendidikan harian warga emas mampu menyelesaikan masalah ini. Anak-anak disediakan alternatif menghantar ibu ayah mereka yang sudah tua untuk tinggal sementara di masjid dan surau secara harian.

Kebanyakan masyarakat pada hari ini bersikap ‘taboo’ terhadap pusat jagaan dan pendidikan harian warga emas. Pelaksanaan konsep jagaan dan pendidikan harian warga emas di masjid dan surau juga seharusnya disokong oleh ramai pihak kerana mengelakkan keadaan ‘taboo’ iaitu mengelakkan perasaan janggal kepada pusat jagaan dan pendidikan harian warga emas. Manakala warga emas pula akan memahami bahawa setiap langkah mereka ke masjid untuk menyertai konsep pendidikan harian warga emas sebagai niat iktikaf mereka.

Perkembangan arus globalisasi memperlihatkan perkembangan dunia teknologi. Teknologi sekarang satu keperluan yang semakin murah diperolehi dan menjadi keperluan wajib kepada semua lapisan masyarakat. Kalau dahulu, untuk mendapatkan capaian internet kita memerlukan sebuah komputer untuk mendapatkannya. Namun, peredaran zaman berlaku dengan berkembangnya perkhidmatan internet tanpa wayar (wireless) sehingga membawa kepada dunia tanpa batasan. Keperluan penggunaan internet merentasi peringkat umur dan tidak lari daripada golongan warga emas. Secara positifnya, perkembangan dunia teknologi maklumat membuatkan setiap orang perlu mempunyai gajet untuk berkomunikasi dan mengakses maklumat. Namun, sisi pandang negatifnya telah mewujudkan satu masyarakat yang taksub kepada penggunaan teknologi seperti telefon bimbit. Golongan warga emas tidak lari daripada menghadapi masalah

ketaksuban kepada gajet dalam kehidupan seharian mereka. Rangkaian sosial yang selalu menjadi pilihan warga emas ialah 'youtube' dan Facebook.

Walaupun teknologi maklumat memudahkan warga emas untuk akses kepada maklumat di luar sana, tapi masalah ketagihan mampu membelenggu. Warga emas yang tegar menggunakan perkhidmatan internet akan menjadikan internet tempat mereka menghiburkan diri sehinggakan tidak menyedari apa yang berlaku disekeliling mereka. Akibatnya, komunikasi warga emas tersebut dengan masayarakat sekeliling akan bermasalah. Mereka akan memberontak sekiranya tidak mendapat capaian internet walau hanya beberpa minit. Perlu diperhalusi mengapa perkara sebegini boleh berlaku ialah apabila masyarakat kurang memberikan perhatian kepada mereka terutamanya anak-anak. Mereka akan mencari aktiviti yang mampu mengisi kekosongan tersebut sehingga menyebabkan mereka kurang aktiviti luar dan leka kepada dunia maya. Pengisian di masjid dan surau melalui konsep jagaan dan pendidikan harian warga emas mampu menjadi penyelesaian kepada masyarakat di luar sana dalam menangani masalah ketagihan internet.

Masjid dan surau juga seharusnya menjadi pilihan alternatif kepada masyarakat di luar sana yang kurang berkemampuan menghantar ibu ayah mereka ke pusat jagaan dan pendidikan warga emas swasta. Terkadang pendapatan yang sederhana menyebabkan anak-anak tidak mampu membayar kos yuran penghantaran ibu bapa ke pusat jagaan dan pendidikan harian warga emas swasta. Anak-anak yang tidak berkemampuan boleh menghantar ibu bapa mereka untuk mendapatkan jagaan dan pendidikan harian untuk warga emas di masjid dan surau. Mereka akan menghantar pada awal pagi sebelum masuk pejabat dan ambil semula ibu bapa mereka selepas waktu pejabat. Selain itu, dicadangkan pihak masjid dan surau membuka perkhidmatan mengambil atau menjemput warga emas menggunakan kenderaan masjid. Usaha ini sangat penting kerana terdapat juga warga emas yang tinggal berseorangan yang tidak mempunyai keluarga. Ini penting kerana mereka sukar untuk bergerak tanpa bantuan, mungkin akibat penyakit yang dihidapi oleh seseorang warga emas tersebut yang membataskan pergerakan mereka. Contohnya, pelaksanaan penjagaan dan pendidikan harian warga emas di Maahad Ibrahimiah, Teluk Intan, Perak. Maahad Ibrahimiah telah mengadakan kerjasama dengan pihak Darul Insyirah untuk melaksanakan model jagaan dan pendidikan harian warga emas. Pelaksanan sangat menarik apabila menggunakan bangunan yang terdapat di dalam perkarangan surau yan dijadikan sebagai pusat jagaan dan pendidikan harian warga emas. Para pelajar yang terdiri daripada warga emas wanita akan hadir ke Maahad Ibrahimiah untuk belajar agama pada waktu pagi sehingga tengahari. Sebelum pulang ke rumah masing-masing mereka akan dibekalkan makanan tengahari yang sudah dimasukkan ke dalam bekas. Selain itu, khidmat penghantaran ambil dan pulang juga disediakan untuk warga emas yang tidak mampu memandu sendiri. Melihat kepada contoh yang dilaksanakan, konsep jagaan dan pendidikan harian warga emas sangat memberi kemudahan dan keselesaan kepada mereka. Pelaksanaan konsep ini mampu melahirkan seorang warga emas yang aktif dan berfungsi dalam keluarga dan masyarakat.

CABARAN DAN CADANGAN SOLUSI PELAKSANAAN PUSAT JAGAAN DAN PENDIDIKAN WARGA EMAS HARIAN DI MASJID DAN SURAU.

Dalam melaksanakan konsep pusat jagaan dan pendidikan harian warga emas pihak masjid dan dan surau sudah tentu akan menghadapi cabaran. Pengalaman Pusat Jagaan dan Pendidikan Darul Insyirah yang sudah melaksanakan konsep ini dengan kerjasama 'Puncak Bangi Islamic Centre' (PBIC). PBIC merupakan sebuah surau yang terdapat dikawasan elit Bandar Baru Bangi. Pelbagai cabaran yang dihadapi dalam kerjasama kedua-dua belah pihak untuk menjayakan konsep ini. Namun, komunikasi dan persefahaman yang utuh berjaya membawa kedua-dua belah mampu menempuhi cabaran yang mendatang secara bersama. Di bawah ini merupakan cabaran yang dihadapi oleh pihak masjid dan surau untuk melaksanakan konsep jagaan dan pendidikan harian untuk warga emas.

Cabaran pertama yang bakal dihadapi oleh pihak masjid dan surau ialah masalah pengurusan masjid sendiri. Jawatankuasa masjid dan surau pada awalnya sudah pasti melihat usaha ini sebagai satu beban tanggungjawab tambahan kepada mereka. Namun, perkara itu tidak boleh diberikan alasan semata-mata kerana tanggugjawab masjid ialah menyantuni semua lapisan ahli kariah masjid dan surau tersebut. Pelaksanaan konsep jagaan dan pendidikan harian warga emas di masjid dan surau memerlukan perancangan dan persetujuan bersama dalam kalangan jawatankuasa. Perkara ini sangat penting kerana segala keputusan secara bersama akan dipertanggungjawabkan secara bersama. Banyak perkara yang perlu dilakukan antaranya dalam persediaan kemudahan dan pengisian yang mesra warga emas. Oleh itu, perancangan perlu dilakukan untuk memastikan hasrat melaksanakan konsep ini terlaksana.

Cabaran kedua ialah mencari penjaga atau pemantau yang mesra dengan warga emas. Penjaga dan pemantau warga emas yang dipilih perlulah seorang bersedia dari fizikal dan mental untuk menjaga warga emas. Perkara ini juga sangat penting kerana menjaga warga emas bukan suatu yang mudah kerana perlu melayan segala karenah dan keinginan mereka. Terkadang tindakan warga emas yang dijaga mampu mencabar kesabaran yang menyebabkan kepada tindakan luar kawalan penjaga warga emas. Pihak masjid dan surau juga perlu bekerjsama dengan banyak pihak terutamanya mendapatkan khidmat nasihat kriteria yang sesuai untuk menjadi seorang penjaga warga emas.

Selain itu, keinginan dan kesediaan dari segi mental dan fizikal untuk menjaga warga emas belum tentu cukup untuk memastikan seseorang itu mampu menjaga warga emas. Oleh itu, latihan dan bimbingan perlu diberikan kepada penjaga warga emas agar mereka sentiasa bersedia dan memahami cara yang betul menjaga warga emas. Tawaran penjaga warga emas boleh ditawarkan kepada graduan kejururawatan kerana mereka sekurang-kurang mempunyai asas ilmu perubatan seperti rawatan dan pengendalian ubat. Tawaran pemberian gaji dan elaun yang menarik juga sangat penting kerana mampu menarik minat terutamanya golongan

muda untuk berkhidmat sebagai penjaga warga emas di masjid dan surau. Pihak pengurusan masjid perlu menawarkan gaji atau elaun yang lumayan kepada mereka diluar sana untuk menarik minta mereka untuk mencuba menjadi penjaga warga emas.

Cabaran ketiga ialah penyediaan fasiliti dan kemudahan untuk warga emas. Cabaran yang bakal dihadapi oleh masjid dan surau dalam melaksanakan konsep ini ialah fasiliti dan kemudahan. Kebanyakkan kemudahan di masjid dan surau seperti tempat solat, tandas dan laluan pejalan kaki yang tidak mesra warga emas. Perkara ini memberi kesukaran kepada warga emas terutamanya mereka yang menggunakan kerusi roda atau tongkat. Bagi menyelesaikan masalah ini, perlu ada garis panduan yang dikeluarkan oleh kerajaan berkenaan pembinaan masjid baru atau renovasi bangunan yang akan dilakukan. Garis panduan ini akan menjadi panduan apabila pembinaan atau renovasi masjid dilakukan yang melibatkan keluasan sesuatu kawasan seperti tandas dan tempat ambil wuduk. Jubin lantai untuk laluan atau tandas juga perlu dipilih mengikut spesifikasi yang sesuai dan tidak licin.

Cabaran keempat ialah ruang dan kawasan di masjid dan surau. Dalam konsep jagaan dan pendidikan harian warga emas tempat rehat dan belajar perlu bersifat mesra warga emas. Mereka yang mengikuti konsep ini perlu diberikan ruang rehat terutamanya waktu tengahari. Perkara ini sangat penting kerana warga emas memerlukan rehat yang cukup dalam kehidupan sehariannya. Setelah penat mengikuti aktiviti belah pagi sudah tentu mereka memerlukan rehat.

Namun, masalah ruang memberi cabaran kepada masjid dan surau untuk menyediakan kemudahan tersebut. Masalah ruang ini boleh diselesaikan dengan menyediakan kerusi rehat bolehubah yang boleh disimpan bila tidak digunakan. Begitu juga dengan tempat belajar yang perlu disediakan meja dan kerusi yang selesa untuk warga emas. Kerusi yang disediakan perlu mempunyai penyandar dan pemegang untuk memudahkan pergerakan warga emas.

Cabaran kelima ialah mewujudkan kelas pengajian atau modul pendidikan yang interaktif yang sesuai dengan semua pihak. Pihak masjid dan surau perlu mendapatkan nasihat dan bimbingan dari Jabatan Agama Islam Negeri, Jabatan Kemajuan Masyarakat (JKM), Jabatan Kemajuan Agama Islam (JAKIM) dan Lembaga Pendudukan dan Pembagunan Keluarga Negara (LPPKN) berkenaan kelas pengajian atau modul pendidikan yang interaktif yang sesuai dengan warga emas. Darul Insyirah juga telah bekerjasama dengan pihak JAKIM bagi membuat pelan tindakan pengurusan warga emas patuh syariah yang bakal dilancarkan tidak lama lagi. Jika anak-anak di Sekolah Rendah Agama Rakyat mempunyai silibus pembelajaran mengikut lapisan umur, warga emas juga dicadangkan untuk mempunyai kurikulum yang sesuai dengan warga emas mengikut tahap dan perkembangannya. Modul yang dilaksanakan perlulah interaktif dan memastikan warga emas terus aktif. Modul yang perlu disediakan ialah berkenaan tauhid, akidah,

sirah, fekah, isu semasa dan banyak lagi. Dalam pembinaan modul pendidikan tahap kefahaman warga emas juga perlu dinilai melalui ujian saringan supaya modul yang diberikan bersesuaian dan berkesan kepada warga emas tersebut.

Cabaran keenam ialah masalah sumber kewangan untuk pengurusan pelaksanaan konsep jagaan dan pendidikan harian warga emas. Kewangan merupakan isu yang menjadi perbincangan hangat apabila melaksanakan konsep ini. Pelbagai usaha boleh digunakan oleh pengurusan masjid untuk menyelesaikan isu kewangan untuk melaksanakan program ini. Pihak masjid boleh melancarkan tabung wakaf untuk projek santuni warga emas. Melalui dana sumbangan ini secara tidak langsung melibatkan masyarakat atau ahli kariah masjid dan surau secara keseluruhan. Selain itu, pengurusan masjid juga boleh mengenakan sumbangan tetap kepada warga emas yang mampu dengan jumlah sumbangan yang rendah untuk sekurang-kurangnya menampung gaji atau elaun penjaga dan makanan warga emas. Sumbangan tetap ini bukanlah bertujuan untuk memberi beban kepada warga emas dan keluarga tetapi sebagai satu simbol komitmen untuk memperlihatkan tanggungjawab waris kepada warga emas. Namun, ada juga warga emas yang membayar sendiri sumbangan tetap ini dengan menggunakan duit pencen mereka.

Cabaran ketujuh ialah persepsi masyarakat setempat. Cabaran apabila melaksanakan konsep ini ialah pandangan masyarakat yang masih belum memahami konsep jagaan dan pendidikan harian warga emas. Namun, kita perlu sedar kebarangkalian kefahaman masyarakat berkenaan isu meyantuni masyarakat sangat rendah. Akibat kurang kefahaman mengenai isu warga emas dan konsep jagaan dan pendidikan harian warga emas mneyebabkan mereka kurang menyambut pelaksanaan konsep ini. Isu kefahaman dan kesedaran ini perlu diselesaikan oleh pihak masjid. Peranan masjid ialah mendidik masyarakat dengan mengadakan program atau kempen berkenaan kepentingan menyantuni warga emas. Sebenarnya peranan masjid sangat besar dalam menerangkan isu taggungjawab menyantuni warga emas dikawasan kariah masing-masing.

Cabaran kelapan ialah penyediaan makanan yang sihat. Makanan yang sihat dan seimbang juga perlu disediakan oleh pihak masjid dan surau. Makanan yang disediakan perlu menepati diet yang diperlukan oleh warga emas. Garis panduan penyediaan makanan perlu merujuk pihak Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) untuk memastikan kualiti makanan terjaga mengikut spesifikasi yang ditetapkan.

Kesimpulannya, lapan cabaran yang disenaraikan di atas ialah perkara yang dihadapi oleh Pusat Jagaan dan Pendidikan Warga Emas Darul Insyirah bersama dengan Puncak Bangi Islamic Centre (PBIC) dalam melaksanakan konsep jagaan dan pendidikan warga emas harian. Kerjasama ini merupakan percubaan pertama Darul Insyirah bersama PBIC menjalankan konsep jagaan dan pendidikan harian warga emas. Banyak perkara perlu dimuhasabah dan ditambahbaik. Cabaran yang disenaraikan merupakan pengalaman Darul Insyirah dan PBIC dalam melaksanakan konsep jagaan dan pendidikan warga emas yang boleh menjadi

rujukan dan muhasabah pihak pengurusan masjid dan surau dalam persediaan mewujudkan pusat jagaan dan pendidikan harian warga emas yang efisyen dan praktikal di masjid dan surau pada masa akan datang.

KESIMPULAN

Tuntasnya, perjuangan untuk memastikan persediaan menuju Malaysia Negara Tua 2030 perlu dilakukan secara bersama oleh semua pihak. Dalam konteks penulisan ini, peranan institusi masjid dan surau sangat penting kerana merupakan institusi yang sangat dekat dengan masyarakat terutamanya warga emas. Masjid juga berperanan besar dalam memastikan konsep jagaan dan pendidikan harian untuk warga emas di bumikan kepada masyarakat dalam kariah masjid dan surau. Kekuatan masjid dan surau mampu menjadi pemangkin kepada kejayaan dalam menyediakan Malaysia menuju Negara Tua 2030. Aspek pembelajaran dan pengajaran juga perlu dititik beratkan dengan mewujudkan modul yang interaktif yang merangkumi aspek jasmani fizikal, emosi, kerohanian dan intelek. Modul begini sangat baik kerana mampu menjadikan warga emas terus aktif dalam keluarga dan masyarakat. Selain itu, pengurusan masjid sebagai pengendali pusat jagaan dan pendidikan harian warga emas perlu mengurus segala cabaran yang dikongsikan di atas untuk kelancaran pelaksanaan konsep ini. Akhirnya, masjid dan surau merupakan institusi yang sangat penting dalam memastikan hasrat menyantuni warga emas dalam pelaksanaan konsep jagaan dan pendidikan warga emas menuju Negara Tua 2030 yang proaktif, dinamik dan patuh syariah.

KEDUDUKAN WARGA EMAS DALAM PANDANGAN ADAT DAN SYARI'AT

Mualimin Mochammad Sahid, Setiyawan Gunardi

Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia.
Emel: muallimin.sahid@usim.edu.my

ABSTRAK

Artikel ini membincangkan kedudukan orang tua yang telah berumur, atau lebih dikenali dengan istilah warga emas dalam pandangan Islam dan adat masyarakat di Malaysia khususnya. Fenomena bertambahnya jumlah warga tua di negara ini ekoran perubahan dan kemajuan zaman yang tidak disusuli dengan sikap positif masyarakat telah menjadi masalah sosial yang perlu diselesaikan. Rendahnya kefahaman agama dan sikap tidak bertanggungjawab sebahagian golongan masyarakat menambahkan lagi tingkat gejala mengabaikan orang tua yang dihantar begitu sahaja ke pusat-pusat jagaan warga emas. Di samping itu, keadaan ekonomi negara yang tidak stabil dan kenaikan kos sara hidup juga menjadi punca anak-anak yang sibuk bekerja merasa berat menanggung beban orang tua mereka yang masih hidup sehingga memutuskan untuk menyerahkan tanggungjawab menjaga ibu bapa yang telah berumur ke pusat-pusat jagaan. Berdasarkan kajian yang dijalankan menerusi kaedah kepustakaan (*library research*) dengan merujuk penulisan-penulisan berkaitan warga emas dari pelbagai sumber, didapati bahawa terdapat percanggahan antara nilai-nilai adat dan syari'at dengan fakta dan amalan dalam masyarakat. Antaranya adalah meskipun adat ketimuran masyarakat Melayu yang masih dipercayai dan ajaran agama yang sudah begitu jelas berkaitan hak, kewajipan dan tanggungjawab anak-anak terhadap orang tua, tetapi kenyataannya adalah berbeza. Didapati masih ramai yang mengabaikan orang tua dengan menghantar mereka ke pusat jagaan warga emas. Justeru, di samping usaha kerajaan dalam meningkatkan kualiti hidup masyarakat khususnya kesejahteraan warga emas, perlu dipergiatkan juga usaha memberi kesedaran masyarakat berkaitan kewajipan agama terhadap ibu bapa yang kedudukannya dipandang begitu tinggi dalam adat masyarakat di Malaysia apatah lagi di dalam syari'at Islam.

Kata kunci: *warga emas, adat, syari'at, pusat jagaan*

SHOULD LAW BE USED TO HANDLE THE RIGHTS OF THE ELDERLY IN SOCIETY?

Mariam Saidona Tagoranao[a*], Syahirah Abdul Shukor[a] and Dr. Alizaman D. Gamon[b]

[a]Faculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia [b]Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia [*]Corresponding author. Email: mariam@usim.edu.my

ABSTRACT

The issue of dignity at any age and the basic rights of aging person are guaranteed in the Federal Constitution. In fact, priority seats and services are also given to those who have reached the age of sixty years and above. Aging is associated with less capable in economy and physical; as a result, there have been reports that our old people are being discriminated and even physically abused by members of society. Things become worst as the people who are involved with abuse of elder people are their own blood and flesh; their own daughters, sons or other members of the family. The main objectives of this article is to identify the loopholes in the Malaysian laws, regulations and policies on elders' rights and protections against abuse and neglect. It will also enhance and improve the awareness of the family members, caretakers and the whole society, on the existing laws, regulations and policies on elders' rights. The significant of this study will explain the legal rights of elders and the need to implement new laws which will impose severe punishment related to abuse and neglect of elders. The researchers will use the library multidisciplinary resources, specifically, law books, annual reports, newspapers and textbooks from legal academic publishers and articles from scholarly journals. In conclusion, this effort will identify and show the laws and other legal tools that will protect the elders and promote their sense of security from abuse and neglect. This will hopefully help the government in developing a strong legal response to the problem of aging people before it becomes a major issue.

Keywords: *Malaysian laws, rights of elders, abuse and neglect*

INTRODUCTION

A great number of unfortunate elders have been abused and neglected in the society without having been reported to the concerned authorities due to secrecy, denial and guilt. What do you call or how do you consider the children or any member of the family who run away from responsibility? Some elders are being dumped in the old nursing homes and then intentionally neglected and abandoned by the family. The reason for this is because of the absence of a specific legal instrument for promoting and protecting the rights of older persons and the fact that the existent human rights treaties and local laws made very few references to older persons. Moreover, the ageing and the rights of older persons are not on political agenda in the region, although older persons must be at the centre of any development process.

Before elders' abuse and neglect become a sort of epidemic in the society, there is a need to enact and enforce a specific legislations address to their rights and grievances. Some emerging issues related to older persons that must be considered are the need to expand social protection and health-care coverage; the gender dimensions of ageing; the financial issues, sexual abuse and employment opportunities. It is believed that everyone in the community, particularly relatives, educators, authorities and young generations have major roles to play to stop this menace. The authorities should keep a lid on that elders should be well-respected and taken care of and any intentional abuse or neglect will bring a severe punishment especially when it involves injuries or death.

In Malaysia, there are number of particular disturbing cases which exist but found to be substantially under-reported. Violence against members of the family in the Malaysian society is not a new phenomenon. Literature indicated that the existence of elders' abuse can be slightly less than that of child and spouse abuse. In a survey, one in three Malaysian elderly (33%) aged 60 and above are abandoned and do not receive financial support from their children.[126] In 2012, a study was conducted in Kuala Lumpur and out of 291 elderly persons interviewed from the urban poor, there are 28 (9.6%) reported experiencing some form of abuse or neglect in the preceding 12 months.[127] Just like other Asian countries, its ageing population of 60 years has been increasing as it is rising steadily from 5.7% in 1990 to 6.3% in 2000 and is expected to be 9.8% in 2020.[128] Although, Malaysia's population as of today is not predominantly elderly, but ageing people will rise to 2.7 million by the year 2025.[129] By 2030, Malaysia will be in the category of ageing nations with older

[126] 4th Malaysian Population and Family Survey, by the National Population and Family Development Board (LPPKN) 2011.

[127] Noran Hairi et.al. Insight into Elder Abuse among Urban Poor of Kuala Lumpur Malaysia-A Middle Income Developing Country. Journal of the American Geriatrics Society. January 2015.

[128] Mafauzy M. The problems and challenges of the aging population of Malaysia. Malaysian Journal of Medical Sciences. 2000:7:1–3.

[129] Social Welfare Policies and Services for the Elderly: A Country Report (Malaysia): for The 5th ASEAN & Japan High Level Officials Meeting on Caring Societies: Collaboration of Social Welfare and Health Services, and Development of Human Resources and Community ~ Community Services for the Elderly ~ 27 – 30 August 2007, Tokyo, Japan.

persons constituting more than 15% of the population.[130] It goes to show that there is an obvious need to push a strong legal response to the problem of ageing people before it becomes a major issue.

This article is centred on the abuse and neglect of older people by family members or others known to them, either in their homes or nursing home or other social welfare institutions. The scope of the study covers the international laws, the Malaysian laws[131] and policies that ensure to protect the rights of elders in the society. The rights of elders in Malaysia based on the given legal frameworks will be reviewed and also discussed the challenges and important of enacting new laws to improve the elder position in the society.

NATURE AND CAUSES OF ABUSE AND NEGLECT

Elder abuse is an umbrella term representing acts of commission or omission[132] Elder abuse has been defined as a single or repeated act or lack of appropriate action occurring within any relationship where there is an expectation of trust which causes harm or distress to an older person.[133] This definition covers many behaviours and aspects which constitute as abusive including the setting of which the act may be committed. Ageing people are statistically more likely to be over 65 years of age or early sixties under some sort of physical and or mental impairment, and usually residing with and dependent upon the perpetrator or abuser. There are certain factors to be considered that drives the person to abuse the elder, such as, financial strains caused by an elder in need of care coupled with limited government funds available for home health and respite care, alcohol and drug use, retaliation, lack of financial resources, mental illness and stress.[134] It is a fact that abuse of elderly is mostly perpetrated by in-home caretakers who are often the elder own children or other members of the family. It shows that abuse of elders often happens at home. International literature suggests that around three per cent of older people in the community suffer from some form of domestic abuse, neglect or mistreatment at any one time.[135] This literature also indicates that an unspecified level of abuse occurs in institutional settings.

There are important risk factors to be considered that associated the abuser for elder mistreatment, such as, financial difficulties (it includes spending money to

---

[130] Ruhaini Bt Hajji Zawawi. Active Ageeing in Malaysia. The Second Meeting of the Committee on "International Cooperation on Active Ageing" July 19, 2013 Tokyo, Japan.

[131] Referring to Domestic Violence Act 1999, the Penal Code and Islamic law (for Muslim populations).

[132] Margie Eckroth-Bucher. Devious Damage: . Elder Psychological Abuse. Aging Well, Vol. 1 No. 4. 2008. p. 24.

[133] Anne O Loughlin & Joseph Duggan.Abuse, Neglect and Mistreatment of Older People:An Exploratory Study. National Council on Ageing and Older People. Report No. 52, 1998.

[134] See David P. MathewsThe Not-So-Golden Years: The Legal Response to Elder Abuse Pepperdine Law Review. Vol. 15, 1988. P.653. (653-676)

[135] Anne O Loughlin & Joseph Duggan.Abuse, Neglect and Mistreatment of Older People:An Exploratory Study National Council on Ageing and Older People. Report No. 52, 1998.. p.10.

elder) on the part of the abuser, disruptive behaviour and aggression by the care recipient due to personal disorder and alcohol-related problems, mental health, cognitive and physical impairments,[136] caregiver stress, living arrangements or lack of privacy, social isolation or lack of social interaction, physical or mental infirmities and poverty.

Many works of literature have underlined the complexity of elders problem. The maltreatment is not limited to a particular aspect of abuse as the victim may suffer multiple forms of violence with multiple causal factors. Any response to this issue must be conducted in a considerable and restrained manner and with the acknowledgment of the sensitivity of the issue. It is a sensitive case if abuse of elders is perpetrated by members of the family. Family violence is one of the most insidious forms of violence against older people, whose forms include intentional or unintentional neglect or abandonment perpetuated by traditional attitudes. While there has been no comprehensive study of the prevalence of elder abuse in Malaysia, the present study provides the following common nature and causes of elder abuse:

a) Physical abuse of an elder or act that may result in pain, injury, and or impairment which includes bodily harm, neglect by others, medication misuse and medical mismanagement.[137] Sexual assault has been deemed as part of physical elder abuse if perpetrated by physical pain or injury or physical coercion.
b) Psychological/Mental Abuse is a deliberate act inflicted on the elder that is intended to cause mental anguish, which includes isolation, verbal assault (name calling), threats that induce fear (intimidation), humiliation, harassment, ignoring, infantilization and emotional deprivation. [138] Some factors that may increase the risk of psychological abuse are when the victim is more than 75 years old with a memory problem or suffering from a long-term illness.
c) Financial/material abuse if there is an illegal taking, misuse or concealment of funds, property or assets of a vulnerable elder at risk for harm by another due to changes in physical functioning, mental functioning or both.[139] Literature on elder abuse claimed that financial difficulties is an important risk factor for caretaker to financially abuse the elder.
d) Neglecting the elders refers to the failure or refusal of caregiver to fulfil any of their duties or obligations to an elderly individual.[140] It is a neglect if caregiver failed to provide the basic necessities of life a man needs such as, food, shelter, clothing, medical services, or health care for the person unable to care for self. It includes lack of attention or failure to perform caring responsibility and causes harm to elder.

---

[136] Abuse of the Elderly. World Report on Violence and Health. World Health Organization. Geneva. 2002. P.130.

[137] Edited by Charles Donald Spielberger. Encyclopedia of Applied Psychology: A-E, Volume 1. Academic Press, 2004. P. 694.

[138] Ibid.

[139] See Winston Phillips. The Absolutely Essential Guide to Understanding Elder Financial Abuse. GNP.2014.

[140] John A. Marx et.al. p.831.

EFFECTS OF ELDER ABUSE AND NEGLECT

People today are moving at a rocket's pace -- getting boredom and impatient especially for being loaded with office works and occupational stress. Some children cannot be bothered to check on the elders' necessities or other activities. The abuser considered the elder as useless and burdensome to the society. The abuse committed to older people is either an act of commission or of omission and the neglect may be either intentional or unintentional. The abuse may be of a physical nature, it may be psychological involving emotional or verbal aggression, or it may involve financial or material maltreatment. Regardless of the type of abuse, it will certainly result in unnecessary suffering, injury or pain, the loss or violation of human rights, commission of a crime or liability from tort for caregiver, and a decreased quality of life for the older person. Whether the behaviour is termed abusive, neglectful or exploitative will probably depend on how frequently the mistreatment occurs, its duration, severity and consequences.

Larger percentage of aging people are increasing every year and their problems will also tend to grow. The effect of elder abuse and neglect can be considered as very serious, particularly if it involves serious physical and mental injuries. The authority must find a way to attend to their special needs and the circumstances before it goes out of hand and become the worst public health problem in the country. According to a report by the World Health Organization on the consequences of elder abuse:

> *Older people are physically weaker and more vulnerable than younger adults, their bones are more brittle and convalescence takes longer. Even a relatively minor injury can cause serious and permanent damage. Many older people survive on limited incomes, so that the loss of even a small sum of money can have a significant impact. They may be isolated, lonely or troubled by illness, in which case they are more vulnerable as targets for fraudulent schemes.*[141]

Many incidences of elder abuse are taking place in the house but only few of them are reported to the authorities. Cases of older people death have often been attributed to natural, accidental or undetermined causes and nobody knows aside from caregiver or family members if it was the effect of an abusive or neglectful behaviour. But there are traditional societies that considered exploitation, especially on economic aspect by sharing the elder resources as part of their own culture.

The complexity, pervasiveness and variety of violent treatment of elder are not only in domestic setting, but also committed in welfare institutions by individuals or by institutional regime. Sometimes, neglect was based on the institutional failings to

[141] Abuse of the Elderly. World Report on Violence and Health. World Health Organization. Geneva. 2002. P.132.

attend to the necessities of elder. An instance is assigning a caretaker or nurse who does not possess the skills of caring or health care knowledge. In this case, a protection may be sought by preventing a caregiver, individual or an institution on any act or omission that threaten the health, safety and welfare of the elders. Assistance for medical care should be sought only if family members are under great pressure in taking care of the elders.

More research and information on elder abuse have been conducted and it shows that the amount of physical and verbal abuse were openly admitted by abusers because of depression, stress, lack of support from other members of the family and the behaviour of the victim. Other problems concerning physical difficulties, financial problems, social isolation, and the emotional strain of seeing changes in the dependant were not reported any more often among the abusive than the non-abusive carers.[142] It was also found out that not all sign of injury or neglect in the elder can be associated with abuse by the caregiver considering the possibility of self-infliction and or abusive behaviour of the elder. In a domestic dispute, a case of voluntary causing hurt and or using forced against an elder cannot be a crime or offence unless there is a strong evidence to allege a consistent and prolonged abuse. Under the Penal Code, imminent threat of harm and bodily injury is treated as a crime under Section 350.

FINDINGS AND DISCUSSIONS

(a) Rights of Elders under International Laws

Research attention to elders' abuse and neglect has increased over the past decades. Maltreatment against them pervades all social and ethnicity. It shows that marginalisation of elders' right are universal issue. However, there is a need to know that no single provision on elders' rights can be found under the international human right laws as well as nothing to be seen under United Nation Declarations and Conventions that specifically handle the protection of elderly rights. However, there are general provisions under the international law that protect and promote equality among human beings. Article 1 of the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) provides that "all human beings are born free and equal." It also safeguard the right to social security[143] and the right to a standard of living adequate for health and well-being.[144] The International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) provides that all free human beings have a right to civil and political freedoms. The International Covenant on Economic Social and Cultural Rights (ICESCR) emphasized that all human beings have a right to enjoy economic, social, cultural, civil, and political rights. Discrimination on the basis of age is only explicitly prohibited in one of the international human rights treaties, the International Convention on

[142] Ann C. Homer, C Gillerad. Abuse of elderly people by their carers. BMJ Vol. 30. December 1990. P.1359.

[143] Article 22, Universal Declaration of Human Rights (UDHR)

[144] Article 25. Ibid.

the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families (ICRMW, 1990).[145]

Several international systems recognize and protect human rights: the United Nations system, the European system, the Inter-American system, and the African system. Each system has its own unique set of laws on the rights of elder people.[146] It has also been recognized in Article 25 of the Charter of Fundamental Rights of the European Union, and Articles 46 and 47 of the Andean Charter for the Promotion and Protection of Human Rights.'147

There are many international documents created by world assemblies for government commitments to devise and implement measures to address the challenges posed by ageing, such as, Vienna International Plan of Action on Ageing 1982, United Nations Principles for Older Persons 1991, Proclamation on Ageing 1992, Madrid International Plan of Action Ageing 2002 and Berlin Ministerial Declaration 2002.[148]

(b) Rights of elders under National laws

The Malaysian laws addressing the right of ageing shall be examined under the following legal instruments: the Federal Constitution, Domestic Violence Act, the Penal Code and Malaysian law of tort. Rights related to elders have been expressly provided under Article 5(1) of the Federal Constitution to the effect that "No person shall be deprived of his life or personal liberty save in accordance with the law. Other fundamental liberties of which every individual is entitled to, including the elder people in the society are stated in Article 8(1) of the Federal Constitution which provides that "All persons are equal before the law and entitled to the equal protection of the law." While Article 8(2) prohibits discrimination based on religion, race, descent, and place of birth or gender. Equality before the law and equal protection clause in Art. 8(1) are given a broad and liberal construction. In addition the Constitution expressly prohibit slavery and force labour.[149]

Another legal framework addressing the rights of elders is the Domestic Violence Act 1994. The Act was enacted to deal specifically with the abuse of spouse and other members of the family. It implies that parents and grandparents are covered by the provisions of this Act, especially on cases relating to physical injury, fear of physical injury, emotional injury, delusion by intoxication, unlawful detention and mischief or destruction to property. The provisions of Domestic Violence Act must be read with the Penal Code, if those acts were committed with guilty minds. An example

---

[145] Towards a Convention on the rights of elder people. HelpAge International (http://www.helpage.org/what-we-do/rights/towards-a-convention-on-the-rights-of-older-people/ Retrieved on 21/8/15.

[146] Diego Rodriguez-Pinzón & Claudia Martin. The International Human Rights Status of Elderly Persons. American University International Law Review Volume 18 | Issue 4 Article 3, 2003. pp 3-4.

[147] Ibid.

[148] See the United Nations Website on International Day of Older Persons. http://www.un.org/en/events/olderpersonsday/docs.shtml. Accessed on 24/8/2015.

[149] Art. 6(1), Federal Constitution of Malaysia.

is physical injury which was voluntarily inflicted to an elder person is deemed as a crime under Section 323 of the Penal Code.

Malaysia has a number of national ageing policy frameworks. The National Social Welfare Policy 1990 was the first related policy on elder rights. A more elder-focused policy, the National Policy for the Elderly 1995 was formed to protect the old people's best interest in all aspects including family. The new National Policy for Older Persons and Plan of Action for Older Persons were approved by the Government of Malaysia on January 5th 2011. This policy and plan of action were formulated based on the review made to the earlier National Policy for Older Persons (1995) and Plan of Action for the Older Persons (1998)[150] The National Council of Senior Citizen's Organization Malaysia (NACSOM), the Gerontological Association of Malaysia (GEM) and others provide the impetus in developing policies and services for older people in Malaysia.[151]

(c) Rights under Customary and Islamic Laws

The elders' abuse and neglect can be traced back to ancient times. Researchers' able to identify the existence of elder cases of maltreatment in a developed or developing countries irrespective of race and religion. Traditionally, families consider the elders' case as a private matter and should not be under public scrutiny. For developed countries, it is seen as a social welfare issue and abuse of elderly or any form of family violence are part of public concern. However, developing countries, address the issues of the aging population in different ways. For Muslim countries, one of the most striking features in the society is the importance attached to the family.[152] Literature shows that seldom an elder Muslim can be seen in a nursing home. The parents and family elders when they reached old age must be treated mercifully with kindness and selflessness. The Qur'an says to the effect that:

> *If one or both of them reach old age with you, do not say to them a word of disrespect, or scold them, but say a generous word to them. And act humbly to them in mercy, and say, 'My Lord, have mercy on them, since they cared for me when I was small.*[153]

> *"We have enjoined on man and woman (to be good) to his/her parents; show gratitude to Me and to thy parents; to Me is (thy final) Goal. If they (parents) strive to make thee join in worship with Me things of which thou hast no knowledge, obey them not; yet bear them company in this life with justice (and consideration) and follow the way of those who turn to Me (in love)"*[154]

---

[150] M Ruhaini Bt Hajji Zawawi. Active Ageeing in Malaysia. The Second Meeting of yhe Committee on "International Cooperation on Active Ageing" July 19, 2013 Tokyo, Japan. http://www.mhlw.go.jp/stf/shingi/2r98520000036yla-att/2r98520000036yqa_1.pdf. Accessed on 24/8/2015.

[151] See Ambiga et.al. (Anis Safura Ramli1 , Ariaratnam Suthahar1 , Norlaili Tauhid3 , Lyn Clearihan2 , Colette Browning) Bridging the gap in ageing: Translating policies into practice in Malaysian Primary care. Asia Pacific Family Medicine 2011, 10:2 http://www.apfmj.com/content/10/1/2. Accessed on 24/8/2015.

[152] Doi AR. Shar'iah: The Islamic Law. London: Ta Ha; 1984.

[154] Al Qur'an, Surah Luqman 31:14-15.

"We have enjoined on man kindness to his parents; in pain did his mother bear him, and in pain did she give him birth"[155]

There are many saying of Prophet Muhammad (S.A.W) that remind the family responsibilities to honour and respect elders. The Prophet gave too much emphasis on it to the extent that he said, "May he be disgraced! May he be disgraced! May he be disgraced, who's parents, one or both, attain old age during his life time, and he does not enter jannah (by rendering being dutiful to them)"[156]. Abu Hurayra reported that the Prophet, may Allah bless him and grant him peace, said, "Anyone who does not show mercy to our children nor acknowledged the right of our old people is not one of us."

Islam has a legal standard that aims to guide Muslims in protecting and handling the needs and rights of elders. Elders are held in such a high esteem that the person who abuse and neglect such an honorable act will indeed be disgraced. The Prophet said, "Part of respect for Allah is to show respect to an old Muslim and to someone who knows the Qur'an, as long as he does not go to excess in it nor turn away from it, and to respect a just ruler.

FINDINGS

The government used to protect the rights of elders against abuse and neglect through the application of DVA, the Penal Code and related aging policies and guidelines. However, DVA has a limited application. As an instance, financial abuse and neglect of elders by the children and caretakers are not expressly covered by laws. In addition to that, the Act applies to partie who are living together in the same residence. It excludes elder's abused that had been committed in public institutions. Other certain issues which are not provided in the laws that should be taken into consideration by the law makers, are uniform rules and regulations for a standard evaluation of aging care and health institutions including the abuse cases in a private setting. A need to implement a new law with an effective strategy to address aging health system that will greatly affect the quality of life of older people against the growing burden of aging major challenges.

CONCLUSION

It is finally concluded that it is equally clear that much work remains to be done to properly address and respond to actual or alleged cases of elder's abuse and neglect when they occured. Due to the absence of a specific legal instrument for promoting and protecting the rights of older persons under international and

[155] Al Qur'an, Surah Al Ahqaf 46:15

[156] Narrated by Muslim.

national laws and the fact that the existent human rights treaties made very few references to older persons, there is a need to implement speific laws, policies and sustainable social programs for promoting and protecting the rights of elders. There must be a sustainable initiative in fulfilling filial duties as well as empowering the elders to sue their children if they have been neglected as practiced in China, Japan and Singapores. For an alternative measure the government should establish more research on elders abuse and form an immediate working party compose of legal professionals, representatives from Ministry of Health and Ministry of Justice, and other experts on elders abuse and neglect.

REFERENCES

Ambiga et.al. (Anis Safura Ramli, Ariaratnam Suthahar, Norlaili Tauhid, Lyn Clearihan, Colette Browning) Bridging the gap in ageing: Translating policies into practice in Malaysian Primary care. Asia Pacific Family Medicine 2011, 10:2 http://www.apfmj.com/content/10/1/2.

Asiah Biduri & Jal Zabdi Mohd Yusoff (2015) Abuse of Malaysian Elderly: An Analysis on the Adequacy and Suitability Journal of Management Research, Vol.7, Issue 2, 2015.

Badruddin Ibrahim & Azizah Mohd (2012) “Hak Ibu bapa terhadap Nafkah dalam Perundangan Islam,

Bucher, Margie Eckroth. Devious Damage: . Elder Psychological Abuse. Aging Well, Vol. 1 No. 4. 2008.

Doi AR. Shar’iah: The Islamic Law. London: Ta Ha; 1984.

Loughlin, Anne O. & Duggan, Joseph. Abuse, Neglect and Mistreatment of Older People:An Exploratory Study.National Council on Ageing and Older People. Report No. 52, 1998. “The Not-so-Golden Years: Power of Attorney, Elder Abuse, and Why Our Laws Are Failing a Vulnerable Population,” *St. John’s Law Review*: Vol. 82: Iss. 1, Article 7.

Mafauzy M. The problems and challenges of the aging population of Malaysia. Malaysian Journal of Medical Sciences, 7, 2000.

Mathews, David P. The Not-So-Golden Years: The Legal Response to Elder Abuse

Pepperdine Law Review. Vol. 15, 1988. (653-676).

Pinzón, Diego Rodriguez & Martin, Claudia. The International Human Rights Status of Elderly Persons. American University International Law Review Volume 18 | Issue 4 Article 3, 2003.

Phillips, Winston**.** The Absolutely Essential Guide to Understanding Elder Financial Abuse**.** GNP.2014.

Ruhaini Bt Hajji Zawawi. Active Ageing in Malaysia. The Second Meeting of the Committee on"International Cooperation on Active Ageing" July 19, 2013 Tokyo, Japan. https://www.mhlw.go.jp/stf/shingi/2r98520000036yla-att/2r98520000036yqa_1.pdf

Siti Zaharah Jamaluddin, Gan Ching Chuan, Mohamed Abu Taher (2015) "Strategies in the Prevention or Reduction of Elder Abuse in Bangladesh and Malaysia*", Procedia- Social and Behavioural Sciences,* Vol. 172, pp. 42-48

Social Welfare Policies and Services for the Elderly: A Country Report (Malaysia): The 5th ASEAN & Japan High Level Officials Meeting on Caring Societies: Collaboration of Social Welfare and Health Services, and Development of Human Resources and Community ~ Community Services for the Elderly ~ 27 – 30 August 2007, Tokyo, Japan.

4th Malaysian Population and Family Survey, by the National Population and Family Development Board (LPPKN) 2011.

Spielberger, Charles Donald. Ed. Encyclopedia of Applied Psychology: A-E, Volume 1. Academic Press, 2004.

World Report on Violence and Health. World Health Organization. Abuse of the Elderly. Geneva. 2002.

Homer, A.C. & Gillerad, C. Abuse of elderly people by their carers. BMJ Vol. 30. December 1990.

MALAYSIAN DOMESTIC VIOLENCE ACT AND THE ELDERLY

Abidah Abdul Ghafar and Nurfadhilah Che Amani

Faculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia. Email: abidah@usim.edu.my

ABSTRACT

Elderly, who are commonly known as old people, older adults, senior citizens or the elders, are a group of people who are categorized as vulnerable. As a vulnerable group of people, the elderly are exposed to physical abuse, mental and emotional abuse, neglect, property fraud and manipulation. In this regard, this vulnerable group is entitled to a specific provision of law, which may provide appropriate protection for them. In Malaysia, Domestic Violence Act 1984 is a piece of legislation that can provide civil protection in a domestic setting. When a case of abuse is committed by a perpetrator to one of the family members, this law may apply. This article discusses the extent to which the Domestic Violence Act can provide protection to the elderly who are victims of domestic violence. It also elaborates whether the law is applicable to family members only or even to senior citizens who have no family relationship with the perpetrator. The recent development of Domestic Violence (Amendment) Act 2017 is referred for this purpose.

Keywords: *domestic violence, elderly abuse, vulnerable, protection.*

INTRODUCTION

Aging is a social phenomenon that has become a world concern. Based on United Nation World Ageing Report by the year 2050, the global population is projected to double its size approximately 2.1 billion people. Malaysia will reach the status of aging population by the year 2030 when the total number of population comprises old person hit 15% of the total nation's population. The advancement in health can be the contributing factors for population aging. Low mortality rates and low fertility rates with high life expectancy describes successful aging. Developing countries are experiencing rapid ageing compared to developed country. From the ecological perspective, this vast growth of population ageing may hitches the economic and social development of a country if no integrated effort between multi-dimensional sectors takes place.

Elderly, who are commonly known as old people, older adults, senior citizens or the elders, are a group of people who are categorized as vulnerable, especially when they are more likely to become victims of abuse. As a vulnerable group of people, the elderly are exposed to physical abuse, mental and emotional abuse, neglect, property fraud and manipulation. They are even subjected to abuse by their family members in their own household. In this regard, this vulnerable group is entitled to a specific provision of law, which may provide appropriate protection for them. They need a law that is specifically paying attention to the issues of domestic violence by providing protection to victims.

This article discusses the extent to which the Domestic Violence Act can provide protection to the elderly who are victims of domestic violence. It also elaborates whether the law is applicable to family members only or even to senior citizens who have no family relationship with the perpetrator. The recent development of Domestic Violence (Amendment) Act 2017 is referred for this purpose.

LAW AND DOMESTIC VIOLENCE

Recent years have evidence increasing problems and challenges encountered by older persons in Malaysia. These issues and challenges includes abuse, social security, financial security and health financing, mobility and aging in place (Zabdi & Yusoff, 2009)(Chai Sen Tyng and Tengku Aizan Hamid, 2015)(Sulaiman, Baldry, & Ruddock, n.d.)(Fon, Ong, & Phillips, 2007)(Fong et al., 2010)(Sooryanarayana, Choo, & Hairi, 2013). Elder abuse alone has exposed possibilities and risk of older persons to experience abuse which is a an act of commission where there is active involvement or interaction on the part of the abuser (Zaharah, Jamaluddin, Chuan, & Taher, 2015) whereas neglect associated with passive involvement of the abuser (Mccullum J., 1993). Abuse can be in many forms. Though physical abuse is the easiest to proof (Wu, 2010), the most common would be neglect, financial abuse, sexual abuse, and neglect are often connected and interdependent. (Zaharah et

al., 2015). Similarly numerous theory has been studied to understand the factors causing elder abuse (Roberto, 2016)(Roberto & Teaster, 2017).

In Malaysia, Domestic Violence Act 1994 is a piece of legislation that can provide civil protection in a domestic setting. The Domestic Violence Act [DVA] is an Act to provide for legal protection in situations of domestic violence and matters incidental thereto. When a case of abuse is committed by a perpetrator to one of the family members, this law may apply. This Act has gone through major amendments twice, in 2012 and 2017. The Domestic Violence (Amendment) Act 2012 and 2017 provides more protections to abuse victims, regardless of age and gender. This Act functions as a containment of the perpetrator's tendency to use violence as a means of solving problems in the family and as a medium for victims to seek refuge when violence occurs against him and his family members.

DEFINITION OF DOMESTIC VIOLENCE

In section 2 of DVA 1994, "domestic violence" means the commission of any of the following acts:

(a) wilfully or knowingly placing, or attempting to place, the victim in fear of physical injury;
(b) causing physical injury to the victim;
(c) compelling the victim by force or threat to engage in any conduct or act, sexual or otherwise, from which the victim has a right to abstain;
(d) confining or detaining the victims against the victims' will;
(e) causing mischief or destruction or damage to property with intent to cause distress or annoyance to the victim.

Emotional and psychological abuse have negative implications for victims. Domestic violence also occurs through an act of the third party. Therefore, the Ministry has taken the initiative by expanding the interpretation of domestic violence to include emotional, mental and psychological abuse and the element of third-party incitement. Therefore, in 2012, the definition in the provision was extended to include:

(a) causing psychological abuse which includes emotional injury to the victim;
(b) causing the victim to suffer delusions by using any intoxicating substance or any other substance without the victim's consent or if the consent is given, the consent was unlawfully obtained; or
(c) in the case where the victim is a child, causing the victim to suffer delusions by using any intoxicating substance or any other substance.

In 2017, section 2 was amended by inserting the following paragraphs in order to give a more comprehensive definition of domestic violence:

"(ea) dishonestly misappropriating the victim's property which causes the victim to suffer distress due to financial loss;

(eb) threatening the victim with intent to cause the victim to fear for his safety or the safety of his property, to fear for the safety of a third person, or to suffer distress;

(ec) communicating with the victim, or communicating about the victim to a third person, with intent to insult the modesty of the victim through any means, electronic or otherwise."

WHO CAN APPLY FOR PROTECTION?

The protection is available for or can be applied by–

(i) a spouse (a husband or wife);
(ii) former spouse (former husband or former wife);
(iii) a child below the age of 18, living as a member of the family;
(iv) an incapacitated adult i.e. person who is wholly or partially incapacitated or infirm, by reason of permanent or temporary physical or mental disability or ill-health or old age, who is living as a member of the family of the person alleged to have committed the domestic violence, and includes any person who was confined or detained by that person, and
(v) any other member of the family such as an adult son or daughter, a father or mother, a brother or sister, or any other relative.

This means that the elderly who are the spouse or former spouse of the perpetrator may apply for such protections. They may also fall into the category of incapacitated adult for old age, if the perpetrator is not a spouse or former spouse but is other family member in the household.

ENHANCEMENT OF PROTECTION TO VICTIMS

DVA 1994 should be read together with the Penal Code. DVA 1994 provides protection for victims; whilst the provisions on criminal offences committed by the perpetrator and the penalties for them are provided in the Penal Code. The Enforcement Officer responsible for cases involving domestic violence are the police and the social welfare officers. Section 19(1) of DVA 1994 provides that the duties of an enforcement officer shall include–

(a) assisting a victim of domestic violence to file an application for IPO;
(b) providing/ arranging transportation for the victim to an alternative residence/ a safe place/ shelter if required;
(c) providing/ arranging transportation for the victim to the nearest hospital/ medical facility for treatment of injuries if needed;

(d) explaining to the victim the rights to protection against domestic violence;
(e) accompanying the victim to the victim's residence/ previous residence to collect personal belongings.

(a) exercising the powers of arrest under DVA 1994/ any other written law;
(b) removing/ supervising the removal of a person excluded from a shared residence under a court order;
(c) informing victim on the status of investigations relating to domestic violence; and (via 2017 amendment)
(d) informing the victim on status of application for PO/IPO, including the service of order and court dates. (via 2017 amendment)

Amendments to DVA 1994 aims to expedite safety measure and victims can get instant and comprehensive protection with the new Emergency Protection Order (EPO). The 2017 amendment witnessed the improvement by way of –

1. extending the interpretation of 'domestic violence' to become more comprehensive to cover the needs of victims and current household issues;
2. enhanced protection for victims through an Emergency Protection Order (EPO);
3. granting the right of Exclusive Occupation to victims;
4. improving the mechanism for the Interim Protection Order (IPO) and Protection Order (PO); and
5. introducing the Rehabilitation Program.

WHAT PROTECTION DOES DVA PROVIDE?

There are three types of protection that are available for victims of domestic violence, according to needs and time – Emergency Protection Order (EPO), Interim Protection Order (IPO) and Protection Order (PO).

Emergency Protection Order (EPO)

The 2017 amendment introduces EPO as a kind of protection for victims of domestic violence. As the name implies, the EPO acts as the fastest method of protection that can be applied within the shortest period of time for protection within a limited time. The application can be made at any time to a social welfare officer duly authorized in writing by the Director General of the Department of Social Welfare (JKM). The officer will issue an order:

- Preventing perpetrators from hurting victims;
- Preventing perpetrators from inciting others to commit domestic violence against victims; or
- Prohibiting perpetrators from entering a safe place, shelter, residence, shared residence or alternative residence.

On the other hand, the application for IPO and PO is made in Court. Upon application, the Court will issue an order:

- Preventing perpetrators from using domestic violence against victims.
- Prohibiting perpetrators from inciting others to commit domestic violence against victims.

A safe place is any home or institution maintained or managed by the Ministry or Department responsible for welfare services, or by any other agency or voluntary organization approved by the Minister legal protection in situations of domestic violence. At the moment, there are 43 safe place approved by the Ministry of Women, Family and Community Development around the country. While shelter is any home, institution or any other suitable place of which the occupier or owner is willing to receive a victim temporarily.

Section 3A of DVA 1994 provides for the authority of Social Welfare Officer to issue an EPO. EPO may be applied at any time, whether or not an IPO or PO has been previously made or an application for an IPO or PO is still pending. It is applied to a victim of domestic violence under section 2(a) for wilfully or knowingly placing, or attempting to place, the victim in fear of physical injury and 2(b) for causing physical injury to the victim.

An EPO is prohibiting the perpetrator from using domestic violence against the victim; prohibiting the perpetrator from inciting any other person to commit domestic violence against the victim; or prohibiting the perpetrator from entering any protected person's safe place, shelter, place of residence, shared residence or alternative residence.

An application for an EPO application shall be made *ex-parte* by–

(a) the victim;
(b) the victim's counsel; or
(c) where the victim is a child or an incapacitated adult, the guardian, relative or person responsible for the care of a child or incapacitated adult, or a social welfare officer

other than the social welfare officer authorized by the Director General (section 3A(3) of DVA 1994).

An application for an EPO may be made in any district where–

(a) the victim resides;
(b) the perpetrator resides;
(c) the alleged domestic violence occurred; or
(d) the victim is placed temporarily (section 3A(4) of DVA 1994).

The application for an EPO shall be heard by the authorized social welfare officer immediately. The issuance of the EPO, if any, shall be made, where practicable. within 2 hours after the application is made. A police report relating to the domestic violence is not required for this application. The social welfare officer shall forward a copy of the order officer in charge of the police district within 10 hours of the issuance of the EPO. The police officer shall serve a copy of the EPO personally on the perpetrator within 12 hours upon receiving the order. If a service to the person is unable, a substituted service of the EPO shall be effected–

(a) by leaving a copy of the order at the last known address of the perpetrator; or
(b) by any other manner as the authorized social welfare officer may direct.

The EPO shall be valid for 7 days from the date of issuance and enforceable when a copy is served on the perpetrator. The EPO shall not be renewed.

Interim Protection Order (IPO)

An IPO may be sought in Court pending investigations of domestic violence by the police following an information relating to the commission of an offence involving domestic violence. The court may issue an IPO prohibiting the person against whom the order is made from using domestic violence against his or her spouse or former spouse or a child or an incapacitated adult or any other member of the family as specified in the order (section 4(1)). According to section 12A, an IPO application shall be made *ex-parte* by:

(a) the applicant;
(b) the applicant's counsel; or
(c) a social welfare officer on behalf of the applicant.

An IPO issued by the Court may provide for any one or more of the orders specified in section 6(1)(a) to (f) – paragraphs specifying orders available for a PO itself (section 4(3A)). Protection in an IPO may include a provision prohibiting the perpetrator from inciting any other person to commit domestic violence against family member (section 4(3)).

An IPO shall cease to have effect (section 4(4) of 2017 amendment for DVA 1994) –

(a) upon protected person being informed in writing by a police officer about the completion of the investigations and that there is no further action to be taken against the perpetrator; or
(b) if after being informed in writing by a police officer that a criminal proceeding will be instituted against the perpetrator, no application for PO is made by the protected person within 7 days after being so informed; or
(c) the application for PO is made by the protected person within 7 days after being so informed.

The person against whom an IPO is made may apply to set aside the order within 14 days from the date the order is served, under Section 12B, via the 2012 amendment.

Protection Order (PO)

Protection Order for victims of domestic violence can be applied under section 5 of DVA 1994. A PO is issued by the Court in a proceeding involving a complaint of domestic violence. This order shall restrain the perpetrator from using domestic violence against the complainant or victim. The Court may also include a provision prohibiting the perpetrator from inciting any other person to commit domestic violence against the protected person/s. The PO shall have effect for such a period, nor exceeding 12 months from the date of commencement of such order.

The PO may be sought within 7 days after the victim has been informed in writing by a police officer that a criminal proceeding relating to domestic violence will be instituted against the perpetrator. (Section 13(1)(a) via 2017 amendment); or at any stage of criminal proceedings under the Penal Code or any other written law where the accused is charged with an offence involving domestic violence whether or not an IPO has been issued against the accused. (Section 13(1)(b) via 2017 amendment)

A PO under Section 13(1) may be sought as a condition of the accused's release on bail (section 13(2)(a) via 2017 amendment) and upon the compounding of the offence referred to in section 13(1) under Section 260 of Criminal Procedure Code [Act 593] (section 13(2)(b) via 2017 amendment). An application for a PO shall be made by:

(a) the victim;
(b) the victim's counsel;
(c) a social welfare officer on behalf of the victim; or
(d) a police officer on behalf of the victim.

Section 6 of DVA 1994 and its amendment in 2017 provides for orders that may be included in a PO and an IPO to include any one or more of the following:

(a) Granting of right of exclusive occupation to any protected person of a shared residence by excluding the person against whom the order is made.
(b) Prohibiting/ restraining the person against whom the order is made from entering safe place, shelter, place of residence, shared residence, alternative residence, place of employment, school
(c) Protected person is permitted to enter a shared residence accompanied by any enforcement officer for the purpose of collecting belongings
(d) Avoiding/ limiting the perpetrator from making communication by any means with any protected person.
(e) Permitting protected person to have continued use of vehicle
(f) Giving any court direction as is necessary & incidental for the carrying out of such orders.

PENALTIES FOR VIOLATING INTERIM PROTECTION ORDERS AND PROTECTION ORDERS

Any person who wilfully contravenes an IPO or a PO or any provision thereof shall be guilty of an offence and shall, on conviction, be liable to a fine not exceeding RM2000 or to imprisonment for a term not exceeding 6 months or to both. If the person wilfully contravenes the IPO or PO by using violence on a protected person, he shall be liable to a fine not exceeding RM4000 or to imprisonment for a term not exceeding one year or to both, upon conviction

For second or subsequent violation of an IPO or a PO, a person who is convicted shall be punished with a minimum of 72hours imprisonment and up to a maximum of 2 years, and shall also be liable to a fine not exceeding RM5000.

REHABILITATION PROGRAMME UNDER THE DVA

An improvement to the Act in 2017 has also witnessed the amendment of section 11 on Rehabilitation Programme. Rehabilitation programme means the programme provided by the Ministry responsible for welfare services for the purposes of family and community development. Under this provision, the court may, in an application for a PO, and in addition to issuing a PO, make an order that one/ more parties to the dispute be referred to a rehabilitation programme. An order to refer the victim to a rehabilitation programme shall be made only with the consent of the victim. When considering any question relating to the making of an order for reference to a rehabilitation programme, the court may, whenever it is practicable, take the advice of a social welfare officer or some other trained or experienced person.

WHAT WE SHOULD DO?

Disseminate the information about Domestic Violence Act to the public

The existence of DVA in giving protection for victims of abuse may not be within the knowledge of certain people. Not to mention the information on the protection it provides to the elderly. The first thing to do is to convey to the public the existence of this Act and the types of protection it provides. Further, is to inform about the means of obtaining such protections and the party/ parties entitled to the protection orders. Parties and authorized person who can assist in the quest for protection should also be disseminated to the public's knowledge.

Empower the application of Domestic Violence Act

DVA 1994 gives special protection to victim of domestic abuse and gives protection orders by the officer in any situation where there is abuse in the domestic setting. Though the Act is intended to protect the women and family, older person may be covered by this act in terms of legal remedy (Yusoff, 2009). The Act defines

domestic violence as causing or attempt to cause physical injury or wrongful restraint of a person, forced sexual act and causing damage to property that may cause annoyance to the victim. One of the limitations of the Act is that in its preamble, the Act clearly states that in any offences related to domestic violence, this Act shall be read together with the Penal Code. If we look in depth of the Hansard, the intention of the Parliament in drafting this Act was to give protection to women and children in domestic abuse cases (Zabdi & Yusoff, 2009). The question is whether this Act may give ample protection to older person in Malaysia to eradicate elder abuse cases. According to (Yusoff, 2009) the remedies available may not be suitable to cater the needs for older person.

Enhance the Enforcement of DVA for the Protection of Elder Family Members

Past researchers concur that there seems to be a gap between policy and legislation in safeguarding interest and welfare of older person in Malaysia. The absence of mandatory reporting and high filial piety (Chai Sen Tyng and Tengku Aizan Hamid, 2015)(Choo et al., 2016) among society increases the chance to obtain accurate data on challenges faced by older person. Local literatures suggested for specific law to be legislated dedicated to older persons as one way to overcome issue of abuse and neglect among older persons. Policy alone is not effective as it need to be coherent with the law to force legal obligation in the society. (Zaharah et al., 2015)(Samad, Awang, & Mansor, n.d.)(Tey et al., 2016) (Zabdi & Yusoff, 2009).

Streamlining Protection Laws for the Elderly

Currently older Malaysian are protected under generic provisions scattered around in various statutes. There is no specific law design to safeguard legal protections for older Malaysian. The conditions of an old person may be similarly attributed to those with disabilities. Relying on various general provisions serves adequate legal protection for older person is unclear. The state should develop effective social framework and adequate legal measures in addressing the need of older person in Malaysia.

CONCLUSION

As ageing issues is unprecedented, and the increase number of ageing population is on the rise globally, it is time for Malaysia to be concern with the welfare and interest of ageing Malaysian. It is no doubt that Malaysian shows its commitment in having ageing issues in its national agenda but from empirical studies, policies alone may not be properly implemented without legal force. Policies are the reflective of legislation that will directly impact the present generation that will reach old age in the future. The existing law on domestic violence may be able to curb some issues on elderly abuse, if the implemented policies are leading towards enforcing the law itself. Policies and laws need to be coherent with one another. It is without law, policies remain as just mere effort without binding force. Therefore, law reform is necessary to address issue pertaining to old age. The interest and welfare of old person needs to be legally protected in ensuring their dignity, independence and well-being.

ELDERLY CARE COURSE ANYONE?

Dina Imam Supaat, Adzidah Yaakob and Norfadhilah Che Amani

[a]Faculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia [b]Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia [*]Corresponding author. Email: dinasupaat@yahoo.com

ABSTRACT

The gradual demographic change due to the increased number of older persons around the world is a cause for concern especially in territories where the infrastructure and legal framework is still at its early and intermediate stages. The change is expected to have a widespread effect that requires a broad- spectrum response from the authority as well as the community. This article aims to emphasize the need to create awareness and skills pertaining to elderly care and related law in Malaysia through sustainable means. It first explains the scenario of an ageing nation and the challenges that come with it by examining the experience of selected developed countries. The discussion then focuses on the local scenario and socio-legal problems arising from the situation. It then argues the importance to include courses relating to elderly care and law at various education levels. A case study of a relevant course introduced in Universiti Sains Islam Malaysia is discussed to show a sample of course content and learning outcome. This study finds that to build a strong community that can care for and protect its own elderly is an uphill task and a sustainable framework of elderly care and law must be founded on the community's solid knowledge and awareness.

Keywords: *ageing nation, elderly care law, education*

INTRODUCTION

All regions of the world except for Africa will have a quarter or more population aged 60 and above by 2050. This means that in every four persons, there will be an elderly or older person. Gerontology or the comprehensive multidisciplinary study of ageing and older adults (Merriam Webster, 2019) has developed steadily since the beginning of the 20th century. The human ageing process is studied from various perspectives, initially in biology, medicine and psychology, then in sociology, anthropology and economy (Achenbaum, 1995). Even though the law does not contribute considerably to gerontology, scholars developed Elder Law that becomes more prominent in the last two decades (Doron, 2006). The global phenomenon of ageing is a significant social change affecting multitude sectors including family structures, intergenerational relations, social protection, labour markets, housing, transportation, financial, and healthcare services. Older persons themselves have to adjust to situational changes such as the end of parenting role; loss of work and the associated status and privilege; fundamental reorganization of life and time due to retirement; special living arrangements; and death of a spouse (Cox & Newton, 1993). In other words, life at old age is often characterized by health problems, economic dependence and financial abuse, loneliness, neglect and unhappiness (Supaat, 2016; Lena et al, 2009; Crossby et al, 2008; & Omar, 2002.

The challenges of the ageing population such as loss of independence, diminished physical ability, poverty, mistreatment and abuse need urgent attention and action by the various key player. These challenges, risk and experience of the elderly are influenced by various factors (Pesic, 2007) such as family and marital status, education, work history, financial status, living arrangement, history of trauma and losses, substance abuse, and legal and social framework. The status accorded to the elderly in different cultures is determined by several variables including the form of family (such as extended family); values of the religions (whether or not religion dictates caring for the elderly); the environment (harsh environment requires physical labour which can decrease the ability of elderly); and the speed of social change as rapid change will diminish the authority of the elderly whose knowledge and skills become obsolete (Cox & Newton, 1993)

For some industries, ageing population opens up new business opportunities. With ageing, especially when it comes to retirement, comes the increased demands for leisure and travel; travel insurance with higher premiums; better and innovative medical care, treatments and medications; and sale of a small business. Due to a variety of specific and special needs of the elderly, more professionals from different industries are required (Davis, 2012). Awareness of ageing-related issues also leads to growing demand for preventive care, cosmeceuticals and antiaging products.

The aim of this article is to highlight the importance to generate and reinforce the awareness and skills pertaining to the elderly among young people in Malaysia by introducing a special course in degree programmes.

Awareness of Aging and Related Challenges

Public awareness of ageing and the challenges associated with it is crucial as awareness is a lead up to informed action (UNESCO, 1997). Common information and understanding of ageing will ensure public support of the government decision and action in enhancing services, facilities and support for the elderly. Convincing the government and the people are equally important. Without leaders who fully understand the magnitude of neglected ageing, the budget for elderly facilities and other needs, will fall on deaf ears and lost to other competing agenda.

Countries like Norway, Sweden, United States, Netherlands and Japan were ranked top five in the Aging Society Index 2018, that measure support for elderly populations in terms of opportunities to contribute to society, quality of life, equality, social support, and physical and financial security (Foley, 2018). Sweden has a population of 10 million people and 20 per cent of them are more than 60 years old. Care for the elderly is mostly funded by taxes and government grants where recipients of elderly care can choose to get home help or to be placed in a special housing facility. These countries will not earn the position of top rank if the government and the people have low or no awareness of the elderly and the collateral challenges.

In Malaysia, one of the significant responses towards ageing nation can be seen in the national policy, 'Dasar Warga Tua Negara' (DWTN) approved in 1995, more than 20 years ago and a national plan of action, 'Pelan Tindakan Warga Tua Negara (PTWTN), adopted three years later, in 1998. The two documents were then replaced by, 'Dasar Warga Emas Negara' (DWEN) and 'Pelan Tindakan Warga Emas Negara (PTWEN) in 2011. The policy and plan of action are the government commitments in building the capacity and eco-sistem suitable for the elderly.

The plan of action focuses on six objectives: to promote and advocate awareness on elderly and aging; to facilitate access to life- long learning for the elderly, family and community; to ensure safe and protected living for the elderly; to form an effective and integrated service delivery sistem for the elderly; to increase the involvement of the elderly people with different age group; and to make research as the basis for planning, monitoring and review of programs for elderly. Of all the six objectives, several strategies are closely related to higher education and its functions.

In order to promote and advocate awareness on elderly and ageing, spearheaded efforts are planned including to increase efforts to diversify awareness programs for individuals, families and communities on elderly people and ageing issues; to improve collaborations in advocacy work amongst public servants, private sectors, NGOs and local community for the well- being of elderly people; to bring aging issue as a prime agenda in development program; and to explain the policy and plan of action of the elderly to the community.

Some of the suggested measures to diversify awareness programs on senior citizens and ageing issues are exposure and enhancement courses on aging and

its implications of policymakers, decision-makers and implementing officers from various ministries and the private sector; integrate aging issues into induction courses of the public service; continuous awareness campaigns to shape positive images of the elderly the and recognition of their role in the community.

Promotion and advocacy programmes through print and electronic media, forums, seminars and lectures; incentives to elderly who wish to contribute to national development; and hold the National Elderly Day celebration; promotion of increased private sector involvement in corporate social responsibility relating to elderly development programs; and programs to bridge the gap between generations are part of the plan too.

Finding a viable means of raising public awareness of ageing and elderly issues is important because sustainable advocacy and promotion work are more effective in educating young people who will one day become old. With sound knowledge and awareness of ageing-related issues, young people will be prepared for their future, and appreciate the current scenario.

CTC1020 SKUAD TRANSFORMASI PERLINDUNGAN KANAK-KANAK, WANITA DAN WARGA TUA

Skuad Transformasi Perlindungan Kanak-Kanak, Wanita dan Warga Tua (STPKWT) or Transformational Squad for the Protection of Children, Women and the Elderly is a co-curriculum course designed and offered as a two-credit course at *Pusat Pembangunan Kemahiran Insaniah* (PPKI) or Soft Skills Development Centre, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) since 2016. The inspiration to introduce the course is the fact that children, women and elderly people have become more vulnerable in society and the escalating issues affecting them. There is also a need to improve the awareness of vulnerable people among the younger generation through formal education. In developed countries, Elderly care, Elder Law subject/ course are widely offered and the industry is offering an attractive career path. Thus, this course was developed to provide awareness and exposure to social and humanitarian issues faced by women, children and the elderly in Malaysia and the rest of the world in general in order to improve students' knowledge, skills and abilities to build a community that loves every member of the community as well as mutual respect for their rights. STPKWT aims to give a comprehensive overview of the social and humanity issues and the legal framework governing the protection of vulnerable people in a practical manner.

At the end of this course students are expected to be able to describe the social, humanitarian and contemporary issues relating to children, women and the elderly and able to identify and propose measures to enhance the capacity and protection of children, women and the elderly. Students are also expected to contribute to the society by organizing a community engagement project at the end of the semester.

Since 2016, the course has been offered in 6 semesters and in each semester, there was very few or no male student. As shown in Table 1 below, the male student in A161 expressed his interests in learning the subject motivated him to register while in A162 and A181, the male students register because this is the only available class. The low number of male students is an indicator of the low level of interests on the subject matter among the males and this is a serious cause for concern.

The class is divided into four groups, each focusing on a target group, children, women, elderly and persons with disabilities. Lectures are only offered in the first four classes and the rest are reserved for group activities including group presentation, debate, triad debate, poster presentation, video making, and field trip, each designed to encourage teamwork, independent learning, and social skills. Assessment is based on coursework and there is no final exam. The main focus is to nurture student's awareness and social skills relating to vulnerable people. Course contents and teaching and learning activities are shown below in Table 2. As reflected in Table 2, this course integrates the naqli and aqli elements in the early stage of learning to show that the foundation of human obligation to protect and respect vulnerable people in general and the elderly in particular are founded on clear Islamic authorities.

The execution of STPKWT is an interesting experience as it involves the element of theory and practice and a sense of empowerment to the learners. They are made to understand that education is the best empowerment tool in the protection of vulnerable people (UNESCO, 2003; Supaat et al, 2014) and that the empowerment of women will have a positive effect on the protection of people around them such children, the elderly and persons with disabilities (Gobezie, 2011).

CONCLUSION

Without a doubt, elderly life is a challenge to humanity as their human rights should continue to be respected. Building a strong community that can care for and protect its own elderly is an uphill task and a sustainable framework of elderly care and law must be founded on the community's solid knowledge and awareness. Without strong awareness, support from the community is impossible and will affect sustainability.

The introduction of a specific subject/ course on the elderly in a degree program is a more viable and sustainable measure even though it attracts less male students as compared to female students. This gap of interest to learn about vulnerable people especially the elderly will have a long term effect.

Table 1: Number of Registered Students and Final Project Target Group

Semester	Female	Male	Final Project Target Group
A161	21	1	Children
A162	28	2	Children
A171	34	-	Children
A172	30	-	Children
A181	38	1	Elderly
A182	30	-	Elderly

Table 2: Topics/ Contents and Teaching and Learning Activities

Topics/ Content	Teaching and Learning Activities
Introduction History and background of issues relating to children, women, the elderly and persons with disabilities. The position of children, women, the elderly and persons with disabilities in Islam	Lecture/ tutorial
Local and global contemporary issues affecting children, women, the elderly and persons with disabilities: risks factors.	Presentation Debate Fieldwork Roundtable discussion Roleplay Field trip Poster exhibition Campaign Written assignment Quizzes
Domestic, international and Syariah protection for children, women, the elderly and persons with disabilities	
NGOs and the protection of Children, Women, the Elderly and Persons with Disabilities	
Roles of the community	
Community Engagement	Final project

REFERENCES

Achenbaum WA. 1995. Crossing Frontiers: Gerontology Emerges as a science. Cambridge: Cambridge University Press.

Cox, Harold and Newtson, Richard (1993) "History of Social Gerontology," Sociological Practice: Vol. 11: Iss. 1, Article 4. Available at: http://digitalcommons.wayne.edu/socprac/vol11/iss1/4

Crosby, G. et al. 2008. The Financial Abuse of Older People. Help The Aged: London, 9.

Davis, L. 2012. What is Gerontology? USC Gerontology. https://gerontology.usc.edu/resources/articles/what-is-gerontology/ Accessed 10 February 2019.

Doron I. (2006). Elder Law: current issues and future frontiers. *European journal of ageing*, *3*(1), 60-66. doi:10.1007/s10433-006-0019-z

Foley, K. E. 2018. The Best Countries to live in when you are old. https://qz.com/1391824/norway-sweden-us-the-best-countries-for-the-elderly/ Accessed 1 February 2019.

Gerontology. 2019 in Merriam- Webster.com. Retrieved 20 February 2019.

https://www.merriam-webster.com/dictionary/gerontology

Gobezie, G. Empowerment of Women and Gender Mainstreaming in Rural Microfinance. Expert Group Meeting Enabling Rural Women's Economic Empowerment: Institutions, Opportunities and Participation. EGM/RW/2011/RP.2 September 2011.

Lena, A et al, Health and Social problems of the Elderly in Udupi Tauk, Karnataka (2009) Indian Community Med, 131, 133; and Omar, R. Being Old in Malaysia: Issues and Challenges of Older Women. (2002) Kroeber Anthropological Society Papers, 116, 122.

LUMEN. Challenges Facing the Elderly. https://courses.lumenlearning.com/sociology/chapter/challenges-facing-the-elderly/ Accessed 20 February 2019.

Supaat, D.I. Maintenance of Elderly Parents from Syariah and Legal Perspective' in Jal Zabdi et al (Eds) Protecting the Elderly against Abuse and Neglect: Legal and Social (Penerbit UM, 2017)

Supaat, D. I. et al, 'Children in the Malaysian Entertainment Industry and Their Rights to Education' Proceeding International Conference on Technology, Science, Social Science and Humanities 2014 (Langkawi, UITM Kedah 2014).

Pesic, L. Social and Health Problems of the Elderly, (2007) Vol. 46 Acta Medica Medianae 45, 45.

UNESCO (1997) *Environment and Society: Education and Public Awareness for Sustainability*, Background Paper prepared for UNESCO International Conference, Thessaloniki; and Hopkins, C., Damlamian, J. and Lopez Ospina, G. (1996) Evolving towards education for sustainable development: an international perspective, *Nature and Resources*, 32(3), pp. 2-11.

UNESCO (2003) "Empowering Adolescent Girls: Breaking the Poverty Cycle of Women A UNESCO Pilot Project (UNESCO, Paris).

United Nations. 2015. Department of Economic and Social Affairs, Population Division. World Population Ageing 2015 (ST/ESA/SER.A/390).

FACTORS FOR UNDER REPORTING OF FINANCIAL EXPLOITATION OF OLDER PEOPLE: A REVIEW FROM THE LITERATURE

Nurfadhilah Che Amani[a*], Rojanah Kahar[a], Rahimah Ibrahim[a] dan Muslihah Hasbullah[a]

[a]Faculty of Human Ecology, Universiti Putra Malaysia
[*]Corresponding author. Email: fadhilah.amani@gmail.com

ABSTRACT

With the growing projection of ageing population at global, elder abuse is of common issue. Financial exploitation has been regarded as a sub type of elder abuse. Recent studies evidences prevalence of financial exploitation of older people at global. The impact of financial exploitation could lead to financial stress, emotional stress and physical abuse, among others. It is widely recognised that financial exploitation is under reported. Consensus of opinion among researchers agree that incidents of financial exploitation of older people within family setting is limited due to underreporting and the complexity of family dynamics. The purpose of this article is to review factors and challenges face by older people in detecting and reporting financial exploitation in family context. Failure to address this issue will cause negative effect on older population. This article will serve as contribution for future study in understanding the complexity of factors and family dynamic that lead to the reluctance of reporting of such incidents. This is important to develop effective strategies and implementation to address issues of financial exploitations of older people.

Keywords: *financial exploitation, older people, underreporting*

INTRODUCTION

According to United Nation World Population Prospect 2017, there are an estimated 962 million people aged 60 or over in the world, comprising 13% of the global population. As at 2018, there are 2.10 million older Malaysian which comprises of 6.5% of total population (Malaysian Census, 2017-2018). Malaysia will become an ageing nation in in the year 2030 when its ageing population comprises of 15% of the total country population. Better quality health, increase of life expectancy and low rates of mortality are among the many reason for this ageing phenomenon (Christensen, Doblhammer, Rau, & Vaupel, 2009; Ong, Phillips, & Hamid, 2009). Other factors which influence the changing of global demographic may be attributed to is longevity and low fertility rates (Hamid, Momtaz, Ibrahim, Mansor, Samah, Yahaya, & Abdullah, 2013). Life expectancy of a male at the age of 65 years old is expected to live for another 15 years while for female is expected to live for another 17.2 years increase by 0.5 and 0.8 years respectively as compared to 2012 (Department of Statistic, 2018).

Data showing that among the common prevalence type of elder abuse among the elderly is financial exploitation. These findings is evidence in empirical research conducted in the both the Western and the Eastern part of the world such as United Kingdom (Biggs, Manthorpe, Tinker, Doyle, & Erens, 2009) Spain (Crome et al., 2014) , Israel (Doron, Alon, & Offir, 2004) Japan (Soeda & Araki, 1999), Ireland (Naughton et al., 2012) and Europe (Penhale, 2006). Studies conducted have shown that neglect was the most common form of abuse, followed by psychological abuse, financial exploitation, physical abuse, abandonment, and sexual abuse (Peterson et al., 2014; Sherman, Rosenblatt and Antonucci, 2008). Tauriac and Scruggs (2006) stated that economic and financial exploitation is most pervasive. In Australia, most of the past studies conducted are concern with asset management and wealth preservation of the elders (Bagshaw, Wendt, & Zannettino, 2009).

Implication of older persons as victim of financial exploitation victim must be highly emphasised. Yunus et al., (2017) conducted a two-year population-based study to measure mortality rates among elder Malaysian in rural area and findings shows that, though it included strangers and person with position of trust in their definition, it was reported that death rates were highest (13%) in financial abuse after psychological abuse (10.8%). Kaspiew and Rhodes, (2016) and Bagshaw (2016) highlights how older persons would deplete in their wealth accumulation, psychological effect, decline in quality of life and poor wealth distribution.

WHAT IS FINANCIAL EXPLOITATION

Throughout the body of literatures, there are no definite consensus of agreement between past studies to agree on the definition of financial exploitation. The disagreement of the definition extended to the interchangeable terms used to

describe financial exploitation. Generally the terms have been associated with this phenomenon include financial exploitation (Acierno et al., 2010; Choi, Kulick, & Mayer, 1999; Darzins et al., 2009) financial mistreatment (Laumann et al.,1998), economic violence (Ferreira, 2005), material exploitation (Lachs & Pillemer, 2004), material abuse (Crighton, 1999) maltreatment of older people (Conrad et al., 2010) and fiduciary abuse (Hafemeister, 2003). 'Exploitation' is defined as the knowing infliction of physical or psychological harm, or the knowing deprivation of goods or services necessary to meet essential needs or avoid physical or psychological harm (Elder Justice Act 2009).

Though there are variety of terms used to define financial exploitation, essentially it shares the same elements and themes. The common themes are deprivation, improper or illegal conduct, use or misuse of funds or property (Darzins et al., 2009). Dessin (2003) has summarised the conduct of potential abusive activity to be divided into four categories namely theft, fraud, intentional breach of duty by a fiduciary caregiver and negligence, though some might overlap each other. Sev'er (2009) views financial abuse involves exploitative action such as theft, fraud, forgery including charging older people inflated fees for cheaper goods. Severe form of economic exploitation includes selling the property of older people without informed consent, stealing the pension money of older people, forcing older people to care for their grandchildren, refusing to vacate home of the older person or staying with the older person without making any financial contribution towards the household.

Bonnie and Wallace (2003) concurs financial victimization includes crimes such as scams and fraud, use of an older person's cheques, credit, or debit cards without permission, wrongful transfer of property or assets, misappropriation of funds, and abuse of fiduciary duty by a trusted representative. Other than that it is also referred to elder financial victimization, which encompasses fraud targeting vulnerable older adults and financial exploitation by someone in a position of trust, is difficult to define. This is partly due to the diverse mechanisms of financial victimization, the various actors involved, and the different types of relationships between perpetrators and their targets (Jackson, 2015).

Interesting to note, in most studies, a high recognition given to perpetrators of financial exploitation is within own family members (someone in the position of trust). Financial exploitation that occurs within the family setting is considered as family violence in subgrouping of elder abuse. Perpetrators are family members often develop pre-existing relationship between victim. It can be assumed that the nature of family violence developed throughout the life-course of the victim. Pre-existing relationship, continuous relationship between the perpetrators and victim prior, during and post occurrence of violence conduct (Tolan, Gorman-Smith & Henry, 2006). The consequences of family violence in elder abuse cases in general include fear of crime, acute financial loss, change in lifestyle, loneliness, family reactions and reluctance to get involves in criminal justice sistem (Wallace, 2008).

FINANCIAL EXPLOITATION PHENOMENON

From the review of the literature, the perpetrator for financial exploitation is generally described as a person in a position of trust such as a carer or fiduciary (Conrad et al., 2011; Naughton & Drennan, 2016), yet self-reports remain low indicating a potential lack of awareness of being financially exploited (Vancity, 2014). Common trend in the studies have seen that common perpetrator of financial exploitation among the elderly are among children and family members. Paranj ape, Sprauve-Holmes, Gaughan and Kaslow (2009) agree that there is a strong connection between the act of elderly financial exploitation and family violence.

There are many risk factors that is associated with abuse including gender, ethnicity, socio-economic status and characteristic of caregiver (Biggs, 2009). Socio-economic status such as health, living arrangement, social isolation and caregiver strain are among the common factors for abuse. Within a family context, changes of family structure have seen tremendous risk factors on risk on abuse on the elderly. Social and economic pressure such migration and 'sandwich generation' has led to factors leading to abuse and neglect. (Choo et al., 2016). Park (2005) in her empirical research suggests that with the advancement of age adult become slower at processing information, memory becomes somewhat less effective; and our ability to take in a large quantity of information at one time and reason about it decreases. Ethnicity and culture also contribute to the risk factor associated with financial abuse among the elderly. In the Chinese culture and filial piety-imposed obligation to assist older parents financially (Dong, 2012). Koreans were more tolerant of financial abuse articulated in hypothetical situations thus indicating high level of tolerance (Lee & Eaton, 2009).

In Malaysia**,** although literatures have seen some development in research involving elder abuse, only a few works have been seen to discuss financial abuse among the elderly. Prevalence of financial exploitation in Malaysia was carried out in few empirical studies but limited. Based on a longitudinal research within the community dwellers in rural area in Kuala Pilah, result findings show that financial abuse is second highest forms of abuse (Sooryanarayana, 2016). The result is coherent with a pilot study conducted with urban poor in Kuala Lumpur where 6.2% of the older persons interviewed experienced financial abuse making it the most common type of abuse after psychological abuse among older persons (Sooryanarayana, et al., 2015). In Malaysian context, Hamid (2009) discovered emotional and financial abuse are among the most common type of abuse in Malaysia (Hamid et al., 2009). An exploratory study conducted with the health care professional to gauge their past experiences in working with older persons and five health care professionals have suspected a case of financial exploitation(Ahmed et al., 2016). To suit the local context, an attempt to develop a short screening tool to measure elder abuse in Malaysia including items in assessing financial abuse though the findings is limited (Hamid, Momtaz, Ibrahim, Mansor, Samah, Yahaya, Farra, et al., 2013).

REVIEW OF THE LITERATURES ON FACTORS FOR UNDER REPORTING

There is a broad consensus in previous studies that financial exploitation of older people is under researched and under reported (Dessin, 1999b; Wilber & Reynolds, 1997c). The notion that elder abuse case is underreported resonates in the body of works in the literature (Dessin, 2003a; Moskowitz, 1998; Rabiner, Brown, & O'Keeffe, 2004). Financial exploitation incidents in particular creates even more difficulties in detection and reporting. Previous studies have gathered common theme in understanding what had led to the reluctance of older persons in reporting the incidents. From the earlier literatures, it can be concluded that factors for under reporting could be from various aspects. This include the characteristic of older people, dependency on family members, poor understanding of financial exploitation incidents, lack of awareness in legal rights, complicated reporting mechanism and difficulties accessing justice sistem.

i. Characteristic associated with older persons

To this date there are no validated model for predicting characteristic why older persons as victim of financial exploitation. Previous studies found that in almost all studies carried out, the profiles of victims of financial exploitation is similar to victims of elder abuse in generals. Factors such as old age, social isolation, extreme dependence and frailty, severe mental and physical illness, widowed female and low financial management (Fulmer, 1991; Kaap, 1995; McKean & Wilson, 1993; Wolf, 1995). In the year 1993, Blunt (1993) have described four scenarios why older persons easily be potential victim for financial exploitation. The first scenario is where the older persons are dependent on his caregiver resulting to be 'financial prisoner' resulting to primary caregiver having to deal with all the assets of older persons. Second scenario is where due to physical or cognitive impairments, the older persons is financially incapable of managing his own assets and thus becoming a target of a stranger in a form of 'new best friend'. This will result to gradual imposing trust or confidence on the stranger leading to potential manipulation in asset management of older persons. Third scenario was described where the death of the spouse of older persons where he or she normally depends for financial matters, turned over to a third party to manage their financial affairs without realising they are been exploited. The last scenario is where the older persons have insufficient knowledge of financial literacy and have become a potential target for a stranger to take advantage over this weakness (Blunt,1993). Later the as the research grow, we can see common theme emerged from recent literatures on characteristic of older persons. Other common attributes associated with characteristic of older persons have been mention by various researchers including owners of visible and substantiated assets (Choi, Kulick & Meyer, 1999;);Dessin, 2003), poor health status, disability (Choi, Kulick & Meyer, 1999; Dessin 2000).

Cognitive impairment may also mean that an older person is unable to disclose or is not believed when they do disclose. It is a challenge to assess financial exploitation among those of cognitive impairment (Rabiner, 2004). Reduced financial capacity

in managing own affairs have led to the voluntary act of giving powers by putting the person under fiduciary duty (power of attorney) for adult children to manage older persons financial affairs in case of trust and will (Miskovi, 2014). This include lack of mental capacity to recognised the abuse (Rabiner et al., 2004). This notion supported the findings of Dessin (2000) it's hard to prove between wrongful conduct and consent what can constitute an 'improper' transaction . If the older persons is in a relationship that one is expected to give, and the other is expected to receive, then where to draw the line of 'improper transaction'.

Apart from the common risk factors associating with the characteristic of older persons, the vulnerability of older persons increases with the advancement of technology such as the use of online transactions including internet banking and other electronic methods (Rabiner, O'Keeffe, & Brown, 2006). All these attributes of older person, have, in one way or other contributed to the under reporting of financial exploitation incidents in general.

ii. Relationship Dynamic

Incidents of financial exploitation within a family setting is more complicated in nature. Review from the literatures agree that the complexity of family relationship influenced the underreporting of financial exploitation incident cases. Common trend in the studies have seen that common perpetrator of financial exploitation among the elderly are among children and family members. Paranj-ape, Sprauve-Holmes, Gaughan and Kaslow (2009) agree that there is a strong connection between the act of elderly financial exploitation and family violence. In 1998 National Elder Abuse Incidence Study in the United States, 60.4% of perpetrators were adult children. This same pattern can be seen in a study by Choi et al., (1999) that around 60% of cases of financial abuse were involving adult children. In the prevalence study in the United Kingdom, family members (49%) were mostly reported to be the perpetrators of financial abuse after partners (51%).

From the review of the literature, the perpetrator is generally described as a person in a position of trust such as a carer or fiduciary (Conrad et al., 2011; Naughton & Drennan, 2016), yet self- reports remain low indicating a potential lack of awareness of being financially exploited (Vancity 2014). Most of literatures in describing the nature of relationship between older persons and perpetrators will considers these following factors. The quality of relationship between older persons and perpetrators and factors relating how the relationship was rendered exploitative (Kemp & Mosqueda, 2005; Phelan, Fealy, & Downes, 2017; Rabiner, O'Keeffe, & Brown, 2005). In the attempt to develop conceptual model by various researchers in the past, through literature we can discover their recognition of the importance of including perpetrators characteristic and the social networks in their model framework. Most importantly it is interesting to see the nature of the relationship between older persons and perpetrators was assessed through this four factors (1) to what extent the perpetrator is in a 'position of trust' (2) status inequality between perpetrator and victim (3) patterns of interaction over time and (4) extent to which

there is reciprocity versus highly skewed benefit losses (Conrad et al., 2011; Kemp & Mosqueda, 2005; Rabiner, Broen & O'Keefe, 2004; Wilber & Reynolds, 1997b). In most literatures, incidence of financial exploitation occurs upon dependency of victim on perpetrators. The stronger the relationship (person in the position of trust) between victim and perpetrator, the lower chances that the incidents being reported (Met Life Study, 2010; Jackson & Hafemeister, 2015; Miskovski, 2014). Further it emphasises that if there exist no ties in relationship between perpetrator and victim, the higher the incidents is reported. Complicated reporting mechanism worsen the situation on both parties victims and professionals (Miskovi, 2014). All these studies have agreed that complicated family dynamics could increase the reluctance of reporting any financial exploitation incidents of older persons by family members.

iii. Dependency

Dependency of adult children on older persons another common theme found in literature. Adult children were dependent on aged parents for accommodation and financial support by reason of addiction or mental ill, but no reciprocal expectations in in relation to caregiving activities (Kaspiew, Carson, & Rhoades, 2016). Issue of misuse power of attorney by adult child who is beneficiary of a will but refuse to sell family homes to release fund for assisted accommodation bond though it was needed by the parents. Bagshaw (2009) found in his survey, among the risk factors were identified an older person being dependent on a family member for care (81%). The chances of not disclosing any act of exploitation by someone on whom they depend for care is high, since disclosure may mean withdrawal of the care and potentially an unchosen change in living circumstances (Jackson, 2015).

Apart from the complicated framework for older persons to access for help, older person may face other obstacles such as mobility and communication (social isolation) that prevent him from getting help in the first place. In addition dependency will increase the likelihood of older person to have tendency that they deserve to be treated in such a way because they have imposed burden to other people . In the case of abuser being own children, parents shared some guilt and often feel responsible for the children's act due to deficit in abuser's upbringing.

Previous studies have extended their studies to discover common theme in understanding what had led to the reluctance of older persons in reporting the incidents. Other than dependency, we may see factors for reluctance of reporting namely as a result of reliance of the victim abuser (Levitt & O Neil, (1997), fear of change in living circumstances (Haug (1987), keen on maintaining status quo because of certain level of tolerance (Churchill, 1998) embarrassed to admit that loved ones is the abuser may feel loss of personal dignity, betrayal thus prefer to conceal the act (Levitt, 1997).

iv. Poor Understanding of Financial Exploitation

Under reported of financial exploitation could also be caused due to poor understanding of what may constitute financial exploitations. Poor understanding

includes mismatch understanding of definition of financial expectation between older person as victim and professionals. Different conceptualization of what constitutes financial exploitation between professionals and individual rights by older persons seem to be one of the factors for underreporting (Dessin, 1999; Rabiner, O'Keeffe, & Brown, 2006b). What is understood by the professionals may not be similar of how older person perceived of what could be an act of financial exploitation. Conceptualization of models and frameworks on financial exploitation and abuse was developed by seeking opinions of experts and professionals (Gilhooy, 2017; Rabiner, 2005; Gilhooy et al. 2013; Manthrope & Bradley, 1998). Little attention is given to the views of older people. Studied have show that perceptions of older people is different from the professionals and policy makers (Killick et al., 2015).

Based on Conrad et al., (2010) study, a model was introduced using concept mapping that included five concepts in a severity hierarchy which lead to the Older Abuse Financial Exploitation Measure (OAFEM). The measures was developed through the careful analysis of statements that represent individual components of financial exploitation from literature review and the also based on the descriptive statements of key behaviours related to financial exploitation, resulted from brainstorming session with panel of experts. There is a definite limitation in this model whereby the model was developed, only taking into consideration, the view of the experts.

Other than the seeking the views of experts and professionals, past research also discussed the differences in perception and conceptualization of financial exploitation or financial abuse from the perspectives of the public. This include, family members, community and students. In 2005 in a study carried out in Australia, financial elder abuse have been conceptualised as at one end of continuum of familial asset-management practices (Tilse et al., 2005). This approach was taken to raise understanding of daily practices in family management of older person's assets and the underpinning attitude of abusive practice. Following from this research, in 2007, Setterland, Tilse and Wilson (2007) applied the routine activity theory in raising the understanding of financial elder abuse among family members in Australia. There were 81 family members been interviewed using the in-depth interview technique to explore their asset management practices and experience in assisting 86 older persons. The findings of this study contributed to the conceptualization of older Australian as one of the possible outcomes of family management of older people's assets. In 2013, a research has been conducted to investigates attitude toward financial elder abuse by using focus group discussion of three sections namely case workers, older adults and younger adults (Mihaljcic & Lowndes, 2013). The result findings shows that there are some similarities and differences and individual attitudes across the focus groups on their understanding of financial elder abuse.

Literatures also explore the perceptions of community members on their understanding of financial exploitation. The perceptions of elder financial exploitation among the mock jurors in courtroom was investigated using 104 community members and 143 undergraduate students in Kentucky in United States (Golding, Hodell & Dumlap,

2013). The results revealed that there are several factors that affect the perception of exploitation that influences jurors in court and of them is the participants' age. Most recently research have seen a study to explore the experience of bank staff and to ascertain their understanding and recognition of potential of financial abuse of older adults (Phelan, O'Donnell, Mccarthy, 2018).

With regard to perspective of elderly, Erlingsson, Saveman, and Berg (2016) found that the views of older persons themselves, has been missing from elder abuse research in general. Two studies have suggested that older persons have different perceptions of abuse than do professionals (Geboyts, O'Connor, & Mair, 1992; Kivela¨,Ko¨nga¨s, Kesti, Pahkala, & Ija¨s, 1992). Yet only a few studies have researched older persons' views (Nandlal & Wood, 1997; Podnieks, 1992a; Tsukada, Saito, & Tatara, 2001). In 2007, a study in Australia has been conducted to explore the experience and perspective of 34 older Australians in relation to asset management. Though the study focus on the family's involvement in managing older people's financial assets, this area is crucial because there is an associated risk on asset management to the complexity of older people's assets substitute decision making and financial abuse. Lee, Lee & Eaton (2012) conducted a research to examine the cultural definition of financial abuse from the perspective of 124 of Korean older immigrants. The findings revealed that traditional cultural values does influences their definition of financial abuse.

Without uniformity in definition, there is a need to study how understanding and definition differs in other subpopulations and a more sistematic research is needed to determine the risk factors associated with victimization (Rabiner, Brown & O'Keefe, 2004). Conceptualization of financial exploitation can also be seen in context perspectives. In general financial exploitation has been recognised as a multifaceted problem and can be understood through the following approach. In a roundtable discussion conducted in 1998, panel of experts agreed that financial abuse can be viewed from the following parameters. It can be viewed as a subtype of elder abuse, a crime, an occupational crime, public health problem and criminal justice issue (Nerenberg & Goldman, 1999). This approach was later adopted in (Payne & Strasser, 2012). In 1995, a study carried out in Canada, Spencer (1995) have taken the approach to describe how a typical financial arrangement in families can be differentiated from financial abuse. He even provided the tree circumstances in which the incidents are most likely to occur, (1) where a family member had a financial need, (2) where a family member had a sense of entitlement to the assets (3) where there is opportunity for the abuse.

We may conclude from literatures there is a difficulty in determining the meaning of financial exploitation. There must be uniformity in definition and understanding of financial exploitation among policy makers and at societal level. Conceptualization and detection of indicators to what may constitute an incidence of financial exploitation is not easily detected by a layman. Rather it requires high level capacity of professional to identify abuse such as looking and analysing any peculiarity

(Rabiner et al., 2006). Coupled with over reliance of family members, poor or mismatched understanding of defining financial exploitation have lead to failure in detection of financial exploitation.

v. Complicated reporting mechanism

Challenges related to the sistem including difficulties in access to justice and complex reporting pathways and has increase the number of incidents to be under reported. Research by Tilse et al (2005) mentioned legal redress is often unattainable. Due to practical reason, justice sistem cannot make assurance that asset are recoverable. In addition to personal reason, older persons decides that maintaining relationship between perpetrator is more important than pursuing justice. Requirements in justice sistem to have a certain level of proof as evidence is fairly difficult in financial exploitation. This is because detection of financial exploitation is not easy as physical abuse (Moskowitz, 1998) financial exploitation is committed within private setting. At present there are no mechanism for professional to monitor financial condition of an individual in private sphere. It is even more complicated how states vary in how they define financial exploitation. Some state criminalize it, and some requires different jurisdiction it varies in locality (Rabiner; 2006). A major impediment is victim's unwillingness to initiate proceedings against a friend or relative and lack of resources to pay for legal fees. Barriers to criminal remedies include prosecution in criminal nature on financial exploitation cases are rare due to authority recognises financial exploitation as low priority. In Australia, reporting pathways are acknowledged to be complex and confusing both for members of the community and professionals. Duties in relation to reporting depend on the professional context in which elder abuse is discovered. Some analyses have shown that even professionals providing care and other services to elders are unaware of reporting mechanisms (Miskovi, 2014).

vi. Lack of understanding in legal rights and dynamic relationships

Lack of understanding of both legal and individual rights by older persons seem to be one of the factors for underreporting (Dessin, 1999; Rabiner, O'Keeffe, & Brown, 2006b). Dessin (1999) has highlighted how total trust and power given to adult children in managing financial affairs without understanding the implication of being exploited increased the likelihood of detection. In a survey conducted by Bagshaw in 2009 among 114 older persons, about half of the sample of older people and their family members indicated they did not have concerns about financial management issues. The findings result indicated they were "somewhat concerned" (30%), "concerned" (8%) or "very concerned (18%) on issue of financial exploitation and 72% of older person are lacking awareness of his or her rights and entitlements (Bagshaw, Wendt, & Zannettino, 2009). The above findings is supported by the recent study conducted by (Jackson & Hafemeister, 2011) out of 30% of the cases reported, no attempt was made to investigate the case at the request of older person themselves. There were 45% believe that investigation would cause trouble for the perpetrator, and the 40% feel like the perpetrators were not committing any wrongful conduct while 7% mentioned that reporting would only worsen the older people's situation.

Another factor that worsen the situations where lack of reporting revolves around the dynamic relationship between victim and perpetrators. Rabiner (2004) discovered reasons include embarrassment at having been victimised, fear of reprisal by those who have harmed them, concern that report will be discounted or ignored by the authority. Shame, embarrassment, fear of negative repercussions and/or a belief that disclosure and/or reporting may result in no consequences or negative consequences may also be relevant (Dessin, 2000). In 2009 survey Bagshaw (2009) gathered views of 209 service providers on the risk factors for financial exploitation and the concerns of 114 older people and their family members about financial exploitation and found that 73% of older persons fear their family members. Weiner et al. (2010) highlighted the dynamics involved in reporting or disclosing elder abuse in rural communities, where shame and concern to protect the family name potentially play an inhibiting role. The rural participants in this study showed lower levels of confidence in their own ability to recognise whether an elder was experiencing financial abuse. Jackson & Hafemeister (2015) describe the circumstances within relationship dynamics that might be impacting detection and reporting decisions. The authors concluded that detection and reporting are not similar but related to one another and influenced by relationship factor. In the interviews conducted with 71 Adult Protective Services (APS) caseworkers, 55 of their elderly clients, and 32 third-party adults, detection and reporting of incidents very much depends on these circumstances. The nature and quality of the relationship between (a) the victim and offender and (b) the victim and reporter presented different outcomes in detecting and reporting of incidents. The authors further explained that in the context of familial or caregiver relationship dynamics, close and dependent relationship may influence a parent from disclosing any act of exploitation or abuse by a child.

It is common to see in a close relationship between the victim and perpetrator, abuse tends to be reported only when it reaches a high threshold of severity (Jackson & Hafeimesiter, 2015). Abuse is more likely to be reported when the victim–offender relationship is not a close one. In this study the 53% older persons who agree to cooperate with prosecution because the feel there were no emotional investment attached with the perpetrators.

vii. Lack of Awareness of Impact of Financial Exploitation

The implication for non-disclosure and refusal of reporting incidents of financial exploitation will most likely due to attitude of older persons that did not understand the implication of the abuse (Rabiner et al., 2004). Multidisciplinary professional need to develop uniform assessment tools to assessment and intervention mechanism. Protocols are also needed to develop regarding appropriate responses. Findings from the Jackson & Hafeimeister (2011) persons who experienced financial exploitation (both pure financial exploitation and hybrid financial exploitation) lost a considerable amount of money and assets. Based on this data, older person lost $4.6 million, or an average loss of $87,967 per elderly person. In 17% of these cases, a power of attorney was misused to financially exploit the elderly person, resulting in a total loss of $432,000, or an average loss of $48,000 per elderly

person. Most (86%) of these elderly persons did not recover any of their lost funds or assets.

There is a need to understand the full impact of financial exploitation on the victim's ability to live independently and provide for their needs. Research need to look for the impact of social and economic costs of financial exploitation to victims, families and society at large. The reluctance of victims to report financial exploitation or to cooperate in its prosecution has been cited as reasons for low prosecution rates. Consequently alternatives are needed to address older person's needs outside the criminal justice sistem (Dessin, 2003b; Rabiner et al., 2004). Other challenges includes lack of resources in terms of state programmes that recognises the fact that older persons trying to protect the family member perpetrator, some states programmes provide effort to work directly with the perpetrators to prevent from continuous abuse. Lack of education and training about methods to identify and report suspected or known financial exploitation is a major challenge because in order to identify, it is pertinent to have knowledge about the state of finance of older persons (Rabiner et al., 2004).

viii. Cultural Value

Different culture and values in asset management within a family influenced how older person and adult children understand financial exploitation. There is different understanding between communal or personal properties within different cultures. This is supported by previous studies that expectation are culturally determined (Miskovski, 2014). For example aboriginal norms in Australia's expectation is resources will be shared, and kinship (Kaspiew et al., 2016) is different from how Olsberg & Winter (2005) findings among older Australian that showed an erosion in the concept "of a strong and supporting family structure" among the participants. Geographical location also demonstrate how an isolated population may make them more dependent on family members and more vulnerable to abuse (Zanettino, 2015). In Singapore, a balanced reciprocity between care giving role of adult child and care recipient of older parents was seen through generational transfers that benefitted the both grandparents and grandchildren (Moon, 2000; Tatara, 19999, Sanchez, 1996). In the earlier works of Sanchez (1997), it was reported that though in quantitative findings support most literatures on the risk factors of family dynamics, dependency and exchanges and interactions, but qualitative data provided different understanding of how respondents of older persons perceived financial exchanges and reinforced the concept of cultural expectation within families (Sanchez, 1997).

Another important value that influenced older people to report any financial exploitation cases is the principle of reciprocity. Reciprocity is an abiding norm in social ties. People give help, resources and affection to others willingly and with kind intent. There is a basic expectation that sooner or later, the receiver will help the giver (Gouldner, 1960). The helped received by older people is measured by income and cash support, payment of household expenses by others, having companion for away from home activities, and having principal carer. The help given by older

person measured by babysitting, doing household chores, giving financial help to children, and advising on family matters. In a study conducted in Singapore, the results show that the more financial support Singapore seniors received from kin, the more baby-sitting and chores they provided. In their swiftly modernising society, Singapore seniors are maintaining family reciprocity by giving time in return for money. Financial transfers and gifts from parents to adult children are considered normal occurrences and, in some situation, expected (Verbrugge & Chan, 2008).

The implication for non-disclosure and non-reporting incidents of financial exploitation will affect the older persons be it physical, emotional and financial implications. Physical effect includes cause of death, mentioned in Yunus et al., (2017). Often financial exploitation is associated with self-neglect and emotional abuse (Mardan, Jaehnichen & Hamid, 2014). Emotional effect can be in the form of embarrassment, stigma and psychological trauma (Rabiner, 2005; Dessin, 2000). The impact on living arrangement of the older person could also cost negative implication had the financial exploitation incidents was reported. Financially, those who experienced financial exploitation will be effected in wealth preservation. Findings from the Jackson & Hafeimeister (2011) persons who experienced financial exploitation (both pure financial exploitation and hybrid financial exploitation) lost a considerable amount of money and assets. Most (86%) of these elderly persons did not recover any of their lost funds or assets. Based on diverse risk factors in the literatures, steps in ensuring preventive measures must be holistic in nature. Reporting procedure, uniform assessment tools, intervention mechanism, protocols and appropriate responses are some of key strategies that need to be developed taking into account the needs of the older persons.

CONCLUSION

In order to address this issue effectively, it must be a multi-disciplinary effort. Scarce of data on reported incidents of financial exploitation among older people hinders proper planning for preventive measures in the future. Training of relevant professionals are needed in detection, investigations and reporting such incidents. Most professionals are still lacking the knowledge in detecting financial abuse and exploitation including physician (Thornton, 2010; Keneddy, 2005; lain, Cairns, Marvis et al., 2013), financial institution (Phelan, O, Donell, Mccarthy, 2018; DeLiema, Deevy, 2016); social workers (Tapp, 2013; Rabiner, Brown & O'Keefe, 2004). Lack of education and training about methods to identify and report suspected or known financial exploitation is a major challenge because in order to identify, it is pertinent to have knowledge about the state of finance of older persons.

Improvement on the policy and law of older persons may be the most appropriate solution in combating the issue. Complicated reporting sistem and inadequate legal remedies available has been some factors that need to be revisited by the relevant authorities. Lack of legal literacy and knowledge among older persons themselves,

family members, society at large and other professionals in general makes the crime is more difficult to detect. Consequently alternatives are needed to address older person's needs to address issue on financial exploitation outside the criminal justice sistem. This is vital to ensure that justice is served without compromising the value of family institution.

REFERENCES

Acierno, R., Hernandez, M. A., Amstadter, A. B., Resnick, H. S., Steve, K., Muzzy, W., & Kilpatrick, D. G. (2010). Prevalence and correlates of emotional, physical, sexual, and financial abuse and potential neglect in the United States: the National Elder Mistreatment Study. *American Journal of Public Health*, *100*(2), 292–7. https://doi.org/10.2105/AJPH.2009.163089

Ahmed, A., Choo, W.-Y., Othman, S., Hairi, N. N., Hairi, F. M., Mohd Mydin, F. H., & Illiani Jaafar, S. N. (2016). Understanding of elder abuse and neglect among health care professionals in Malaysia: An exploratory survey. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *28*(3), 163–177. https://doi.org/10.1080/08946566.2016.1185985

Bagshaw D., Wendt, S., & Zannettino, L. (2009). *Preventing the Abuse of Older People by Their Family Members*. South Wales.

Biggs, S., Manthorpe, J., Tinker, A., Doyle, M., & Erens, B. (2009). Mistreatment of Older People in the United Kingdom: Findings from the First National Prevalence Study. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *21*(1), 1–14. https://doi.org/10.1080/08946560802571870

Choi, N. G., Kulick, D. B., & Mayer, J. (1999). Financial Exploitation of Elders: Analysis of Risk Factors Based on County Adult Protective Services Data. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *10*(3–4), 39–62. https://doi.org/10.1300/J084v10n03_03

Choo, W. Y., Hairi, N. N., Sooryanarayana, R., Yunus, R. M., Hairi, F. M., Ismail, N., … Bulgiba, A. (2016). Elder mistreatment in a community dwelling population: the Malaysian Elder Mistreatment Project (MAESTRO) cohort study protocol. *BMJ Open*, *6*(5), e011057. https://doi.org/10.1136/bmjopen-2016-011057

Christensen, K., Doblhammer, G., Rau, R., & Vaupel, J. W. (2009). Ageing populations: the challenges ahead. *The Lancet*. https://doi.org/10.1016/S0140-6736(09)61460-4

Conrad, K. J., Iris, M., Ridings, J. W., Fairman, K. P., Rosen, A., & Wilber, K. H. (2011). Conceptual Model and Map of Financial Exploitation of Older Adults. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *23*(4), 304–325. https://doi.org/10.1080/08946566.2011.584045

Conrad, K. J., Iris, M., Ridings, J. W., Langley, K., & Wilber, K. H. (2010). Self-Report Measure of Financial Exploitation of Older Adults. *The Gerontologist*, *50*(6), 758–773. https://doi.org/10.1093/geront/gnq054

Conrad, K. J., Iris, M., Ridings, J. W., Langley, K., & Wilber, K. H. (2010). The Gerontologist Self-Report Measure of Financial Exploitation of Older Adults, *50*(6), 758–773. https://doi.org/10.1093/geront/gnq054

Crome, P., Moulias, R., Sánchez-Castellano, C., Tilvis, R., Arora, A., Busby, F., … Cruz-Jentoft, A. J. (2014). Elder abuse in Finland, France, Spain and United Kingdom. *European Geriatric Medicine*, *5*(4), 277–284. https://doi.org/10.1016/j.eurger.2014.05.008

Darzins, P., Lowndes, G., Wainer, J., Kei, M., Ms, O., & Mihaljcic, T. (2009). *Financial abuse of elders: a review of the evidence Protecting Elders' Assets Study Acknowledgements and declarations*. Retrieved from www.statetrustees.com.au

Dessin, C. (2003a). Financial Abuse of the Elderly: Is the Solution a Problem? *Ssrn*, *267*(03). https://doi.org/10.2139/ssrn.461026

Dessin, C. (2003b). Financial Abuse of the Elderly: Is the Solution a Problem? *SSRN Electronic Journal*. https://doi.org/10.2139/ssrn.461026

Dessin, C. L. (1999a). Financial Abuse of the Elderly. *Idaho Law Review*, *36*. Retrieved from https://heinonline.org/HOL/Page?handle=hein.journals/idlr36&id=211&div=15&collect ion=journals

Dessin, C. L. (1999b). Financial Abuse of the Elderly. *Idaho Law Review*, *36*. Retrieved from https://heinonline.org/

Doron, I., Alon, S., & Offir, N. (2004). Time for policy: Legislative response to elder abuse and neglect in Israel. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *16*, 63–82. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1300/J084v16n04_04

Erlingsson, C. L., Saveman, B.-I., & Berg, A. C. (n.d.). Perceptions of Elder Abuse in Sweden: Voices of Older Persons. https://doi.org/10.1093/brief-treatment/mhi017

Ferreira, M. (2005). Elder Abuse in Africa: What Policy and Legal Provisions Are There to Address the Violence? *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *16*(2), 17–32. https://doi.org/10.1300/J084v16n02_02

Hafemeister, T. L. (2003). Financial Abuse of the Elderly in Domestic Setting. Retrieved from https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK98784/

Hamid, T. A., Momtaz, Y. A., Ibrahim, R., Mansor, M., Samah, A. A., Yahaya, N., & Abdullah, S. F. Z. (2013). Development and psychometric properties of the Malaysian elder abuse scale. *Open Journal of Psychiatry*, *3*, 283–289. https://doi.org/10.4236/ojpsych.2013.33027

Hamid, T. A., Momtaz, Y. A., Ibrahim, R., Mansor, M., Samah, A. A., Yahaya, N., … Abdullah, Z. (2013). Development and psychometric properties of the Malaysian elder abuse scale. *Open Journal of Psychiatry*, *3*, 283–289. https://doi.org/10.4236/ojpsych.2013.33027

Jackson, S. L. (2015). The vexing problem of defining financial exploitation. *Journal of Financial Crime*, *22*(1), 63–78. https://doi.org/10.1108/JFC-05-2014-0026

Jackson, S. L., & Hafemeister, T. L. (2011). *Financial Abuse of Elderly People vs. Other Forms of Elder Abuse: Assessing Their Dynamics, Risk Factors, and Society's Response*. Retrieved from https://www.ncjrs.gov/pdffiles1/nij/grants/233613.pdf

Jackson, S. L., & Hafemeister, T. L. (2015). The Impact of Relationship Dynamics on the Detection and Reporting of Elder Abuse Occurring in Domestic Settings. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *27*(2), 121–145. https://doi.org/10.1080/08946566.2015.1008085

Kaspiew, R., Carson, R., & Rhoades, H. (2016). *Elder abuse: Understanding issues, frameworks and responses*. Retrieved from https://aifs.gov.au/sites/default/files/rr35-elder-abuse.pdf

Kemp, B. J., & Mosqueda, L. A. (2005). Elder Financial Abuse: An Evaluation Framework and Supporting Evidence. *Journal of the American Geriatrics Society*, *53*(7), 1123–1127. https://doi.org/10.1111/j.1532-5415.2005.53353.x

Killick, C., Taylor, B. J., Begley, E., Carter Anand, J., & O'Brien, M. (2015). Older People's Conceptualization of Abuse: A Sistematic Review. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *27*(2), 100–120. https://doi.org/10.1080/08946566.2014.997374

Moskowitz, S. (1998). Saving Granny from the Wolf: Elder Abuse and Neglect--The Legal Framework. *Connecticut Law Review*, *31*. Retrieved from http://heinonline.org/HOL/Page?handle=hein.journals/conlr31&id=87&div=9&collection=journals

Naughton, C., Drennan, J., Lyons, I., Lafferty, A., Treacy, M., Phelan, A.,Delaney, L. (2012). Elder abuse and neglect in Ireland: results from a national prevalence survey. *Age and Ageing*, *41*(1), 98–103. https://doi.org/10.1093/ageing/afr107

Nerenberg, L., & Goldman, A. (1999). *Forgotten Victims of Elder Financial Crime and Abuse A Report and Recommendations The National Center on Elder Abuse (NCEA)*. Retrieved from www.elderabusecenter.org.NCEAmayalsobereachedbyphone

ONG, F. S., PHILLIPS, D. R., & HAMID, T. A. (2009). Ageing in Malaysia : progress and prospects. *Ageing in East Asia : Challenges and Policies for the Twenty-First Century*. Payne, B. K., & Strasser, S. M. (2012). Financial Exploitation of Older Persons in Adult Care Settings: Comparisons to Physical Abuse and the Justice Sistem's Response. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *24*(3), 231–250. https://doi.org/10.1080/08946566.2011.653315 Penhale, B. (2006). Elder Abuse in Europe: An Overview of Recent Developments. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *18*(1), 107–116. https://doi.org/10.1300/J084v18n01

Peterson, J. C., Burnes, D. P., Caccamise, P. L., Mason, A., Henderson, C. R., Wells, M. T.,…Lachs, M. S. (2014). Financial Exploitation of Older Adults: A Population-Based Prevalence Study. https://doi.org/10.1007/s11606-014-2946-2

Phelan, A., Fealy, G., & Downes, C. (2017). Piloting the older adult financial exploitation measure in adult safeguarding services. *Archives of Gerontology and Geriatrics*, *70*, 148– 154. https://doi.org/10.1016/j.archger.2017.01.013

Rabiner, D. J., Brown, D., & O'Keeffe, J. (2004). Financial Exploitation of Older Persons: Policy Issues and Recommendations for Addressing Them. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *16*(1), 65–84. https://doi.org/10.1300/J084v16n01_04

Rabiner, D. J., O'Keeffe, J., & Brown, D. (2005). A Conceptual Framework of Financial Exploitation of Older Persons. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *16*(2), 53–73. https://doi.org/10.1300/J084v16n02_05

Rabiner, D. J., O'Keeffe, J., & Brown, D. (2006). Financial Exploitation of Older Persons. *Journal of Aging & Social Policy*, *18*(2), 47–68. https://doi.org/10.1300/J031v18n02_04

Soeda, A., & Araki, C. (1999). Elder Abuse by Daughters-in-Law in Japan. *Journal of Elder Abuse and Neglect*, *11*(1), 47–58. https://doi.org/10.1300/J084v11n01_03

Verbrugge, L. M., & Chan, A. (2008). Giving help in return: Family reciprocity by older Singaporeans. *Ageing and Society*, *28*(1), 5–34. https://doi.org/10.1017/S0144686X07006447

Wilber, K. H., & Reynolds, S. L. (1997). Introducing a Framework for Defining Financial Abuse of the Elderly. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *8*(2), 61–80. https://doi.org/10.1177/1403494813503055

Yunus, R. M., Hairi, N. N., Choo, W. Y., Hairi, F. M., Sooryanarayana, R., Ahmad, S. N., … Bulgiba, A. (2017). Mortality among elder abuse victims in rural Malaysia: A two-year population-based descriptive study. *Journal of Elder Abuse and Neglect*, *29*(1), 59–71. https://doi.org/10.1080/08946566.2016.1260083

CHALLENGES FACED BY OLD FOLKS AT OLD FOLK'S HOME

Sharifah Meriam Syed Akil

Al-Shahab Care Centre, Negeri Sembilan. Email: akilsharifah49@yahoo.com

ABSTRACT

Recent medical advancements, and improvements in hygiene and food supply have led to the people of Malaysia having longer life expectancy. In such a situation, many elderly people in Malaysia, especially, wish to spend their later years healthily, and wish to achieve great accomplishments in their lives. However, dramatic increases in life expectancy over the past years have created a number of challenges for society as it's members age. Generally, people reach retirement in relatively good health, with several years of life still ahead of them. Ageing persons may face a number of losses such as professional, physical, cognitive and emotional. In addition, older adults are often viewed among others, as irritable, boring, grumpy, weak, mournful, and most importantly cognitively impaired. These negative stereotypes may possess an influential power to shape older people's general functioning. This shows that an extended lifespan has not guaranteed an increase in the quality, meaning and purpose of life for older adults. How individual overcomes the challenges in life in the process of ageing depends on how he or she finds meaning in his or her life to attain internal wellness and maturity with age. Generally, it is believed that activity, rehabilitation and socialising are important factors for the well-being of older people. However, to achieve wisdom and maturity, there should be opportunities for reflection and spirituality and to encourage discussions about the past and the future in order to connect with individual's own life story. This study is based on the observations made by the writer in her own old folk's centre with the intention to explore the experiences of old people in pursuing and handling life at old age. In the study, five (5) Muslim old ladies between 65 and 70 years old were interviewed. Using gerotranscendence theory and Islamic perspectives, the discussion was based on three dimensions: the self, cosmic dimension and social and personal relationships. The results were analysed using content analysis. The findings showed all participants described improved knowledge about themselves if they were given sufficient love and care by their children. All of them believed that religion plays an important role in searching for inner peace. It is a platform to redeem their wrong doings and to get blessings from God (Allah). They need proper guidance from people around especially their children. This study provides a better understanding

of how people experience old age and to help old people more effectively and efficiently make adjustment to ageing.

Keywords: *ageing, gerotranscendence, old folk's home, wellness, spirituality, quality life*

INTRODUCTION

Population aging is a global phenomenon which has major consequences and implications for all facets of human life. Aging is more pronounced in the developed countries and less obvious in the developing countries. However, in Asia the population of the elderly was said to be 16.3 percent in 1995, but it will increase to 22.9 percent in 2025 (UN:1994). In the case of Malaysia, the population is approximately 28,964.3 million (Department of Statistic, Malaysia 2012). Out of this total, the citizen aged 60 years and older shows a total of 1,475.3 million and this represents 5.1 percent of the population. By 2020, it is estimated to increase to approximately 9 percent or 3.2 million (Ministry of Welfare, Malaysia, 1999). The United Nation's World Health Organization (WHO) in it's latest statement on 7 November 2014, has warned that the explosion in the world's ageing population presents herculean challenges for health sistems, especially in poorer countries. As people live longer, the need to care for long term, age-related health problems will grow. A large percentage of the global burden of illness is concentrated in people aged over 60. Much of this takes in the form of long-term illness such as cancer, respiratory disease, arthritis and mental and neurological disorders. According to WHO (2014), the number of people with dementia, for instance, is expected to rise from 44 million now to 135 million by 2050. The ageing phenomena will require a deep and fundamental reforms of health and social care sistems. It is generally thought that activity, rehabilitation and socialising are important factors for the wellbeing of the people. However, it is also believed that there should also be opportunities for reflection and spirituality, and to encourage discussions about the past and future so that older people can connect with their own life story to help them effectively and efficiently deal with life challenges such as losses. This is sometimes called Life Review process, which was first described by Butler in 1963, as a progressive revisiting, re-examining and integration of the individual's past. The individual may come to attribute new, different and possibly more benevolent meanings to past events during the course of life review, based on what he/she experiences in the present. Frankl (1963) and Maslow (1968) saw existential meaning, or personal meaning, as a universal human need. This will contribute to life adjustment in ageing.

LITERATURE REVIEW

Over the years, various theories about ageing have been developed. Among others include the Psychodynamic theory, Cognitive theory, Activity theory,

Disengagement theory, Psychososial theory, Existential and Interactionist theory and Gerotranscendence theory. These theories explore different aspects of ageing. In this study focus was made on life–review theory or Gerotranscendence (Tornstam, 1989) which shows that ageing is not necessarily a negative downward spiral as predicted by some theories (Disengagement theory), but can be a positive change. A significant body of research has demonstrated that life-review can help individuals to integrate losses, resolve unfinished business accumulated over the course of a lifetime and contribute to adjustment to ageing. (Butler, 1963, 1971, 1974; Coleman, 1986; Cook, 1991; Hetu, 1989, 2000, 2003; Watt & Cappeliez, 2000; Watt & Wong, 1991). Moody (2003) emphasized on the concept of "conscious ageing" which supports values of autonomy, individuality, expressiveness, and self-transcendence. Conscious ageing is a spiritual process that draws its inspiration from religion, art, life-long learning, reflected in the field of transpersonal psychology and wisdom traditions in the great world religions. This phenomenon has long been discussed in the holy Quran, surah Ghafir: verse 67:

> *"It is He Who has Created you from dust, Then from a sperm-drop, Then from a leech-like clot; then does He get you out (into the light). As a child: then lets you (grow and) reach your age of full strength; then Lets you become old,- Though of you there are Some who die before;-And lets you reach A term appointment; In order that ye may understand."*

It is a transformation from materialistic point of view to a more cosmic understanding of life. From Islamic perspectives, one has to believe that with every difficulty a person faced, there will be a relief from God Almighty, but they have to repent. In surah Al-Inshirah: verse 5-7, it is reminded repeatedly that:

> *"So, verily with every difficulty, there is relief. Verily with every difficulty, there is relief."*

When people feel that God Almighty is so close to them, though burdened with problems, they will immediately get peace by reading the Quran, dhikr, pray and see the natural beauty of God's creation. This will lead to increased progression towards wellness and maturity with age. In surah al-Fathir: verse 37 it is stated:

> *"Therein will they cry Aloud (for assistance) 'Our Lord! Bring us out'.*

Hearts of those who believe it will always be calm and serene because they remember God Almighty. No matter whether they are in trouble, they immediately recognise and look back on mistakes made so that it can be changed. Surah al-Baqarah verse 222 stated:

> *"Surely, God Almight loves those who repent and loves those who purify himself."*

The Prophet SAW:

> *"Every son of Adam has mistakes (sins). And the best of the guilty are those who repent." (Reported by at-Tarmidzi)*

Another concept which is related to the study is the theory of Successful Ageing which involves the ability to maintain a low risk of disease and disease-related disability; high mental and physical functions; and active engagement with life (Rowe & Kahn, 1998). They suggested that individuals are responsible for their own ageing process, and that most physical and mental health problems can be avoided by using preventive measures. Wong (2000) developed the existential-spiritual model of ageing which include religiosity, personal meaning, optimism, commitment and coping and he believed that personal meaning is the best predictor of happiness. Wong (1989) has described four strategies to increase personal meaning: The first strategy is Life Review, second is engagement, which generates a sense of choice and initiative, third, optimism, which requires that the older person nourish their dreams and become active in feasible projects, and fourth, is religious beliefs and practices and spiritual well-being. Thus, this suggests that one way to achieve personal growth, maturity and wisdom in old age is through Life-Review. When a person is able to understand the meaning of life, they may try to live more fully and to choose more consciously how they want to proceed with their lives.

THE PRESENT STUDY

The present study sought to qualitatively explore experiences of ageing in older people living in an old-folk home based on the Life-Review or Gerotranscendence theory. Islamic perspectives will also become the platform for the discussion. The study will examine the strengths the participants developed over the years and the losses they accumulated, help them to adapt to the new way of thinking and a new way of life.

METHOD

Five (5) old aged female Muslims from an old folk's home were identified to participate in this study. They were residents in the old folk's home with a range of age between 65 and 70 years. The respondents were selected on the basis that they have no diagnosis of dementia, or other cognitive problems. They were all singles. A semi-structured interview was used and content analysis was utilized to analyse the data. The study was focussed on three themes, specifically the self, cosmic dimensions and social and personal relationships. Exploration of each of the three dimensions allowed participants to revisit past experiences, explore their impact, and to discover or re-discover the values related to their present experiences. Under the cosmic dimension, factors on time and childhood connectivity, connection with past

generations, life and death acceptance and mystery in life were discussed. Under the dimension of self, focus was made on self-development, self-centredness, self-transcendence and ego integrity. Under social and personal relationships, factors on importance of relationships, roles in life, and everyday wisdom became the main focus of the discussion.

PROCEDURE

Data collection for this research were carried out over the course of five (5) individual meetings with the participants in an old folk's home. The participants were randomly identified. The interviews were conducted for seven (7) days. The meeting started with a brief guided relaxation technique to create a mental space for memory processes by focusing attention and putting aside distracting thoughts and preoccupations. Participants were instructed to close their eyes, creating silence and maintaining slow and regular breathing. Focus was also made on their positive thought and emotions about themselves and the past memories. Semi-structured interviews were then used to gain insight into the meaning that participants attributed to their experience.

RESULTS

During the exploration each participant came to realize that the strengths they identified were actually values which helped them to face many challenges in the past, which could be used during old age or the existing situation.

1) The self

Each participant has different ways in remembering his or her life experiences and confronts his or her behaviour differently and in different situations. Old people involved become more aware of their different sides of their personality, sometimes good and sometimes bad and they are able to analyse past behaviour. Many participants came to realize that the strengths they identified in their past experience were actually values which had helped them to face many challenges in the past, and also during old age. Three participants identified their generosity, compassion, and sense of humour as qualities which helped survived their marriage and managed their feelings of loneliness at present age. One participant shared the following experience:

> *"When I was small, I helped my parents in a farm feeding cows and goats. I enjoyed doing the work and I love animals. When I recall all this today, I feel grateful and I was taught to respect nature. When the animals died, I felt very sad and this taught me that human beings and animals will die at one point. It is important to live happily while one is alive and nobody will live forever. I am happy living in this home."*

This participant could identify her strengths, recall past experience associated with emotions and joy or sadness. She feels at peace with her strengths and values and she is using them to adapt herself during old age.

Three participants became less self-centred as they got older because at this age they were no longer doing any work. Two participants especially, talked about their experiences looking after the wellbeing of their parents, spouses and children in the past. They had less time to think about themselves because priority had been given to others who needed more attention.

2) Body and appearance

From the interview, it shows that old age females are more concern about their body and appearance. To them cleanliness and tidiness are very important. It is very important to wash their body and hair frequently, to take care of their hands, nails and feet and to have new clothes. But, they are not particular what clothes to wear and what make-up to use, what is important to them, there must be people to assist them in the grooming. One participant shared:

> *"Since young I had to do all house chores and my husband was very particular about cleanliness. He wanted me to look pretty all the time. Now he is dead and I feel he is still besides me."*

From the study, it also shows and suggests that the types of assistance and help that old people commonly require are;

i) Independence and freedom

Many old people resist moving into a care or nursing home, as that will mean relinquishing much of their independence and freedom. Support should be given to them rather than providing them with shelter and meals.

ii) Love and Care

One aspect that elderly people often need is support and care for their changing health needs.

They need closer attention and monitoring.

iii) Family Support and Companionship

Many old people have to cope with depression, loneliness and social isolation as their infirmities and limitations begin to manifest. They need their children to care for them, to show love and responsibilities. Widowed elderly persons have an even greater need for companionship once their spouses died.

iv) Healthy and Helpful Environment

Old people need healthy and helpful environment of the residence where they reside. They are in search of peaceful life. They need to fit in with other people (social congruence), being able to move around and work

in a given space (physical congruence), and feelings about a place and own identity in that space (psychological congruence)(Weisman et al., 1997;Rubenstein&Parmelee, 1992). For example, old people feel comfortable in environments that allow them the right level of access to people with whom they can share good interactions. If an environment is not all challenging and helpful, people may easily give up, get bored and become stressed.

v) *Financial Needs*
Old people who live in residential homes also need some money to buy things that they like apart from the food and supports provided by the care homes. They even ask for a mobile phone to communicate with their family members and friends.

3) Cosmic dimension

In this dimension, participants were asked to share their past experiences during childhood or younger days, how they connect themselves with past generations, their feelings of joy and security and perceptions of life and death.

All participants spent a lot of time thinking about their younger lives, recalling happy and bitter moments with their families and loved one. One participant recalled her happy moments together with her family during festive seasons. When her husband passed away, the happy memory helped her to live longer and to accept her fate, although sometimes she felt a bit lonely. This shows that reminiscing also awakened memories of people who had died.

From Islamic perspective, it is already mentioned in surah Ath-Thalaq verse 2-3:

> *"And establish the evidence For the sake of Allah. Such is the admonition given to him who believes in Allah and the Last Day."*

Three participants also talked about positive memories of job assignments when they were younger; remembering how it was when they were able to work, their helpful colleagues and friends, and their contributions. They were very proud of themselves when they achieved something in their lives, such as, winning a singing competition. One participant shared her experience:

> *"I was respected by my colleagues and friends for being able to compete with other good veteran singers at that time. I had made my family, friends and the whole village felt proud of me. I myself could not believe that I could perform well. Until now, I still feel satisfied for what I had done. Having life experience like this, I'm aware of the shifting conditions that life brings."*

All participants discussed about their connections with past generations. Earlier, when they were young, they could not understand why certain things they did,

they could not get approval from their parents. When they reached old age, they developed a new understanding of their parents' thoughts, values and life styles. They could see themselves in their parents' behaviour. They became more matured and able to accept lives at later age.

In terms of feelings of joy and security, all participants felt happy anything that brought joy to their lives. At old age, they showed no interest in earning money, career, doing house work and raising children but their remembrance of early lives just enough to make them happy. All participants felt secured living at old folks' home because they were well taken care of and they were free to do things that will bring joy to their lives.

All participants explained that they were not afraid of dying because to them anything that lives in this world will die. They heard of their friends' deaths and they always pray for longer life. But, as mentioned in surah Al-Ankabut verse 57:

> *"Every soul shall have a taste of death in the end to Us shall ye be brought back."*

One participant mentioned that:

> *"When I heard many of my friends passed away, I began to deepen my relationship with God (Allah). Prayer allowed me to cope and enjoy the present moment without constantly worrying about my death and it gave me hope about other things."*

This shows that reframing and reminiscence allowed for the discovery of new meaning in life and a solution to an existing situation.

4) Social and personal relationships

In the context of social and personal relationships, two participants felt leaving at old folk's home have aroused loneliness and two felt isolated. Only one participant chose to be alone because of personal choice. One participant shared her feelings:

> *"Before, people always came to me and talked to me. But, when I experienced impaired vision and hearing, people shied away. I felt very sad but because my tolerance is high based on my past experience I managed to accept the situation."*

All participants were less eager to express their thoughts during old age even though, before, they had been more open minded and freely expressed their opinions. In most matters, other people would decide for them because they felt less important to care about who make decision. They valued more about others than about themselves. One participant stated that:

> *"Old age is a period which brings me closer to eternity. I have to live in accordance to my values. Living with my values and spirituality daily allows me to give more meaning to my life."*

Another participant shared:

> *"I know that God loves me and I feel very close to Him. Experiencing His presence brings me joy and feel important to love myself."*

This shows that living in congruence with one's values and possessing inner peace and freedom can be described as important sources of meaning in life.

It is also mentioned in surah Al-Ahqaaf, verse 15 in the holy Quran:

> *"We have enjoined on man kindness to his parents: In pain did his mother bear him, and in pain did she give him birth. The carrying of the (child) to his weaning is (a period of) thirty months. At length, when he reaches the age of full strength and attains forty years, he says, "O my Lord! Grant me that I may be grateful for Thy favour which Thou has bestowed upon me, and upon both my parents, and that I may work righteousness such as Thou may approve and be gracious to me in my issue. Truly have I turned to Thee and truly do I bow (to Thee) in Islam."*

DISCUSSION

The findings showed that older people had better knowledge about themselves, less self-centred, less concerned about appearance than they were when they were young. They appreciated life based on their past experiences which gave them meaning and maturity of thoughts and this enabled them to face many challenges in their lives. There was a sense of connection with their past lives and this also made them accepted and appreciated life at old age. The importance of personal meaning in the ageing process is pivotal (Malette & Pencer, 2003). They also suggested that personal meaning and personal growth are strongly linked across the lifespan. The participants involved showed less fear when approaching death and they had to make preparation for that. Almost all participants turned to religiosity as a platform to redeem their wrong doings and to get blessings from God in preparation for their lives hereafter.

Participants enjoyed the little things in life and thought a lot about their childhood, which gave them joy. Reflections about the past have helped them to shape the person's ego and understand between the self and the roles one plays. When they talked about getting older, they reflected on what they had confronted during their lifetime and they became less self-centred. This shows that they are able to accept

the negative and positive aspects of their behaviour and personality. One participant talked about herself being too regimented with her children and that had impaired her relationships with her children. She felt regretted for what she had done and tried to win the heart of the children again.

Issues of death and meaning of life are important to old people. Participants showed less fear in approaching death during the ageing process and they were prepared for death. This could be considered as part of Gerotranscendence. Despite weaknesses and diseases, older people established ways of handling life situations, death and dying. For example, spending time alone may lead to feelings of loneliness, but some participants felt an inner peace when they were alone. Spending time alone was sometimes due to physical condition. This should be understood by the caregiver or professionals. Wadensten (2005) found that old people need to be alone to reflect and rest.

It is also found that people were more tolerant of social relationships with increased age. However, when reflecting on their openness in social relationships, all participants felt connected with past generations. This is an important dimension to life and according to Tornstam (2000), it is a positive sign of being a whole person and not a sign of loneliness or illness. Psychologically, these elderly people want to escape from boredom and frustration which they can share with other people. Thus, they show great interest whenever activity like “gotong royong” or mutual assistance or self-help is planned for them.

At old age people are not interested in material wealth anymore. As long as they find happiness and feel healthy, they do not bother so much on how much they have and some of them gave away their possessions to their families and others. This shows that they have come to a stage where they could reformulate their social needs and no need to follow the social norms expected of them. Ageing may come as a relief for some people in that they are not forced to live up to others’ expectations and thus have more relaxed attitude towards accepting themselves and their mistakes (Tornstam, 1997)

Generally, it is believed that activity, rehabilitation and socialising with others are important factors for older people’s wellbeing. But, it is necessary to include opportunities for reflection and spirituality to help in achieving wisdom and maturity. It is also believed that learning and sharing to live with one another will give a positive impact to own self and others.

CONCLUSION

The results indicated that a process of life review can help older people develop their self-knowledge, find new sources of meaning in life. They may reconcile with certain past event that they have gone through. This however, will help them in their personal growth and can help them in their adjustment to retirement. Cossette & Pepin (2001, p.67) state that …." growth through loss during ageing is centred on an experience of transcendence, such that growth becomes above all a spiritual challenge." All participants came to realize, via reframing, that their identity is not limited to what they currently do or even what they did in their active working life. Many were at peace with this new awareness. Hence, the study found that life review or Gerotranscendence promotes the compassionate re-definition of self. Despite its limitations, the current study does suggest that life review can be used as a means towards a better self-understanding in the later life. Gerotranscendence should be considered as part of the normal ageing process and not of something wrong that must be corrected.

It is hoped that this study will open more doors and improvement in the services and programs provided by the care centres. With trained professionals at the centres, more psychological and emotional supports should be given to the residents, especially in helping them to face challenges in their later lives.

REFERENCES

Al-Quran. Verses Al-Ghafir:67, Al Insyirah:5-7, Al-Fathir:37, Al-Thalaq:2-3, ,AlAnkabuut:57, AlAhqaaf:15.

Atchley, R.C. (2003). Why most people cope well with retirement. In J.L. Ronch & J.A. Goldfield (Eds). *Mental wellness in aging:Strengths based approaches* (pp123-138), Winnip Health Professions Press.

Birren, J. E (1964). *The psychology of aging*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Butler, R.N. (1974) Successful aging and the role of Life Review. *Journal of the American Geractrics society*, 22,529-535.

Butler,R.N. (1963) Life Review: An interpretation of reminiscence in the aged. *Psychiatry*, 4, 1-8.

Coleman, P.G.(1986). *Aging and reminiscing processes: Social and clinical implications.* New York: John Willey.

Cook, E.A. (1991) The effects of reminiscence on psychological measures of ego integrity in elderly nursing home residents. *Archives of psychiatric nursing,* 5, 292-298.

Cumming,E.& Henry, W.E. (1961). *Growing old: the process of disengagement*. New York: Basic Books.

Frankl, V.E. (1963*). Man's search for meaning,* New York: Washington Square Press.

Hsieh H., Shannon S. (2005) Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research*.. 15,9, 1277-1288.

Jabatan Perangkaan Malaysia (2012a). *Buletin Perangkaan Bulanan*. Putrajaya: Jabatan Perangkaan Malaysia.

Tornstam L. (1989) Gero-transcendence: a reformulation of the disengagement theory. *Aging* 1,1,55-63.

Malette, J. & Pencer,I. (2003)Existential Meaning, life review, and project creating in an older cancerous adult. *Science Pastorales,* 22(1),47-64.

Maslow, A.B. (1968) *Toward a Psychology of being.* New York: Van Nostrand Reinhold.

Moody, H.R. (2003)Conscious Aging: A strategy for positive change in later life. In J.L. Ronch & J.A Goldfield (Eds) *Mental Wellness in aging: Strength based approaches* (pp. 139-160) Winnipeg: Health Professions Press.

Rowe, J.W. & Khan, R.L. (1998*) Successful aging.* New York: Pantheon Books.

Sim, Ong Fon (2001) *Ageing in Malaysia:National Policy and Future Direction*. Kuala Lumpur; University of Malaya.

Staudinger, U.M. (2001) Life reflection: a social cognitive analysis of Life Review. *Review of General Psychology*, 5, 148-160.

Tengku Aizan,T.A.H.(2005) "Responsibility of a Society towards the Elderly", *Proceedings of 1995 Celebration of the National Day for the Elderly,* Kuala Lumpur: University of Kuala Lumpur.

United Nations, Department of Economics and Social Affairs, Population Division. *World population Ageing 1950-2050*. New York: United Nations, 2002.

Wadensten B. (2005) Introducing older people to the theory of gerotranscendence. *Journal of Advanced Nursing*. 52,4,381388.

Watt, L. & Cappeliez,P. (2000) Integrative and Instrumental reminiscence therapies for depression in older adults: Intervention strategies and treatment of effectiveness. *Aging and Mental Health*, 4, 166-177.

Watt, L. & Wong, P.T.P. (1991) A taxonomy of reminiscence and therapeutic implications. *Journal of Gerontological Social Work,* 16, 37-57.

Wong, P.T.P. (2000) Meaning in life and meaning in death in successful aging. In A. Tomer(Eds)*Death attitudes and the older adult* (pp.23-35) New York: Brunner/ Mazel Publisher.

INSTITUT SOSIAL MALAYSIA (ISM)
Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga Dan Masyarakat
Lot PT 13856, KM 6 Lebuhraya Kuala Lumpur - Seremban,
Sungai Besi, 57100 Kuala Lumpur, Malaysia.
Tel : 03-7985 3333 | Faks : 03-7985 3300 | Email : info@ism.gov.my

ISBN 978-967-5472-42-8