



JOURNAL OF AWQAF, ZAKAT AND HAJJ (Jawhar)

JUNE 2025

VOL. 3 NO. 1 2025

ISSN: 3036-0382
e-ISSN: 3009-1977

Organisational Influence on Zakat Payment in Indonesia: The Style of Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama
Hudaifah bin Ahmad, Wan Norhaniza binti Wan Hasan

The Role of Mass Media in Highlighting the Ulama Contributions and Influences in Islamic Economic Activities in Aceh
Abdul Haris Lubis, Bustami, Mahardhika Sastera Nasution, Alya Rahmayani Siregar, Azrai Harahap

**Pembangunan Wakaf Kesihatan Kerajaan Uthmaniyah (1299-1922M)
(Healthcare Waqf Development of the Ottoman Empire (1299-1922 AD))**
Farhat Nazirul Mubin bin Bohari, Azreen Hamiza binti Abdul Aziz

**Analisis Hukum dan Fisibiliti Wakaf Muaqqat di Negeri Sembilan
(Legal Analysis and Feasibility of Temporary Waqf in Negeri Sembilan)**
Muhamad Firdaus bin Ab Rahman, Hussein Azeemi bin Abdullah Thaidi, Zameer Najmi bin Azhar

Optimising Zakat Collection: Explorative Benchmarking Among Selected Authorities in Peninsular Malaysia
Ameerul Izudin bin Noor Haslan, Nurhuda binti Othman, Baharom bin Abdul Hamid

**Pengawasan dalam Wakalah Zakat: Kajian di Wilayah Persekutuan
(Supervision in Wakalah Zakat: A Study in the Federal Territory)**
Faizul bin Shaiffe, Shahir Akram bin Hassan

**Transformasi Wakaf Tunai Melalui Pendigitalan di Malaysia: Satu Tinjauan Awal
(The Transformation of Cash Waqf Through Digitalisation in Malaysia: A Preliminary Analysis)**
Mohamad Aniq Aiman bin Alias, Wan Abdul Fattah bin Wan Ismail, Ahmad Syukran bin Baharuddin, Hasnizam bin Hashim, Tuan Muhammad Faris Hamzi bin Tuan Ibrahim

**Modus Jenayah Crowdfunding melalui Wakaf Digital: Isu dan Cabaran melalui Perundangan Syariah
(The Modus Operandi of Crowdfunding Crimes Through Digital Waqf: Issues and Challenges under Shariah Law)**
Tuan Muhammad Faris Hamzi bin Tuan Ibrahim, Ahmad Syukran bin Baharuddin, Mohamad Aniq Aiman bin Alias

Fraud in Hajj and Umrah: An Exploratory Review of Research Trends
Raihan binti Nasir, Noraini binti Saro

**Integriti dan Tadbir Urus Institusi Islam di Malaysia: Analisis Risiko Rasuah dan Perundangan
(Integrity and Governance of Islamic Institutions in Malaysia: Corruption Risk Analysis and legislation)**
Hendun binti Abd Rahman Shah, Mahazan bin Abdul Motalib@Taib, Nathasa Mazna binti Ramli, Hasnah binti Hj Haron, Nisar Mohammad bin Ahmad, Rosli bin Shaari, Syafila binti Kamaruddin

JOURNAL OF AWQAF, ZAKAT AND HAJJ (Jawhar)

Department of Awqaf, Zakat and Hajj (JAWHAR) 2025

All rights reserved.

All rights reserved by Journal of Awqaf, Zakat and Hajj (Jawhar)

Reproduction of any part of the article or content is not permitted in any form or by any means without the written permission of the Chief Editor, Department of Awqaf, Zakat and Hajj (JAWHAR).

Scope

Journal of Awqaf, Zakat and Hajj (Jawhar) publication is in June and December yearly. The journal aims to publish academic articles on the administration of awqaf, zakat, hajj and umrah as well as the Malaysia Public Administration which covers but is not limited to the following topics such as policy development, strategic policy, human resource management, policy implementation, monitoring and evaluation. The Journal of Awqaf, Zakat and Hajj (Jawhar) will provide fast access to high-quality papers and platform for academicians, researchers, practitioners, government agencies, organisations and the public. All articles will go through a peer-review process to ensure the quality of the articles.

The responsibility for facts and opinions in the articles rests exclusively with the writers and it does not represent the stand or opinion of the Department or the Malaysian government.

ISSN: 3036-0382

e-ISSN: 3009-1977

Published by:

Department of Awqaf, Zakat and Hajj (JAWHAR)

Prime Minister Department

Level 8-9, Block D

Kompleks Islam Putrajaya (KIP)

62100 PUTRAJAYA

Tel: 03-88837400 Fax: 03-88837416

CONTENTS

iv. **Editorial Board**

- 1-16 **Organisational Influence on Zakat Payment in Indonesia: The Style of Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama**
Hudaifah bin Ahmad, Wan Norhaniza binti Wan Hasan
- 17-35 **The Role of Mass Media in Highlighting the Ulama Contributions and Influences in Islamic Economic Activities in Aceh**
Abdul Haris Lubis, Bustami, Mahardhika Sastera Nasution, Alya Rahmayani Siregar, Azrai Harahap
- 36-57 **Pembangunan Wakaf Kesihatan Kerajaan Uthmaniyah (1299-1922M)**
(Healthcare Waqf Development of the Ottoman Empire (1299-1922 AD))
Farhat Nazirul Mubin bin Bohari, Azreen Hamiza binti Abdul Aziz
- 58-85 **Analisis Hukum dan Fisibiliti Wakaf Muaqqat di Negeri Sembilan (Legal Analysis and Feasibility of Temporary Waqf in Negeri Sembilan)**
Muhamad Firdaus bin Ab Rahman, Hussein Azeemi bin Abdullah Thaidi, Zameer Najmi bin Azhar
- 86-107 **Optimising Zakat Collection: Explorative Benchmarking Among Selected Authorities in Peninsular Malaysia**
Ameerul Izudin bin Noor Haslan, Nurhuda binti Othman, Baharom bin Abdul Hamid
- 108-124 **Pengawasan dalam Wakalah Zakat: Kajian di Wilayah Persekutuan (Supervision in Wakalah Zakat: A Study in the Federal Territory)**
Faizul bin Shaiffe, Shahir Akram bin Hassan

- 125-141 **Transformasi Wakaf Tunai Melalui Pendigitalan di Malaysia: Satu Tinjauan Awal**
(The Transformation of Cash Waqf Through Digitalisation in Malaysia: A Preliminary Analysis)
Mohamad Aniq Aiman bin Alias, Wan Abdul Fattah bin Wan Ismail, Ahmad Syukran bin Baharuddin, Hasnizam bin Hashim, Tuan Muhammad Faris Hamzi bin Tuan Ibrahim
- 142-166 **Modus Jenayah Crowdfunding melalui Wakaf Digital: Isu dan Cabaran melalui Perundangan Syariah**
(The Modus Operandi of Crowdfunding Crimes Through Digital Waqf: Issues and Challenges under Shariah Law)
Tuan Muhammad Faris Hamzi bin Tuan Ibrahim, Ahmad Syukran bin Baharuddin, Mohamad Aniq Aiman bin Alias
- 167-186 **Fraud in Hajj and Umrah: An Exploratory Review of Research Trends**
Raihan binti Nasir, Noraini binti Saro
- 187-208 **Integriti dan Tadbir Urus Institusi Islam di Malaysia: Analisis Risiko Rasuah dan Perundangan**
(Integrity and Governance of Islamic Institutions in Malaysia: Corruption Risk Analysis and legislation)
Hendun binti Abd Rahman Shah, Mahazan bin Abdul Mutalib@Taib, Nathasa Mazna binti Ramli, Hasnah binti Hj Haron, Nisar Mohammad bin Ahmad, Rosli bin Shaari, Syafila binti Kamaruddin

EDITORIAL BOARD

Advisor

Dato' Selamat bin Paigo
Director General
Department of Awqaf, Zakat and Hajj (JAWHAR)

Chief Editor

Md Ramzi bin Ishak

Editorial Advisory Board

Prof. Dr. Engku Ahmad Zaki bin Engku Alwi

(Universiti Sultan Zainal Abidin, Malaysia)

Prof. Dr. Mohd Fairuz bin Md Salleh

(Waqf Committee Member for
Federal Territories Islamic Religious Council (MAIWP), Malaysia)

Associate Prof. Dr. Hydzulkifli bin Haji Hashim

(Universiti Utara Malaysia)

Associate Prof. Dr. Shahir Akram bin Hassan

(Universiti Sains Malaysia)

Dr. Shamsiah binti Mohamad

(Tabung Haji-JAKIM)

Internal Editors

Wakaf Division (Director/Principal Assistant Director)
BaitulMal Division (Director/Principal Assistant Director)
Research and International Cooperation Division
(Director/Principal Assistant Director)
Management Division (Director/Principal Assistant Director)

Editorial Staff

Research Unit
Research and International Cooperation Division

ORGANISATIONAL INFLUENCE ON ZAKAT PAYMENT IN INDONESIA: THE STYLE OF *MUHAMMADIYAH* AND *NAHDLATUL ULAMA*

HUDAIFAH AHMAD¹

Department of Islamic Economics

Universitas Internasional Semen Indonesia (UISI)

Komplek PT. Semen Indonesia, Jalan Veteran, Gresik, Jawa Timur, Indonesia

ahmad.hudaifah@uisi.ac.id

WAN NORHANIZA WAN HASAN*²

Centre for Islamic Development Management Studies,

Universiti Sains Malaysia

Persiaran Sungai Dua, 11700 George Town, Pulau Pinang, Malaysia

wanhaniza@usm.my

*Corresponding author: wanhaniza@usm.my

A PEER-REVIEWED ARTICLE

(RECEIVED – 29/10/2025; REVISED – 9/5/2025; ACCEPTED – 12/5/2025)

ABSTRACT

Zakat payment behaviour aspects on the living contextual elements like cultural aspiration are rarely examined into the academic landscape. As Muslim populated country with various organizations, Indonesia has offered the fascinated social cohesion to be studied. Particularly, the two-contrasting style of biggest Islamic organisations consist of *Muhammadiyah* and *Nahdlatul Ulama*. However, the study to discover about inductive reality is still rare and very limited in its availability. Furthermore, the study aims to understand the zakat payment style within such two socially grounded entities. The study employs the ethnographic case study in East Java Indonesia. The regional locus of study is selected due to the centre of both organisational movements and

1 **Ph.D. Student** and Islamic social finance activist based in Surabaya East Java Indonesia

2 **Senior Lecturer** and **corresponding author**

contributes to the largest membership in the institution. The study has found that the cultural aspirations like characteristics of *gotong royong* (mutual assistance) and *sungkan* culture. Both factors mark the similarity between two organisations. In detail organizational terminology, the typical *muzakki* from *Muhammadiyah* are more persuaded to pay zakat via hierarchical command from top management of organization, meanwhile *muzakki* of *Nahdlatul Ulama* depends on the personal approaches from influential figures like respected Islamic scholars, public officials, and businessman.

Keywords: cultural aspiration, ethnographic case study, hierarchical command, and influential figure

1. INTRODUCTION

Zakat payment and its behaviour aspects are studied under western theoretical paradigm and quantifiable approaches. The relation between zakat payers (*muzakki*) and zakat managements are examined by a mechanistic business treatments focusing on the governance aspects and literacy awareness. Thus, the emergence of western theory like theory of planned behaviour and technological adoption dominated the landscape of study like article by Muhammad Akbar Fadzkurrahman Annahl et al. (2021) muzaki can support zakat institutions in eradicating poverty through a broader and deeper distribution of zakat funds. However, the realisation of zakat collection remains low compared to its potential, which means that the number of muzaki who pay zakat through institutions also remains limited. The research applied the extended theory of planned behavior (TPB and Saeed Awadh Bin-Nashwan et al. (2023) empirical-based research addressing the adoption of digital Islamic services is still scarce. Particularly, as a new term in the Islamic finance industry, ZakaTech has recently emerged as a modern term describing novel technologies adopted by zakat (compulsory levy on all believing and practicing high-net-worth Muslims. In addition, the literacy index on *muzakki* understanding is measured using the degree of measurable scores. In fact, zakat payment as obligatory deeds relies upon individual awareness and voluntary contribution toward official zakat management according to law No 23/ 2011 (Government of Republic of Indonesia, 2011). Zakat literacy index being proposed by regulatory body BAZNAS to gauge

the awareness and perception from *muzakki* into zakat subject matters has discovered the unsatisfactory result in several regions of potential expected economy and Islamic social hubs (Abdul Aziz Yahya Saoqi et al., 2023). The primary focus and strategy from such authoritative agency raise awareness and initiative through top-down hierarchical policy inculcating the literacy. Those phenomena occurred in the populated region with intense Islamic aspiration like East Java Indonesia.

The living contextual elements like cultural aspiration are rarely examined into the academic landscape. *Muzakki* paying obligatory zakat is associated with the community and place they belonged and resided like place of worship (mosque) and community attachment such as family, neighbourhood, and ideological mass organization (Abdul Aziz Yahya Saoqi et al., 2022; Rahmatina Awaliah Kasri & Untung Handayani Ramli, 2019) the world's largest Muslim country and recently acknowledged as the world's most generous country (CAF, 2017). Thus, studying more micro lens of *muzakki* perception into the individual relation with community is to be worth-interesting endeavour in reconciling the numerous existing collections of research in place. The experimentation should engage the very specific and concrete organizational atmosphere which qualify two biggest organisations with fascinating historical tradition namely *Nahdlatul Ulama* and *Muhammadiyah*.

Both *Nahdlatul Ulama* and *Muhammadiyah* played a pivotal role in sustaining the Islamic living in society, whereby their stronghold basis locations are rooted in East Java, in terms of numbers of followers and intellectual quality. Such modernity and traditionality complement each other coexisting in harmonious living. These two reputable Islamic organizations manage and found uncountable networks of Islamic centres comprising of hospital, universities, *pesantren*, orphanage shelters, offices, including its official zakat managements. Therefore, this study aims to examine the closed vivid observation on both institution with focal point of member's zakat payment behaviour. Exploring and unearthing the critical notion about the bottom-up and grassroot way of Islamic development by Muhammad Syukri Salleh (1997a, 1997b, 2004), the study uphold research question why and how members of *Muhammadiyah* and *Nahdlatul Ulama* pay and distribute zakat. Furthermore, the geographical region of social anthropological setting in East Java is to create the real and imaginable context of study being investigated.

2. CONCEPTUAL FRAMEWORK

The altruistic behaviour in the real spoken context being translated as *ta'awun* or *gotong royong* has been the guiding and enlightening principles of Islamic civil society mass organization in Indonesia. The governances and bylaws of two biggest organization namely *Nahdlatul Ulama* and *Muhammadiyah* have been imbued and strengthened by the *ta'awun* values which consolidate the people bounded with communal living. *Muhammadiyah* stated the *ta'awun* for the nation as irreplaceable stronghold of Islamic community being presentable across Indonesian archipelago (Mu'ti, 2019). Furthermore, unlike other Islamic countries within unique context of Indonesia internal situation, the Islamic development in Indonesia ought to adopt and refer to bottom-up and grassroot approaches which was formerly envisaged by Muhammad Syukri Salleh (1994, 1997a, 1997b, 2004).

2.1 The Contribution of Islamic Civil Society Movement and Philanthropy

The historical lessons from *Nahdlatul Ulama* and *Muhammadiyah* have witnessed the establishment of modern Indonesia nation since its beginning and freedom struggling notion. Both organisational platforms under Islamic national banner has shaped and contributed in many aspects of social-political-economical journey within the archipelagic country (Njoto-Feillard, 2014). In fact, the religious affiliation also statistically and significantly affected the generosity action which helped to flourish organisational continuity as social catalysator for the nation (Mondesir, 2023). In reality, *Muhammadiyah* pioneered in modern management (Baidhaw, 2015a), while *Nahdlatul Ulama* focuses on traditional intellectuality and cultural approaches (Yanwar Pribadi, 2014). Thus, both organisational holistic existence shall not be separated each other and disassociated with Indonesia contextual case in understanding the Islamic related behaviour (Brown, 2019). In addition, two complementary organisation along with government frequently resolve the mounting problems of the nation through constructive recommendation like issuing advice for the Covid19-specific programs (Mashuri et al., 2021).

2.2 Zakat Payment Behaviour

The immanent presence of western ethnocentric has dominated the landscape of zakat giving behaviour theory and continued to be unchallenged inclination on the research interest. The development has tremendously triggered the aspiration from social science community to utilize and exploit such theoretical basis, for instances see Shadiya Mohamed S Baqutayan et al., (2018) and Safwan Kamal et al. (2024). These studies have researched the aspects of attitude, perceived behaviour, and religiosity level, which are not applicable and sensible in the social cultural cantered countries like Indonesia. In reality, numerous studies, however, has examined the Indonesian context on zakat paying behaviours which tend to be localized. The *muzakki* was motivated to pay zakat via mosque organization (Kasri & Ramli, 2019). Not limited with location, factors of understandable knowledge also affected the decision to pay zakat (Kasri, 2013). Another interesting finding also revealed that influential figure and community bounding induced the *muzakki* conclusion to pay zakat (Marlina Ekawaty, 2017; Widiyanto bin Mislan Cokrohadisumarto et al., 2020).

3. RESEARCH METHODOLOGY

The study employs the methods of ethnographic case study with Islamic worldview and inductive research strategy. According to Muhammad Syukri Salleh (2021), worldview overarched the development principles, including zakat commitment and its charitable behaviour. Thus, the study discloses the Islamic research agenda from underpinning worldview to uncover the reality of zakat giving behaviour within the context of Islamic embedded practices. Such methodological innovation has been developed from the tradition of ethnography and case study with holistic and systematic bounded approaches resulted from philosophical and methodological perspective (Harwati, 2019). Ethnography was a typical creative research discovering the relation between human society and culture with considerable sufficient time allocation (Campbell & Lassiter Pillars, 2015; Merriam & Tisdell, 2016). Meanwhile, case study was characteristically the integrative bounded system of study relies multiple sources of information enabled the triangulation within the data (Yin, 2014, 2018). Moreover, the worldview

as the most essential researcher's standpoint and core value is to immerse the truthful standard and rightness according to Islamic belief system (Muhammad Syukri Salleh, 2021). Furthermore, the inductive research strategy is to describe richly and critically the meaning and understanding on social phenomena being investigated (Merriam, 2009).

The technical consecutive procedures of such afore-mentioned research properties consisted of data collection, data analysis, and research validation (Merriam & Tisdell, 2016). Data collection methods harness nonprobability technique through snowball sampling in East Java Province within *Muhammadiyah* and *Nahdlatul Ulama* membership. This selection is due to a hard-to-reach informants, self-declaring and qualified database as a zakat payer (*muzakki*). Subsequently, the informants are intensively interviewed and accurately observed to create verbatim transcription adhering the research questions. In addition, the process includes in-depth interview and mini focus group discussion as in separable-integral elements of case study. The fieldwork comprising both interview and observation was primary corpus of the social science (Foster, 2006). Eventually, the study has completed 15 data generation of informant being affiliated as *Nahdlatul Ulama* and *Muhammadiyah*, 8 informants for series of in-depth interview and mini focus group discussion for the duration of 7 months of fieldwork. The informant names are coded accordingly to protect their privacy with credibility and trustworthy principles.

Subsequently, to create scientific standard, the data analysis involves *thematic content analysis* with the assistance of NVivo software working based on transcription of interview, observation note and journal. The technique being employed has been in the framework of qualitative content analysis which sorts, classifies, and categorizes written informative data toward research question and keywords (Kuckart & Radiker, 2023) numbers. Such effort was to align with qualitative coding analysis (Auerbach & Silverstein, 2003). Eventually, the most critical part was to uphold the credibility and trustworthiness of data via validation (Merriam & Tisdell, 2016). In this study, the validation or reliability is enhanced via multiple site triangulation (location of study) and cross informant sources (numerous similar interviewees), which is supported by additional groups of informants. Data presentation and its visualization utilize the intuitive organized stages like the approaches being illustrated by

Tracy (2013); Merriam & Tisdell (2016); Kuckart & Radiker (2023) numbers. The report is written in thematic chronology by using the analytical wording technique being supported by quotation and observational facts and stories.

4. FINDING AND DISCUSSION

4.1 Summary of Fieldworks

The study has intensively conducted a considerable time of fieldwork with the primary focus of *muzakki* informants and related supplementary informants comprising of zakat officials, intellectuals, and practitioners. The summary of finding is delineated in the following table and graphs. Based on the data form transcription classification, both *muzakki* from *Muhammadiyah* and *Nahdlatul Ulama* intend to pay zakat via an official *amil* and direct recipients. The finding also concludes that there have been the loyal *muzakki* who pay zakat toward official *amil* only. However, the majority of *muzakki* within both organisations pay zakat to both official *amil* and direct recipients. The argumentations for such phenomenon are summarized by the NVivo thematic coding that classifies the information from interview transcription and note into clustered verified reasons. The output shows the similarities and differences between two organisations.

4.2 The Similar Characteristic of Zakat Payment Style

The zakat payment is strictly and scholarly guided in the Islamic jurisprudence which explains the *muzakki* obligation criteria and its qualified recipients but enhancing a potential local cultural sphere for discussion. The guideline of zakat contribution has been clearly instructed in the Islamic jurisprudence whereby regulatory agency of BAZNAS promoting the centralistic governance and organisational execution (BAZNAS Center of Strategic Studies / Pusat Kajian Strategis, 2020). However, the implementable cultural giving varies according to social situation and textual references due to numerous social transmissions (Muhammad Syukri Salleh, 2006; 1997b; Syaikh Izzudin bin Abdussalam, 2021). Indeed, for the Islamic scholarship tradition by Syaikh Izzudin bin Abdussalam (2021), charitable giving like zakat can be addressed to the qualified families and relatives fulfilling the zakat recipients criteria.

Thus, zakat payment style within Islamic mass organization might not surprisingly experience diversity of aspirations either giving to official *amil* or direct recipients.

Gotong royong as social values has been the significant motive and reason for giving zakat in *Muhammadiyah* dan *Nahdlatul Ulama*. The value of *gotong royong* was derived from the concept of *ta'awun* and instituted to be foundational pillar of organisation (Rumadi Ahmad, 2016; Abdul Mu'ti, 2019). The *gotong royong* for zakat paying behaviour has prevailed over the generations that buttressed the continuity and operationality of both organizations (Zakiyuddin Baidhawiy, 2015b, 2015a) Muhammadiyah perceives disaster in a positive way. As a consequence, it promotes awareness and on the importance of environment protection and management of risk and vulnerability. Second, Muhammadiyah establishes Muhammadiyah Disaster Management Center (MDMC). Indeed, the values triggered the unwavering generosity during critical periods of Covid 19 (Mursal et al., 2021). The informants strongly admit the recognition of *gotong royong* with distinct degree of practices consisting of organized aspiration and flexible mode. The organized *gotong royong* is typically defined as the action being led by official *amil* institution whereby the *muzakki* completely trust the official *amil* institution. For this description, *muzakki* does not disburse zakat to direct recipients. Such groups can be understood by zakat literacy index measurement. On the other hand, the flexible mode happens when *muzakki* entrusts official *amil* and improvises with social personal initiatives to give zakat on direct recipients. The phases create cultural cohesiveness within zakat payment action in East Java Indonesia.

Fascinating story from the fieldwork has mentioned about “*sungkan*” culture which is never regarded as important variable among zakat paying behaviours and its knowledge literacy. The factors are driven by individual traits to respect and dignify other qualified zakat recipients. Both *Muhammadiyah* and *Nahdlatul Ulama* followers having an intense trust on official *amil* institution and aspiring a personal social touch with zakat recipients demonstrate the “*sungkan*” culture. Such social facts are clearly stated by the informants who are closely associated with rural community and relatives and inclined with flexible mode of *gotong royong*. “*During the hard time, the neighbouring community is*

the most caring group who look after our family including invocation congregation (yasinan and tahlilan), thus I give zakat to qualified group is part to maintain personal feeling and respect” (Muzakki 13). The similar expression is testified via a sentence: “zakat commitment is also related to the individual respect to neighbours, relatives, friends, and community as a representation of social piety” (Expert 7).

4.3 The Cultural Nahdlatul Ulama Way

Zakat payment being committed by Nahdlatul Ulama community has distinctively shown unique characteristics such as cultural informality approaches, influential figure centres, and textual orientation. These three represent the reality in which only influential figures are discovered in previous studies like Widiyanto bin Mislan Cokrohadisumarto et al. (2020). For the textual orientation referring to classical *turath* scholarship based, the tradition has grown and thrived the organizational characters as producers of influential “*kia*” with skilful intellectual tradition (Yanwar Pribadi, 2014). As a result, the dialectical zakat payment in Nahdlatul Ulama is usually monitored by a crowd of shariah intellectuals, as statement released “*each zakat fundraising campaign is subject to constructive comment from Nahdlatul Ulama kia (scholars)*” (Expert 2). Besides, the Nahdlatul Ulama culture on zakat payment model preserve the practice of informality which communicate in non-writing instruction and local language (Javanese) spoken lingua franca. The focus of Nahdlatul Ulama zakat payment in to create cultural awareness from within community through informal forum like weekly tradition of “*sholawatan*” and “*kenduren*”. The cultural fact emanates from the informant statement telling “*with limitation of human resource and administrative system, we Nahdlatul Ulama community attempt to collect zakat in rural community by using common language to disseminate the awareness about such obligation*” (Muzakki 9).

4.4 The Innovative Muhammadiyah Management

As the prominent Islamic organization, the payment behaviours of Muhammadiyah member are induced by the focal criteria of egalitarian culture, formal organizational approaches, innovation, and breakthrough. The Muhammadiyah is more popular with the slogan

of “*berkemajuan*” (progressive), that resembles the practices of zakat payment behaviour inside organization. These three characters being discovered has paved the milestone of relation between muzakki and its Muhammadiyah organisation. This finding supports the successful story of Muhammadiyah in disseminating Islamic teaching in East Java and Indonesia with the principles of good organisational governance (Zuly Qodir et al., 2023). In *Muhammadiyah* culture, the interested *muzakki* can initiate and participate into introduction of zakat fundraising programs as stated by influential informants herein “*despite my limitation and inability, I may contribute to the good Muhammadiyah fundraising program for zakat and invite, talk and convince influential figures (businessman and public official) being affiliated with Muhammadiyah*” (Muzakki 14). The *Muhammadiyah* is also renown with good administrative management and innovative action in handling the circumnavigation of Islamic da’wah, including zakat payment relation with its members. The testimony is said like “*I trust Muhammadiyah official amil because its administrative professionalism and innovative action on its zakat programs being impactful to community*” (Muzakki 5).

5. CONCLUSION AND POLICY RECOMMENDATION

The study resumes that *muzakki* being associated to *Muhammadiyah* and *Nahdlatul Ulama* are classified into the group with a sole loyalty and irreplaceable trust on official *amil* institution and the other group with such devotion with social initiative improvement. Both paying behaviours are affected by circumstances of social cultural reasons which are never and rarely discussed by researchers, namely *gotong royong* social culture and *sungkan* individual culture. Such motives inspire the *muzakki* to be engaged in the direct recipient life and human relation. Thus, based on the finding and discussion, zakat literacy index enhancement policy is not accurate and corrective to determine and persuade *muzakki* in both organizations to entrust zakat payment toward official *amil* institution. Consequently, such endeavour should be adjusted and developed with local contextual reality.

3 Please refer to <https://muhammadiyah.or.id/2023/04/download-buku-a-treatise-on-progressive-islam-risalah-islam-berkemajuan-dalam-bahasa-inggris/>

The *muzakki* from *Muhammadiyah* and *Nahdlatul Ulama* behaves according to cultural communal tradition prevailing and living in the perception of members. *Muhammadiyah* community is more interested in paying zakat via official *amil* and its respected members and relative which operates on the egalitarian culture, formal organisational approaches, and innovative programs. The *Muhammadiyah* community is well known to such characters and traditions. By contract, the *Nahdlatul Ulama* people is convinced to distribute zakat via its official *amil* subsidiary and related entities due to cultural informality and influential figures. Moreover, the *Nahdlatul Ulama* strength and exposure on well-established Islamic scholarship has invigorated the zakat payment assurance in accordance with shariah principles. As the influential Islamic organization, the cultural practices and modernity of zakat payment style between *Muhammadiyah* and *Nahdlatul Ulama* can be accommodated and implemented for creating proper and effective strategy on fundraising optimization. Thus, by improving cultural relation and human interaction, the function and zakat collection can be increased for generating broader impactful program in the Muslim community. The further studies need to reconsider and examine the wider context of cross Islamic mass organisation with the angle quantifiable approaches to gauge the acceptance and willingness to shift the cultural zakat payment styles.

6. ACKNOWLEDGEMENT

Authors would like to thank ISDEV UKM for facilitating the local tradition research on zakat payment behaviour. The written article being published does not represent the institutional standpoint on the theoretical and strategical position of the official statement. The privacy of informants being involved is protected by coding the names and their confidentiality. Besides, the authors, declare no potential conflict of interest for composing the article.

7. REFERENCES

- Abdul Aziz Yahya Saoqi, Herlin Harmaini, Siti Maulida Adhiningsih, Mutiara Sakinah, Yuke Fatihaturrahmah, & Meis Winih Sosianti. (2023). *Hasil Pengukuran Indeks Keyakinan Muzaki [Report of Index Measurement on Muzaki Confidence]*. <https://puskasbaznas.com/publications/books/1789-hasil-pengukuran-indeks-keyakinan-muzaki>
- Auerbach, C. F., & Silverstein, L. B. (2003). *Qualitative Data: An Introduction to Coding and Analysis*. New York University Press. <https://www.amazon.com/Qualitative-Data-Introduction-Analysis-Psychology/dp/0814706959>
- Baidhaw, Z. (2015a). Lazismu and remaking the Muhammadiyah's new way of philanthropy. *Al-Jami'ah*, 53(2), 387–412. <https://doi.org/10.14421/ajis.2015.532.387-412>
- Baidhaw, Z. (2015b). The role of faith-based organization in coping with disaster management and mitigation Muhammadiyah's experience. *Journal of Indonesian Islam*, 9(2), 167–194. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2015.9.2.167-194>
- BAZNAS Center of Strategic Studies / Pusat Kajian Strategis. (2020). *A Survey Report on Zakat Literacy Index 2020 (Laporan Hasil Survey Indeks Literasi Zakat 2020)*.
- Brown, G. (2019). Civic Islam: Muhammadiyah, NU and the Organisational Logic of Consensus-Making in Indonesia. *Asian Studies Review*, 43(3), 397–414. <https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1626802>
- Campbell, E., & Lassiter Pillars, L. E. (2015). *Doing Ethnography Today Theories, Methods, Exercises*. Wiley Blackwell.
- Faisal Ismail. (2011). The Nahdlatul Ulama: Its early history and contribution to the establishment of Indonesian state. *Journal of Indonesian Islam*, 5(2), 247–282. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2011.5.2.247-282>
- Foster, P. (2006). Observational Research. In R. Sapsford & V. Jupp (Eds.), *Data Collection Analysis* (2nd ed.). SAGE Publication Ltd. <https://uk.sagepub.com/en-gb/eur/data-collection-and-analysis/book226213>
- Harwati, L. N. (2019). Ethnographic and Case Study Approaches: Philosophical and Methodological Analysis. *International Journal of Education and Literacy Studies*, 7(2), 150. <https://doi.org/10.7575/aiac.ijels.v.7n.2p.150>

- Herzog, P. S. (2020). *The Science of Generosity: Causes, Manifestations, and Consequences* (First). Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-26500-7>
- Kasri, R. A. (2013). Giving Behaviors in Indonesia: Motives and Marketing Implications for Islamic Charities. *Journal of Islamic Marketing*, 4(3), 306–324. <https://doi.org/10.1108/JIMA-05-2011-0044>
- Kasri, R. A., & Ramli, U. H. (2019). Why do Indonesian Muslims donate through mosques?: A Theory of planned behaviour approach. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 12(5), 663–679. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-11-2018-0399>
- Kuckart, U., & Radiker, S. (2023). *Qualitative Content Analysis: Methods, Practice and Software* (2nd ed.). SAGE Publication Ltd. <https://us.sagepub.com/en-us/nam/qualitative-content-analysis/book282907>
- Marlina Ekawaty. (2017). Understanding behavior in the selection of zakat methods: An analysis of muzakki in Malang city, Indonesia. *Journal of Indonesia Applied Economics*, 7(2), 113–130. <https://doi.org/10.21776/ub.jiae.2017.007.02.1>
- Mashuri, Iffatin Nur, & Muhammad Ngizzul Muttaqin. (2021). Maqāṣid Sharī'ah Flexibility to Overcome COVID-19 in Indonesia: From Government Policies to Fatwā of Council of Indonesian Ulema (MUI), Nahdlatul Ulama (NU), and Muhammadiyah. In *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah* (Vol. 13, Issue 2, pp. 240–263). <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v13i2.13280>
- Merriam, S. B. (2009). *Qualitative Research A Guide to Design and Implementation* (Second). Jossey-Bass A Wiley Imprint. https://books.google.co.id/books/about/Qualitative_Research.html?id=tvFICrgcuSIC&redir_esc=y
- Merriam, S. B., & Tisdell, E. J. (2016). *Qualitative Reserach: A Guide to Design and Implementation* (Fourth). John Wiley & Sons, Inc. <https://www.wiley.com/en-sg/Qualitative+Research:+A+Guide+to+Design+and+Implementation,+4th+Edition-p-9781119003618>
- Mondesir, R. (2023). A Civic Bridge or a Silo? Islam, Religious Affiliation, and Civic Engagement in Rural Indonesia. *Social Science Research*, 112(March), 102876. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2023.102876>
- Mu'ti, A. (2019). Ta'awun untuk Negeri: Konteks Keindonesiaan [Ta'awun for the Nation: Indonesian Context]. In A. Mu'ti (Ed.), *Ta'awun untuk Negeri [Ta'awun for the Nation]* (pp. 9-). Pengurus Pusat Muhammadiyah. <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/48030>

- Muhammad Akbar Fadzkurrahman Annahl, Ali Chamani Al Anshory, & Mahdiah Aulia. (2021). Why do muzaki pay zakat through institutions? the theory of planned behaviour application. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 7(1), 203–226. <https://doi.org/10.21098/jimf.v7i0.1313>
- Muhammad Syukri Salleh. (1994). Islamisation of State and Society. In N. Othman (Ed.), *Shari'a Law and the Modern Nation-State: A Malaysian Symposium*. SIS Forum (Malaysia) Berhad. https://books.google.com.my/books/about/Shari_a_Law_and_the_Modern_Nation_state.html?id=YCvYAAAAMAAJ&redir_esc=y
- Muhammad Syukri Salleh. (1997a). Realisation of Islamic Development: Between Top-Down and Bottom-Up Approaches. *Jurnal IKIM*, 7(1), 17–29. https://www.academia.edu/20047891/MUHAMMAD_SYUKRI_SALLEH_1999_REALISATION_OF_ISLAMIC_DEVELOPMENT_BETWEEN_TOP_DOWN_AND_BOTTOM_UP_APPROACHES_JURNAL_IKIM_VOL_7_1_page_17_29
- Muhammad Syukri Salleh. (2004). Menangani Kemiskinan Secara Islam (Managing Poverty under Islamic Tradition). In M. K. M. and A. S. Sarani (Eds.), *Pembasmian Kemiskinan Bandar dan Luar Bandar* (pp. 5–24). Institut Perkembangan Minda (INMIND). <http://www.inmind.com.my/>
- Muhammad Syukri Salleh. (2006). Lokalisasi Zakat: Suatu Cadangan Teoritis [Localization of Zakat: A Theoretical Proposal]. In A. G. Ismail & H. M. Tahir (Eds.), *Zakat Persyarikatan Perekonomian dan Perundangan [Zakat: Association, Economy and Regulation]* (pp. 2013–2227). Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Muhammad Syukri Salleh. (2021). *Tujuh Prinsip Pembangunan Bertaraskan Islam [7 Principles of Islamic Based-Development]*. Penerbit Universiti Sains Malaysia. https://indiework.usm.my/index.php?_route_=TujuhPrinsipPembangunanBerteraskanIslam
- Muhammad Syukri Salleh. (1997b). Grassroots Approaches to Islamic Development. In A. H. Pramanil, S. A. H. Al Junid, M. A. M. Haneef, & R. M. Amin (Eds.), *Development in The Islamic Way: Role of Resource Mobilizations, Institutions and Approaches* (pp. 141–152). Kulliyah of Economics and Management Sciences IIUM.
- Mursal, M., Ritonga, M., Fitria Sartika, Ahmad Lahmi, Taqlis Nurdianto, & Lukis Alam. (2021). The contribution of amil zakat, infaq and shadaqah Muhammadiyah (LAZISMU) institutions in handling the impact of

- covid-19. *Journal of Sustainable Finance and Investment*, 0(0), 1–7. <https://doi.org/10.1080/20430795.2021.1886550>
- Njoto-Feillard, G. (2014). Financing Muhammadiyah: The early economic endeavours of a Muslim modernist mass organization in Indonesia (1920s-1960s). *Studi Islamika*, 21(1), 9. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15408/sdi.v21i1.877>
- Pemerintah Republik Indonesia [Government of Republic of Indonesia]. (2011). *Undang Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat*. Government of Republic of Indonesia. <https://jatim.kemenag.go.id/file/file/Undangundang/bosd1397464066.pdf>
- Rumadi Ahmad. (2016). Mabadi Khaira Ummah untuk Mewujudkan Pribadi yang Bersih [Mabadi Khaira Ummah for Realizing Pious Individuals]. In I. Ma'ruf & S. Husna (Eds.), *Islam dan Pencegahan Korupsi*. LAPESDAM NU dan KPK. <https://perpustakaan.kpk.go.id/>
- Saeed Awadh Bin-Nashwan, Mahmood Hussain Shah, Hijattulah Abdul-Jabbar, & Lutfi Hassen Ali Al-Taffi. (2023). Social-Related Factors in Integrated UTAUT Model for ZakaTech Acceptance during the COVID-19 Crisis. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 14(8), 1383–1403. <https://doi.org/10.1108/JIABR-02-2022-0038>
- Safwan Kamal, Izra Berakon, Abdul Hamid, & Zainal Muttaqin. (2024). How Do Muzakki Pay Professional Zakat? (the Qualitative Inquiries Using the Bloom Model). *Journal of Islamic Marketing*, 15(3), 866–885. <https://doi.org/10.1108/JIMA-02-2022-0046>
- Saoqi, A. A. Y., Ayuniyyah, Q., Herlin, H., Adhiningsih, S. M., Sakinah, M., Amanda, V., & Fatihaturrahmah, Y. (2022). *Indeks Literasi Zakat pada tahun 2022 Buku 2 Wilayah Sumatera, Jawa, Bali, Nusa Tenggara dan Kalimantan*. <https://puskasbaznas.com/publications/books/1721-indeks-literasi-zakat-2022-wilayah-sumatera-jawa-bali-nusa-tenggara-dan-kalimantan>
- Shadiya Mohamed S Baqutayan, Magda Ismail A Mohsin, Akbariah Mohd Mahdzir, & Aini Suzana Ariffin. (2018). The psychology of giving behavior in Islam. *Sociology International Journal*, 2(2), 88–92. <https://doi.org/10.15406/sij.2018.02.00037>
- Syaikh Izzuddin bin Abdussalam. (2021). *Syajaratul Ma'arif: Tuntunan Quran Mengihسانkan Pikiran, Perkataan dan Perbuatan [The Tree of True Understanding: Quranic Guidance to Accord Decent Thought*,

- Conversation and Action Based on Islamic Values*] (D. S. Riyadi & K. A. Rahman (eds.); Fourth). Qaf Publishing Indonesia. <https://qafmedia.co/product/syajaratul-maarif/>
- Tracy, S. J. (2013). *Qualitative Research Methods: Collecting Evidence, Crafting Analysis, Communicating Impact*. Wiley Blackwell. <https://doi.org/10.5613/rzs.43.1.6>
- Widiyanto bin Mislan Cokrohadisumarto, Zaenudin Zaenudin, Bejo Santoso, & Siti Sumiati. (2020). A Study of Indonesian Community's Behaviour in Paying zakat. *Journal of Islamic Marketing*, 11(4), 961–976. <https://doi.org/10.1108/JIMA-10-2018-0208>
- Yanwar Pribadi. (2014). Religious networks in Madura Pesantren, Nahdlatul Ulama and Kiai as the core of Santri culture. *Al-Jami'ah*, 51(1), 1–32. <https://doi.org/10.14421/ajis.2013.511.1-32>
- Yin, R. K. (2014). *Case Study Reserach Design* (5th ed.). SAGE Publication Ltd. <https://us.sagepub.com/en-us/nam/case-study-research-and-applications/book250150>
- Yin, R. K. (2018). *Case Study Research and Applications: Design and Methods* (6th ed.). SAGE Publication Ltd. <https://us.sagepub.com/en-us/nam/case-study-research-and-applications/book250150>
- Zaenal, M. H., Saoqi, A. A. Y., Herlin, Adhiningsih, S. M., Sakinah, M., Fatihaturrahmah, Y., & Sosianti, M. W. (2022). Official News Laporan Indeks Literasi Zakat 2022. In *Official News Laporan Indeks Literasi Zakat 2022 Badan Amil Zakat Nasional*. www.baznas.go.id;
- Zuly Qodir, Haedar Nashir, & Robert W. Hefner. (2023). Muhammadiyah Making Indonesia's Islamic Moderation Based on Maqāsid Sharī'ah. *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 23(1), 77–92. <https://doi.org/10.18326/IJTIHAD.V23I1.77-92>

THE ROLE OF MASS MEDIA IN HIGHLIGHTING THE ULAMA CONTRIBUTIONS AND INFLUENCES IN ISLAMIC ECONOMIC ACTIVITIES IN ACEH

ABDUL HARIS LUBIS

Department of Islamic Communication and Broadcasting
State Islamic University of North Sumatra, Medan
abdul4004233003@uinsu.ac.id

BUSTAMI*

Department of Islamic Communication and Broadcasting
State Islamic University of North Sumatra, Medan
bustami@uinsu.ac.id

MAHARDHIKA SASTRA NASUTION

Department of Islamic Communication and Broadcasting
State Islamic University of North Sumatra, Medan
Mahardika4004233003@uinsu.ac.id

ALYA RAHMAYANI SIREGAR

Department of Islamic Communication and Broadcasting
State Islamic University of North Sumatra, Medan
alya4004233023@uinsu.ac.id

AZRAI HARAHAHAP

Department of Islamic Communication and Broadcasting
State Islamic University of North Sumatra, Medan
Email: azraiharahap@umnaw.ac.id

*Corresponding author: bustami@uinsu.ac.id

A PEER-REVIEWED ARTICLE

(RECEIVED – 30/10/2024; REVISED – 21/4/2025; ACCEPTED – 13/6/2025)

ABSTRACT

This study examines the role of mass media in explaining the contribution and influence of ulama on Islamic economic development in Aceh. Although ulama are often important figures in the social and religious life of Acehnese society, media coverage of their role in the economic sector is still not systematically highlighted. The aim of this study is to analyze how the mass media highlights the role of ulama in advancing Islamic economics and the implications of this coverage for public perception. A qualitative approach was used through analysis of the content of selected print and electronic media in Aceh over the last five years, accompanied by in-depth interviews with media editors and local ulama figures. The results of the study show that the mass media tends to pay attention to political and social issues, while the contributions of ulama in the field of Islamic economics such as productive zakat, sharia cooperatives and halal investment receive less attention. This study suggests that the media expand the reporting narrative to foster collective awareness regarding the potential role of ulama in sharia-based economic development.

Keywords: mass media, ulama, Islamic economy, Aceh, public perception

1. INTRODUCTION

The development of Islamic economics in Aceh cannot be separated from the central role of the ulama as spiritual and social leaders who have a great influence in the lives of the community. In the context of Acehnese society that makes Islam the foundation of life and sharia law as a guideline for the state, the existence of ulama is very strategic, not only in the religious field but also in sharia-based economic development. Ulama are often a source of legitimacy, moral reference, and driving actors in various Islamic economic initiatives, such as productive zakat, waqf, sharia cooperatives, and Islamic banking.

On the other hand, the mass media plays an important role as an information channel that bridges the interaction between ulama, government, economic actors, and society. The mass media, both print, electronic, and digital, have great potential in raising the narrative of the role of ulama in sharia-

based economic development, while at the same time strengthening public awareness of the importance of Islamic economics as an alternative solution in improving people's welfare. In Aceh, the media also portrayed the active role of ulama in the management of Islamic financial institutions, economic fatwas, and advocacy for public policies that are in line with sharia values.

Nevertheless, the fact that Islamic law or sharia is strictly applied in some countries or regions does not mean that scholars are considered insignificant. On the contrary, the application of Islamic law actually indicates that the values brought by the ulama are still very strong in society and have high social legitimacy. Often, the implementation of sharia is carried out by state institutions that refer to the scholar's scientific authority, even if the scholar does not hold an official position in the government.

Thus, the narrative that "ulama do not play a role in government" needs to be understood in the context of formal roles versus substantive roles. Formally, they may not be present in the bureaucratic structure of the state, but substantively, their influence is still felt in the direction of policies, the values upheld, and in the legal system that is applied. So, the role of the ulama is not insignificant, but is in a different form than just an administrative position. Although the role of Ulama in the government is only limited to Islamic Sharia issues, their involvement in other areas of government is still minimal. The Ulema Consultative Assembly (MPU) as a forum for Ulama also does not have a position comparable to that of the local government and the Council. Although there are regional policies involving the MPU, because the MPU's opinion is not binding, the government often ignores it. The limited role of the MPU in various fields of government is due to the focus of Ulema expertise which is more on Islamic Sharia. Therefore, relevant stakeholders need to make the MPU an effective partner for the government, so that its fatwas can be heard. The MPU is expected to be more proactive in responding to various government policy drafts that will be implemented while continuing to improve its capabilities not only in the field of Islamic sharia but also in all aspects of governance (Abidin 2021).

The Aceh Ulema Consultative Assembly (MPU), an institution made up of prominent scholars in Aceh, plays a very important role in issuing fatwas and advising the Aceh government on Islamic laws. The application of Islamic sharia in Aceh covers various aspects of life, such as marriage, inheritance,

crime, and worship procedures. These laws are based on the ulama's interpretation of Islamic teachings and are implemented through Qanun, which is local law in Aceh (Muktarruddin et al. 2023).

The application of Islamic law (Sharia) and the long-standing role of the ulama in the social, political, and economic fabric of society are deeply interwoven, particularly in regions like Aceh where religion forms the backbone of communal identity. In Aceh, the implementation of Sharia is not merely a legal or administrative action, it is a continuation of a historical and cultural trajectory that places the ulama as moral and intellectual guides for the community. These religious scholars influence not only religious practices but also economic behavior, especially in the development of Islamic economic systems such as zakat, waqf, and sharia-based banking. In the modern era, mass media both traditional and digital have become a crucial platform that amplifies the voices of the ulama, disseminates interpretations of Islamic teachings, and educates the public about Islamic economic principles. Media shapes public perception and can either strengthen or challenge the authority of religious leaders, depending on how narratives are framed. In Aceh, where religion is an inseparable aspect of daily life and cultural resilience against foreign influence is strong, the media often functions as a bridge between tradition and modernization, preserving religious values while promoting economic innovation grounded in Islamic principles. (Sri Astuti A. Samad 2017).

Since the enactment of special autonomy and the implementation of Islamic sharia in Aceh, Islamic economics has become a major concern. Various efforts have been made to develop Sharia-based economic systems, such as Islamic banking, Sharia insurance, and people's economic empowerment. In this context, Islamic law (fiqh muamalah) serves as the foundational legal framework that guides the formulation and implementation of economic practices in accordance with Sharia principles. The ulama, as custodians of Islamic jurisprudence, play a vital role not only in providing religious legitimacy but also in interpreting and contextualizing Islamic legal norms in the dynamic economic landscape. Their fatwas and guidance ensure that economic activities remain within the bounds of halal (permissible) and avoid riba (usury), gharar (uncertainty), and maysir (gambling), which are strictly prohibited. Moreover, mass media, both print and electronic, have a strategic role in conveying information and shaping public opinion about

Islamic scholars and economics in Aceh, including raising awareness about the importance of adhering to Islamic legal and ethical standards in economic life.

In a theoretical context, the role of the ulama in the life of Islamic society is very important and strategic, and this has been proven in a long history. Scholars who are idolized by the people, become role models in the society. Apart from being an authority in the field of religion, ulama is also often referred to in various other fields. The process of becoming a scholar involves vertical mobility and the acquisition of legitimacy which takes a long time, through social selection that involves scientific capacity, track record, and high integrity (Nasution, 2014).

The intensity and quality of representation of the role of ulama in Islamic economics by the mass media still face challenges, both in terms of limited literacy of Islamic economics among journalists, inequality in access to information, and narrative bias that emphasizes symbolic aspects rather than the real contribution of ulama in the economic field. Therefore, it is important to further examine how the mass media frames the role of ulama in Islamic economic activities in Aceh and how this representation shapes public perception and participation in Islamic economics (Karim 2010).

However, there are still few studies that examine how the mass media represents ulama and Islamic economic issues in their reporting. Therefore, this study aims to analyze the representation of Islamic scholars and economics in the mass media in Aceh, as well as identify the factors that affect these representations. This research is important considering the central role of Islamic scholars and economics in the life of the Acehnese people, as well as the influence of the mass media in shaping public perception. It is hoped that the results of this study can provide a deeper understanding of the dynamics of the relationship between ulama, Islamic economics, and mass media in Aceh, as well as providing recommendations to improve the quality of news related to these issues.

LITERATURE REVIEW

The Role of Mass Media in Society

Mass media plays a role as an agent of information, education, entertainment, and social control in modern society (McQuail, 2010). In the context of Muslim society such as Aceh, media is not only a tool for disseminating information, but also a means of preaching and forming public opinion on Islamic values. According to Baran (2011), media can shape public perception and behavior through the process of framing and agenda setting. Therefore, local and national media have a strategic role in highlighting socio-religious dynamics, including in the aspect of Islamic economics.

Islamic Economics and Ulama as Social Agents

Islamic economics is an economic system based on sharia principles, such as justice, prohibition of usury, and equitable distribution of wealth (Antonio, 2001). In Aceh, which has formally implemented Islamic law since the Special Autonomy Law, ulama not only play a role as spiritual leaders, but also as important actors in the development of the people's economy. Ulama are often involved in the management of zakat, waqf, and sharia-based micro-enterprises, and become role models in the economic decision-making of the community.

The Role of Ulama in Islamic Economics in Aceh

Previous studies, such as those conducted by Azhari (2017), show that ulama in Aceh have a great influence in providing religious legitimacy to Islamic economic programs. They are also often the driving force in the establishment of sharia cooperatives, sharia microfinance institutions, and Islamic boarding school-based economic training. The existence of the Ulama Consultative Assembly (MPU) is a concrete example of how ulama are involved in the process of formulating public policy, including in the economic sector.

Representation of Ulama in Aceh Mass Media

Local media such as Serambi Indonesia, MODUS Aceh, and Harian Rakyat Aceh often cover news related to the activities of ulama. However, a study by Syarifuddin (2019) revealed that the coverage often highlights the ceremonial aspects rather than their substantive role in economic empowerment. This shows the need for the media to change their coverage patterns to be more in-depth and educational.

The mass media also plays a role in shaping public perception about the involvement of ulama in the economy. If this role is not consistently and positively displayed, then the public may lose trust in the capacity of ulama in economic issues. Therefore, Islamic economic journalism needs to be encouraged to be more progressive in displaying the role of ulama in its entirety.

Many studies have highlighted the role of ulama or the role of the media separately. However, studies that specifically review how the mass media in Aceh exposes the role of ulama in Islamic economic activities are still very limited. This study is important to fill this gap, as well as to contribute to the development of Islamic communication and sharia economics in areas that have special characteristics such as Aceh.

2. RESEARCH METHOD

This study uses a descriptive qualitative approach with the aim of understanding in depth how the mass media exposes the role of ulama in Islamic economic activities in Aceh. This approach was chosen because it allows researchers to explore the social context, cultural values, and symbolic meanings formed by the media related to the role of ulama in the sharia-based economic sector.

Data collection methods used include:

- i. Content Analysis (Content Analysis) on local mass media coverage, such as Serambi Indonesia, The Aceh Post, and online news portals such as ajnn.net and acehtrend.com. The analysis focuses on a

specific period (e.g. 2022–2024) by tracing news, opinion articles, and special coverage that mentions the involvement of ulama in sharia economic activities, such as the development of sharia cooperatives, halal MSME training, and participation in sharia-based economic policies.

- ii. In-depth Interview (In-depth Interview) with senior journalists, media editors, as well as religious figures and academics who are active in Islamic economic preaching in Aceh. This interview aims to explore their perspectives on how religious scholars are reported, the challenges of the media in narrating economic preaching, and the extent to which the media contributes to strengthening the role of religious scholars in the economic development of society.
- iii. Participatory Observation towards Islamic economic activities covered by the media, such as Islamic economic seminars, productive zakat training, and the launch of mosque-based microfinance programs. Observations were conducted to complement the discourse analysis that emerged in the media (Johnson and Onwuegbuzie 2007).

3. DISCUSSION

Representation of Ulama in Aceh Mass Media

Aceh has a long history as an area with strong Islamic influence. Ulama plays an important role in the social, political, and economic life of the people of Aceh. An understanding of this context is important to analyze how the media represents Islamic scholars and economics. In Aceh, ulama plays a very important role in the social life of the community. They not only function as leaders in the religious aspect but also as public figures who are highly respected. Therefore, the way the mass media in Aceh represents ulama is an interesting topic to analyze. The question that arises is how the Acehnese mass media portrays the figure of the ulama and whether the image reflects the reality and values upheld by the ulama.

To examine the influence of mass media on social change, as well as the mutual relationship between the media and community transformation. It is important to note that Schimank's approach does not provide any testable theories or hypotheses. Instead, it offers a vocabulary to delve into the intricate dynamics between human actions and the structure of society. By integrating the theory of action and systems, as well as using the idea of a constellation of actors and actor fiction, this framework proves invaluable for studying social change, as the constellations and fiction that are collectively shared vary in different temporal and spatial contexts. Furthermore, it facilitates the exploration of interconnections between social functional systems, such as politics and mass media (Meyen et al. 2014). This is due to cultural changes caused by mass media.

Many cultures today are at risk because the unauthorized spread of mass media transcends geographical boundaries, introducing diverse cultures and value systems that can erode the authenticity of the recipient's culture. In addition, culture is increasingly being treated as a tradable commodity and can be exported or imported to create a hybrid culture. The danger lies not in the cultural exchange itself, but in the way the culture is assimilated into society (Mosa 2006). From cultural differences, the concept of a cultural gap that is more consistent in seeing the consequences caused by the media has emerged.

The concept of cultural gap has recently received attention in the field of Political Economy through various interdisciplinary perspectives. The research of Best and Paterson (2009), for example, emphasizes the importance of considering cultural dynamics in understanding the relationship between economic and political interventions. Values, beliefs, and knowledge are highlighted as important factors in shaping the broader market, business, and political economy. Traditional views of political economy, whether neoclassical, public choice, institutionalist, statistician, or Marxist, are criticized for ignoring cultural influences that are an integral part of the field (Maesse 2015). Although cultural gaps have emerged and resulted in political economic issues becoming hot to talk about.

Golding and Murdock (2000) highlight two main issues in critical political economy, namely the control of cultural industries and the dynamics of state regulations concerning communication institutions. The authors note that in

the 1990s there was a decline in state intervention, which led to an increase in privatization efforts and strategies (Jansen 2013). Apart from news media, it also has other functions. The responsibility of the ulama in providing religious direction and guidance to the community is very significant. They are often used as references in various issues related to social, cultural, and political. In addition, the ulama also has an important role in maintaining and preserving traditional values in Aceh. Mass media, both print and electronic, play a crucial role in shaping public opinion. In terms of the representation of ulama, the mass media in Aceh generally portrays them as charismatic figures, defenders of religion, and leaders of the people who always fight for the interests of the community. However, there is a tendency to simplify the role of ulama only as religious leaders, even though their role is much more complex. The mass media often only highlights certain clerics, so they do not provide a complete picture of the diversity of clerics in Aceh. Sometimes, the media also exploits the figure of the cleric for commercial gain, which can ignore deeper aspects. Therefore, the representation of ulama in Aceh's mass media reflects the complexity of the relationship between religion, society, and the media, and all parties need to collaborate in creating a better representation of ulama for the sake of a positive contribution to the development of Acehnese society.

Representation of ulama in Aceh mass media plays an important role in shaping public opinion, supporting socio-religious legitimacy, and even influencing the direction of local policies. However, this representation is not neutral, it is influenced by media logic, political interests, and social dynamics. Therefore, it is important for the media and ulama to understand each other in order to create a healthy, balanced, and dignified public space.

The Role of Mass Media in Aceh in Reporting Ulama and Islamic Economics

Aceh, as a province with a Muslim-majority population and a deep influence of Islamic values, shows a distinctive feature in media consumption patterns. In Aceh, mass media not only functions as a tool for disseminating information but also as a means to strengthen religious identity and existing local values. In this context, the mass media is the main channel for scholars to convey religious messages, fatwas, and their views on various developing issues.

With consistent and in-depth reporting, the mass media has the potential to form public opinion about the figures of scholars and the views they convey. In addition, the mass media provides social legitimacy to the ulama, so that the messages conveyed are more easily accepted by the wider community.

Mass media serves as a non-personal and non-interactive platform that allows messengers to reach multiple audiences simultaneously. However, it lacks the ability of the receiver to engage in direct interaction with the sender. The three main categories of mass media include broadcasting media, print media, and supporting media. On the other hand, digital media includes all forms of electronic media that can process data in digital formats so that it can be connected to the Internet. Usually, digital media emerges from the convergence of computer and telephone technology. Unlike mass media, digital media is interactive because it facilitates two-way communication. This distinctive characteristic has contributed to its widespread popularity since the advent of the Internet in the mid-1990s (Hongcharu 2024).

The effectiveness of mass media in Sweden has been proven through experience, which highlights the importance of incorporating mass media into multi-media campaigns. These campaigns are built based on “study circles”, with radio or TV programs specifically created for this purpose as the main form of mass communication. In addition, VTR and vocal cords are used to enhance their impact. The main aim of this study circle is to increase social awareness, with a variety of topics, including nutrition, covered. I believe that the application of a similar approach through these programs can be a valuable strategy to improve mass communication (Fuglesang 1976).

The mass media in Aceh has a significant role in disseminating information related to Islamic economic practices and influencing public opinion against them. Through various media platforms, information about Islamic banking, zakat, waqf, and other Islamic economic practices can be widely conveyed to the public. Thus, mass media can help strengthen the understanding and application of Islamic economics in Aceh.

The mass media has an important role in providing the latest information on the development of Islamic economics and the views of scholars related to economic issues for the people of Aceh. Through its reporting, the mass media can form public understanding and attitudes towards the concept and

implementation of Islamic economics. In the context of Islamic economic coverage, ulama are often the main source of information for the mass media. Views and fatwas given by scholars on Islamic economic issues often make headlines, showing how important their role is in the public conversation.

The mass media has an important role in spreading Islamic economic concepts and practices recommended by scholars. With various programs and coverage, the media helps spread an understanding of Islamic economics to the entire community. However, there are obstacles in portraying Islamic scholars and economics in the mass media. Sometimes there is a simplification of the concept of Islamic economics or differences of opinion among scholars which can confuse the public.

In the context of mass media in Aceh, often the news presented is closely related to Islamic values, including creed, sharia, and morals. Journalism about Islamic scholars and economics is often linked to local Acehnese traditions, which in turn strengthens the religious identity of the community. Mass media plays an important role in promoting products and services based on sharia, such as Islamic banking, insurance, and halal business. In addition, mass media can also inspire the public to develop businesses that follow Sharia principles and encourage the growth of the Islamic economy as a whole. The mass media also serves as a platform for discussion and criticism of government policies and business practices related to Islam, thereby encouraging transparency and accountability in the management of the Islamic economy.

It is advisable to list the examples of mass media used in Aceh, such as newspapers (eg, Serambi Indonesia), electronic forms (including online news portals and radio stations), and government-owned news agencies (like RRI or LKBN Antara's regional offices), to better understand the media landscape in the region. This classification helps illustrate the channels through which information is disseminated and received by the public. Overall, the mass media in Aceh has a very important role in shaping public opinion, strengthening religious identity, and promoting the Islamic economy. However, the wide variety of media platforms also highlights the urgent need to improve the quality of news content, ensure objectivity, and apply higher journalistic standards across all forms print, digital, and broadcast. Without these improvements, the potential of mass media to positively

influence society may be undermined by misinformation, bias, or low-quality reporting. The mass media in Aceh plays a strategic role in raising Islamic issues, especially related to Islamic scholars and Islamic economics. As a discursive actor, the media is able to shape public awareness, strengthen the acceptance of Islamic law, and encourage economic development based on Islamic values. However, this role needs to be continuously strengthened through increasing the capacity of journalists, editorial independence, and cooperation with religious scholars and academic institutions.

The Relationship between Ulama and Islamic Economics in Media Reporting

The term ulama in Aceh often appears in general terms, but little is explicitly stated about who they are, what qualifications they hold, and how they gain recognition as ulama. In the Acehnese context, ulama are typically individuals who have rigorous religious education, either through formal Islamic institutions such as dayahs (traditional Islamic boarding schools) or higher education in Islamic studies, both domestically and internationally. Their recognition as ulama is often not just based on academic credentials, but also on community acknowledgment of their piety, consistency in upholding Islamic values, and ability to provide religious guidance across a wide range of issues, including contemporary matters. In Aceh, ulama may be categorized into various groups, such as traditional Dayah scholars, modern Islamic academics, and members of official institutions like the MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama).

In general, these ulama are widely referred to in dealing with contemporary Islamic economic issues. Their authority is rooted not only in their religious knowledge but also in their ability to contextualize Islamic teachings within the framework of modern economic systems. As a result, ulama are often invited as expert resource persons in news programs or public discussions on Islamic economics, where they articulate their perspectives on government policies and offer Sharia-based recommendations. Moreover, their role is crucial in issuing fatwas religious legal rulings that serve as essential guidelines for economic actors striving to align their business practices with Islamic principles. Through sermons, public lectures, and written publications, ulama play a vital role in educating society on the importance of integrating Islamic

values into the economic domain, further strengthening their influence and position within Acehnese society and the broader Islamic world.

The relationship between ulama, Islamic economics, and mass media in Aceh shows a complex interaction between religious authorities, economic systems, and public information channels. Religious authorities in this context include influential ulama, Dayah leaders, the Ulama Consultative Council (MPU), and Islamic jurists (fuqaha) who play a central role in interpreting and guiding economic practices according to Islamic principles. The mass media plays a role as a forum where the views of these scholars on Islamic economics can be conveyed, debated, and disseminated to the public. Through newspapers, television, radio, and increasingly digital platforms, the interpretations and fatwas of religious authorities reach wider audiences, shaping public understanding and acceptance of Islamic economic norms. Understanding these dynamics more deeply can improve the quality of public discourse on Islamic economics in Aceh, fostering a more informed and participatory society.

Mass media plays a significant role in shaping people's views through framing and agenda-setting. In describing Islamic scholars and economic issues, the media has the freedom to choose specific points of view, emphasize certain aspects, or ignore other aspects. Thus, this can have an impact on people's understanding of the role of ulama and Islamic economic principles.

The media has a strategic role in shaping public perception of Islamic scholars and economics, especially in Aceh which has a special autonomous status and implements Islamic law. The media's representation of Islamic scholars and economic issues not only shapes public opinion, but also influences the direction of economic policies and social practices that develop in the region. Since the enactment of special autonomy, there has been a significant change in the way local media constructs the image of clerics from mere religious figures to important actors in the discourse of development and sharia economics. This research on the construction of media includes an analysis of how news about Islamic scholars and economics is structured: who is chosen as the main source, what viewpoints are raised, and which aspects are more highlighted or ignored. This process reveals how the scholars' scientific authority and social legitimacy are shaped or even reframed by the media. By tracing the changes in the media narrative from time to time, it can be known

the extent of the media's role in strengthening or challenging the position of scholars in the economic and social arena in Aceh.

The dual role of scholars in the dynamics of the sharia economy in Indonesia, who are not only supporters but also critics of the government's economic policies. From the perspective of mass communication, media reports about the involvement of clerics in the sharia economy show the strong symbolic influence of religious authorities on the economic behavior of Muslim communities. Scholars' support for Islamic financial products and services is often interpreted as religious legitimacy that increases public confidence to participate in a sharia-based economic system.

On the other hand, the media has the potential to increase public awareness about the importance of applying Islamic values in the economic aspect. Through news, the media can serve to promote Islamic financial products and services, which in turn can drive the growth of the sector. In addition, the media can also be a platform for interfaith dialogue in discussing relevant economic issues.

The relationship between ulama and Islamic economics in the context of media reporting is a dynamic phenomenon and continues to develop. The role of ulama as a source of reference in various Islamic economic issues is very crucial, however, this needs to be balanced with efforts to provide a comprehensive understanding to the public about Islamic teachings in the economic context. The relationship between ulama and Islamic economics in media reporting is a potentially complex mutualistic symbiosis. The ulama provide moral and religious authority, while the media provides a platform for the dissemination of ideas and education. However, for this relationship to run constructively, it requires increasing the media literacy capacity of ulama and the understanding of Islamic economics among the media.

4. CONCLUSION

The role of mass media in exposing the contribution of ulama to Islamic economic activities in Aceh is very significant in shaping public opinion, increasing Islamic economic literacy, and encouraging community participation in an economic system based on Islamic values. The media

functions as a bridge between ulama and the wider community, strengthening understanding of Islamic economic concepts such as zakat, productive waqf, and Islamic entrepreneurship.

Ulama as central figures in the socio-religious life of the Acehnese people have a great influence in directing economic practices according to sharia. When their roles and ideas are widely conveyed by the media, especially local and digital media, the effectiveness of Islamic economic preaching increases. This has an impact on the growth of collective awareness to carry out economic activities that are fair, ethical, and oriented towards the common good.

However, the effectiveness of the media in exposing the role of ulama is highly dependent on editorial bias, the capacity of journalists to understand Islamic economic issues, and active collaboration between ulama and media actors. Therefore, a more intensive and structured communication strategy is needed so that the media can become a strategic partner in strengthening the Islamic economy in Aceh.

5. ACKNOWLEDGEMENT

Alhamdulillah, praise and gratitude to the presence of Allah SWT who has bestowed His mercy and grace so that this work can be completed. Prayers and greetings may always be poured out to the Prophet Muhammad SAW. The author would like to express his highest gratitude and appreciation to all parties who have provided assistance and support in the completion of this work. The author realized that this work still had shortcomings. Therefore, constructive criticism and suggestions are highly expected for improvement in the future. Hopefully, this work can provide benefits for the development of science, especially in the field of media studies and Islamic economics in Aceh.

6. REFERENCES

- Abidin, Zainal. (2021). "The Role of Ulama in the Government System in Aceh Province." *Journal of Governance and Social Policy* 2(2): 156–68.
- Basri, Hasan, AK Siti Nabihah, and M. Shabri Abd Majid. (2016). "Accounting and Accountability in Religious Organizations: An Islamic Contemporary Scholars' Perspective." *Gadjah Mada International Journal of Business* 18(2): 207–30.
- Bennett, Lyn. (2020). "Cultural Representations." *A Cultural History of Hair: In the Renaissance*, Volume 3: 145–55.
- Burr, Vivienne. (2018). "What Is Social Constructionism?" *Social Constructionism* (June 2012): 1–30.
- Cammaerts, Bart, and Nico Carpentier. (2007). "Section Four: Introduction to Activism and Media." *Reclaiming the Media: communication rights and democratic media roles*: 217–24.
- Chistyakov, Denis. (2020). "Media Construction of Social Reality and Communication Impact on an Individual." *468(Iccessh)*: 141–44.
- Choudhury, Masudul Alam. (1999). "The Structure of Islamic Economics: A Comparative Perspective on Markets, Ethics and Economics." *Consumption Markets & Culture* 3(1): 61–97.
- EL-ASHKER, AHMED AF. (2006). *Islamic Economics*. LEIDEN • BOSTON.
- Entman, Robert M. (1993). "Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm." *Journal of Communication* 43(4): 51–58.
- Fuglesang, Andreas. (1976). "Mass Media and Vested Interests." *Asian Media* 3(4): 229–32.
- Graham, Phil. (2007). "Political Economy of Communication: A Critique." *Critical Perspectives on International Business* 3(3): 226–45.
- Grimson, Alejandro. (2010). "Culture and Identity: Two Different Notions." *Social Identities* 16(1): 61–77.
- GÜRAN, M. Salih, and Hüseyin ÖZARSLAN. (2022). "Framing Theory in the Age of Social Media." *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (48): 446–57.
- Hongcharu, Boonchai. (2024). "The Changing Roles of Mass Media amidst the Growth of the Digital Media." *Cogent Social Sciences* 10(1).
- Huang Hoon Chng. (1996). "Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language." *Journal of Pragmatics* 26(5): 707–10.

- J., L et al. (2010). "Identity and Social Change: A Short Review." *Political Psychology* 78(6): 462–64.
- Jansen, Zanetta L. (2013). "International Media and Cultural Flows: A Critical Political Economy of Media Organizations in the 21st Century, A Case of the Reuters News Agency." *South African Review of Sociology* 44(1): 87–110.
- Johnson, R. Burke, and Anthony J. Onwuegbuzie. (2007). "Toward a Definition of Mixed Methods Research." *Journal of Mixed Methods Research* 1(2): 112–33.
- Karim, Wazir Jahan. (2010). "The Economic Crisis, Capitalism and Islam : The Making of a New Economic Order? The Economic Crisis, Capitalism and Islam : " (June 2015): 37–41.
- Kencana, Woro Harkandi, and Meisyanti Meisyanti. (2020). "The Implementation of Mass Media Digital Platform in Indonesia." *Communicator* 12(2).
- Kidd, Jenny. (2016). Representation Key Ideas in Media & Cultural Study.
- Kjetil Bjorvatn. 1998. "Islamic Economics and Economic Development." *Forum for Development Studies* 2(November 1996): 229–43.
- Longhofer, Wesley, and Daniel Winchester. (2016). "Social Theory Re-Wired: New Connections to Classical and Contemporary Perspectives: Second Edition." *Social Theory Re-Wired: New Connections to Classical and Contemporary Perspectives: Second Edition*: 1–541.
- Maesse, Jens. (2015). "Economic Experts: A Discursive Political Economy of Economics." *Journal of Multicultural Discourses* 10(3): 279–305.
- Meyen, Michael et al. (2014). "Mass Media Logic and the Mediatization of Politics MASS Media Logic and the Mediatization of Politics A Theoretical Framework." (July): 37–41.
- Mosa, Ali A. (2006). "Culture in Education and Mass Media: Conformation or Confrontation? Culture in Education and Mass Media: Conformation or Confrontation?" (December 2014): 37–41.
- Pickard, Victor. (2014). "Intro_to_Political_Economy_of_Media."
- Sri Astuti A. Samad. (2017). "Religion, Culture and Social Change: The Perspective of Islamic Education in Aceh." *MUDARRISUNA Journal: Media for Study of Islamic Religious Education* 7(1): 23–46.
- Staehr Harder, Mette Marie. (2020). "Pitkin's Second Way: Freeing Representation Theory from Identity." *Representation* 56(1): 1–12.
- Technology, Digital. (2010). "Intermediality, Digital Technology, and the Varieties of Foreignness in Global Cinema." : 188–202.

- Wahid, Abd. (2020). "Pattern Role Scholar in Country in Aceh. " *Madania: Journal of Islamic Studies* 17(1): 85–92.
- Zulkifli. (2018). TOWARDS A THEORY OF PRACTICE OF CLERICS. Ciputat: Haja Mandiri.

HEALTHCARE WAQF DEVELOPMENT OF THE OTTOMAN EMPIRE (1299-1922 AD)

PEMBANGUNAN WAKAF KESIHATAN KERAJAAN UTHMANIYAH (1299-1922 M)

FARHAT NAZIRUL MUBIN BOHARI*

Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV),
Universiti Sains Malaysia
farhatnazirulmubinbohari@gmail.com

AZREEN HAMIZA ABDUL AZIZ

Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV),
Universiti Sains Malaysia
azreenhamiza@usm.my

*Corresponding author: email: farhatnazirulmubinbohari@gmail.com

A PEER-REVIEWED ARTICLE

(RECEIVED – 29/10/2024; REVISED – 28/5/2025; ACCEPTED – 6/6/2025)

ABSTRACT

The Ottoman Empire that lasted for over six centuries was renowned for its waqf system that supported social and economic structure of the society. However, the aspect of healthcare waqf within the Ottoman Empire has received comparatively less attention in previous studies than other waqf functions such as education and religion. The current lack of waqf involvement in the healthcare sector also calls for a reassessment of historically proven models. This qualitative study aims to identify the establishment, analyze the evolution, and conclude the development of healthcare waqf in the Ottoman Empire from 1299 to 1922 CE. It employs a descriptive content analysis of secondary sources obtained through library research. The findings reveal that healthcare waqf of the Ottoman Empire was influenced by Islamic traditions

and the socio-political. It developed in the waqf complex that offered a variety of healthcare services funded by both productive and non-productive waqf assets. The healthcare waqf provided free treatment regardless of religion and contributed to medical education, training, and research. This study highlights the experience of Ottoman healthcare waqf as a reference model for empowering contemporary waqf-based healthcare systems and offers valuable insights for policymakers and waqf institutions in shaping new strategies to strengthen welfare and public health in today's Muslim countries.

Keywords: waqf, healthcare waqf, Ottoman waqf

ABSTRAK

Kerajaan Uthmaniyah yang bertahan lebih enam abad terkenal dengan sistem wakaf yang menyokong struktur sosial dan ekonomi masyarakat. Namun, aspek wakaf kesihatan masih kurang diberikan perhatian dalam kajian terdahulu berbanding dengan fungsi wakaf lain seperti pendidikan dan keagamaan. Kekurangan peranan wakaf dalam sektor kesihatan masa kini turut menuntut pemahaman semula terhadap model-model bersejarah yang telah terbukti berkesan. Kajian kualitatif ini bertujuan untuk mengenal pasti penubuhan, menganalisis evolusi dan merumuskan pembangunan wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah dari tahun 1299 hingga 1922 Masihi. Kaedah analisis kandungan secara deskriptif digunakan terhadap sumber sekunder yang diperolehi melalui kajian kepustakaan. Dapatan menunjukkan bahawa wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah dipengaruhi oleh tradisi Islam dan sosial-politik. Ia berkembang dalam kompleks wakaf yang menyediakan pelbagai fasiliti kesihatan yang dibiayai oleh aset wakaf produktif dan tidak produktif. Wakaf kesihatan menyediakan rawatan percuma tanpa mengira agama dan turut menyumbang kepada pendidikan, latihan dan penyelidikan bidang perubatan. Kajian ini mengetengahkan pengalaman wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah sebagai model rujukan dalam memperkasa sistem wakaf kesihatan kontemporari dan memberi inspirasi kepada penggubal dasar dan institusi wakaf dalam membentuk strategi baharu bagi memperkukuh kebajikan dan kesihatan awam di negara-negara Islam masa kini.

Kata Kunci: wakaf, wakaf kesihatan, wakaf Uthmaniyah

1. PENGENALAN

Walaupun istilah ‘wakaf’ tidak disebut secara khusus dalam al-Quran, konsep wakaf adalah berpaksikan kepada prinsip infaq, sedekah dan amal jariah seperti yang terkandung dalam banyak ayat al-Quran. Salah satunya ialah:

“Orang-orang yang membelanjakan hartanya di jalan Allah adalah seperti bijian jagung yang menghasilkan tujuh tangkai, masing-masing menghasilkan seratus biji, Allah memberikan ganjaran yang berlipat ganda kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya: Dia tidak terbatas dan Maha Mengetahui. Orang-orang yang membelanjakan hartanya di jalan Allah, dan tidak mengiringi pemberian dengan mengungkit atau perkataan yang menyakitkan penerima, mereka beroleh pahala di sisi Tuhan mereka; tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati” (Al-Baqarah 2:261-262).

Adapun perkataan wakaf yang berakar umbi dari bahasa Arab iaitu (وقف), sesetengah negara Arab yang terletak di Utara dan Barat Afrika merujuk wakaf sebagai *habs* (حبس). Namun, kedua-dua perkataan ini memberikan maksud yang sama. Dari sudut bahasa, ia bererti menahan atau mengurung manakala dari sudut syariah, ia boleh didefinisikan sebagai menahan sesuatu aset yang bernilai daripada transaksi perniagaan, pewarisan dan pertukaran milikan untuk pemanfaatan nilai aset tersebut bagi tujuan amal kepada masyarakat supaya *waqif* mendapat ganjaran pahala yang berterusan (Mohamad, Kader & Ali, 2012). Dalam konteks kajian ini, wakaf kesihatan boleh ditakrifkan sebagai sebarang bentuk wakaf yang diwujudkan khusus untuk tujuan penyediaan dan sokongan perkhidmatan kesihatan termasuk hospital, pusat rawatan kesihatan dan institusi pendidikan perubatan.

Melalui wakaf, seseorang itu dapat meneruskan sedekahnya walaupun setelah meninggal dunia. Tetapi, rukun wakaf itu perlu dipatuhi iaitu *waqif*, *mawquf*, *mawquf’alaih* dan *sighah*. *Waqif* ialah seseorang yang berdikari dan matang melakukan wakaf secara sukarela. *Mawquf* merujuk kepada aset wakaf yang dimiliki sepenuhnya oleh *waqif* dan mempunyai nilai serta manfaat. *Mawquf’alaih* ialah penerima manfaat yang layak manakala *sighah*

ialah *ijab* dan *kaubul* secara jelas atau simbolik (Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji, 2006).

Wakaf telah pun wujud lebih awal sebelum Islam diutuskan kepada Nabi Muhammad SAW berdasarkan bukti rumah ibadat yang dibina untuk menyembah Allah. Antaranya ialah Masjid al-Haram di Mekah dan Masjid al-Aqsa di Palestin (Taib & Mujani, 2014). Manakala, pembinaan Masjid Quba' di Madinah adalah wakaf yang pertama dalam sejarah Islam dibina oleh Nabi Muhammad SAW (Mustaffa & Muda, 2014). Nabi Muhammad SAW juga pernah membeli tanah anak yatim Bani al-Najjar dengan harga 800 dirham untuk pembinaan Masjid an-Nabawi (Kahf, 2006, dipetik daripada Taib & Mujani, 2014). Wakaf kesihatan juga telah pun wujud semasa zaman Nabi Muhammad SAW seperti yang dilakukan oleh jururawat Muslim yang pertama iaitu Rufaidah Al-Aslamia yang menawarkan kepakarannya secara sukarela merawat komuniti terutamanya kanak-kanak, anak-anak yatim, orang kurang upaya dan orang miskin. Beliau juga pernah menyertai pelbagai peperangan seperti perang Badar, Uhud, Khandaq dan Khaibar untuk merawat tentera Muslim yang cedera. Di samping itu, beliau juga pernah menubuhkan sekolah kejururawatan yang pertama dalam sejarah Islam pada 622 Masihi untuk menggalakkan para wanita Ansar belajar mengenai kaedah rawatan dan mewakafkan perkhidmatan mereka (Bodrick, Almutairi, Alsolamy & Alfayyadh, 2022). Kepakaran dan perkhidmatan yang bernilai ditawarkan oleh Rufaidah Al-Aslamia ini selari dengan konsep wakaf perkhidmatan seperti yang termaktub dalam Seksyen 2 Enakmen Wakaf (Negeri Sembilan) 2005 dan Seksyen 20 Enakmen Wakaf (Negeri Selangor) 2015 (Majlis Agama Islam Negeri Sembilan, 2005; Majlis Agama Islam Selangor, 2015).

Wakaf juga diteruskan oleh para sahabat Nabi Muhammad SAW seperti Abu Talha RA, Abu Bakar RA dan Uthman RA. Abu Talha RA mewakafkan kebun kurma yang paling disayanginya yang dikenali sebagai Bairaha bagi saudaranya. Ia dianggap sebagai wakaf ahli yang terawal dalam tamadun Islam (Taib & Mujani, 2014; Yaakob, Suliaman & Khalid, 2017). Manakala, Abu Bakar RA mewakafkan tanahnya di Mekah untuk keturunannya yang berhijrah ke kota itu. Uthman pula membeli sebuah perigi yang dikenali sebagai al-Raumah dan mewakafkannya untuk kemaslahatan umat Islam (Muhidib, 2005, dipetik daripada Taib & Mujani, 2014). Selepas era Khalifah al-Rashidun, tradisi wakaf diteruskan di dalam pelbagai kerajaan dan empayar Islam. Di bawah pimpinan Khalifah Hisham bin Abd Malik,

Lembaga Wakaf diwujudkan di bawah Jabatan Keadilan oleh seorang hakim yang bernama Taubah bin Ghar Al-Hadhrami semasa era Kerajaan Umayyah. Semasa Kerajaan Umayyah berkuasa, hospital wakaf pertama dalam tamadun Islam telah dibina di Damsyik semasa pemerintahan Khalifah Walid bin Abdul Malik (Al-Maqrizi. 1997, dipetik daripada Taib & Mujani, 2014).

Semasa era Kerajaan Uthmaniyah, seseorang boleh lahir di rumah wakaf, belajar di sekolah wakaf, keperluannya dipenuhi dengan wakaf, malah apabila meninggal dunia pun diuruskan menggunakan sumber wakaf di tanah perkuburan yang diwakafkan. Budaya wakaf tersebar dengan luas semasa pemerintahan kerajaan Uthmaniyah sehingga wakaf wujud dalam hampir setiap bidang (Kısacık & Topkar, 2024). Ini menunjukkan betapa pentingnya wakaf sebagai tunjang sosio-ekonomi termasuklah dalam sektor kesihatan pada ketika itu. Walau bagaimanapun, kajian mendalam yang memfokuskan kepada pembangunan wakaf kesihatan dalam Kerajaan Uthmaniyah masih kurang dilakukan berbanding wakaf di sektor lain seperti pendidikan dan keagamaan. Pada masa yang sama, kurangnya peranan wakaf dalam sektor kesihatan terutamanya dalam pembangunan hospital wakaf masa kini menuntut pemahaman semula terhadap model-model bersejarah wakaf kesihatan yang telah terbukti berkesan. Kajian terhadap pembangunan wakaf kesihatan dalam Kerajaan Uthmaniyah berpotensi menyumbang kepada usaha pemerkasaan institusi wakaf kesihatan kontemporari melalui pengajaran daripada kejayaan lampau dalam aspek tadbir urus, kesinambungan, dan impak sosial. Oleh itu, kajian ini berusaha untuk mengisi kelompongan tersebut melalui analisis kandungan terhadap sumber sekunder yang berkaitan.

Kajian ini mempunyai tiga objektif iaitu untuk mengenal pasti penubuhan wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah, menganalisis evolusi wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah, dan merumuskan pembangunan wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah. Demi mencapai objektif-objektif ini, beberapa persoalan kajian telah di bina seperti di Jadual 1:

Jadual 1: Persoalan Kajian Berdasarkan Objektif Kajian

Objektif Kajian	Persoalan Kajian
1) Menenal pasti penubuhan wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah	i) Apakah faktor yang mendorong penubuhan wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah?
2) Menganalisis evolusi wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah	ii) Bagaimanakah wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah dilaksanakan? iii) Bagaimanakah wakaf kesihatan berkembang sepanjang pemerintahan Kerajaan Uthmaniyah?
3) Merumuskan pembangunan wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah	iv) Apakah sumbangan wakaf kesihatan terhadap sistem kesihatan dan masyarakat semasa pemerintahan Kerajaan Uthmaniyah?

Kajian ini memfokuskan kepada pembangunan wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah. Skop kajian meliputi penubuhan dan evolusi wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah dengan tumpuan diberikan kepada hospital, sekolah perubatan, farmasi dan perpustakaan yang menyimpan buku-buku perubatan yang dibangunkan sepanjang tempoh tersebut. Kajian ini dibataskan kepada tempoh bermula pemerintahan Kerajaan Uthmaniyah pada 1299 sehingga pembubaran Kerajaan Uthmaniyah pada 1922 dan tidak merangkumi era pemerintahan kerajaan lain sama ada sebelum atau pun selepas tempoh tersebut.

Kajian ini juga terhad kepada sumber-sumber sekunder yang boleh didapati melalui kaedah kajian kepustakaan kerana keterbatasan akses sumber-sumber primer dari arkib wakaf Uthmaniyah yang memerlukan kebenaran khas serta kepakaran dalam bahasa Turki Uthmaniyah, berbeza daripada kemahiran dalam bahasa Turki moden yang dimiliki oleh penyelidik. Fokus kajian adalah terhadap konsep, tadbir urus dan impak wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah tanpa melibatkan analisis terperinci terhadap bidang perubatan dan struktur teknikal bangunan wakaf kesihatan.

2. TINJAUAN LITERATUR

Bahagian tinjauan literatur ini terbahagi kepada pentadbiran wakaf Kerajaan Uthmaniyah dan pembangunan wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah yang merangkumi pelaksanaannya. Perbincangan kedua-dua topik ini adalah seperti berikut:

2.1 Pentadbiran Wakaf Kerajaan Uthmaniyah

Kerajaan Seljuk dan Uthmaniyah ialah dua entiti berbeza dari segi masa dan geografi, namun kedua-duanya berasal daripada rumpun bangsa Turkic yang menganut ajaran Islam. Anatolia pernah berada di bawah pemerintahan Kerajaan Seljuk kemudiannya menjadi tapak kemunculan Kerajaan Uthmaniyah selepas kejatuhan Seljuk. Kerajaan Uthmaniyah mewarisi pelbagai elemen budaya dan sistem pentadbiran daripada warisan Seljuk termasuklah dalam hal wakaf (Fleet, 2009).

Semenjak tertubuhnya Kerajaan Uthmaniyah sehingga menjelang tahun 1826, tidak ada jabatan rasmi yang ditubuhkan Kerajaan Uthmaniyah untuk menguruskan wakaf negara. Walaupun begitu, hal ini bukanlah bermakna wakaf tidak diuruskan dengan baik. Undang-undang Uthmaniyah telah menetapkan secara jelas mengenai siapakah yang layak menjadi *mutawalli*. *Waqif* boleh menentukan sendiri *mutawalli* melalui surat ikatan amanah. Tetapi, sekiranya tiada lantikan dilakukan, *waqif* itu sendiri akan dianggap sebagai *mutawalli* oleh undang-undang. Kadi ialah individu yang bertanggungjawab memantau wakaf, menghakimi kes-kes berkaitan wakaf dan memiliki kuasa untuk melantik *mutawalli* sekiranya perlu. Contohnya keadaan di mana *mutawalli* tidak dapat dihubungi, terlalu muda atau tidak berkemampuan menguruskan perkara berkaitan wakaf. Selain *waqif* dan kadi, nazir yang dilantik daripada golongan profesional turut layak menjadi *mutawalli*. Pegawai kerajaan seperti guru, imam dan profesor turut layak dilantik sebagai *mutawalli* oleh *waqif* dan kadi. Pegawai tinggi kerajaan juga boleh dilantik sebagai *mutawalli* sekiranya diminta oleh Sultan untuk menguruskan aset-aset wakaf milik baginda (Genca, 2014).

Semasa tempoh Tanzimat iaitu ketika Sultan Mahmud II mahu melaksanakan dasar pemusatan kerajaan yang turut memberi kesan

kepada pentadbiran wakaf. Sehubungan itu, Kementerian Wakaf Hümâyûn (Evkaf-ı Hümâyûn Nezâreti) telah ditubuhkan pada tahun 1826, disusuli oleh penubuhan Direktorat Wakaf (Evkaf Müdürlüğü) di bawah kementerian tersebut. Selepas penubuhan Kementerian Wakaf Hümâyûn pada tahun 1826, pejabat wilayah yang sebelumnya berasingan dikenali sebagai Muaccelât Nezâretleri, telah disatukan. Pada tahun 1835, seorang Pengarah Hasil Wakaf (Muaccelât Müdürü) telah dilantik untuk menguruskan tanggungjawab ini di wilayah dan daerah penting (sanjak). Menjelang 1842, jumlah Pengarah Hasil Wakaf yang dilantik masih tidak mencukupi untuk memenuhi keperluan pentadbiran menyebabkan pelantikan pegawai bebas dilaksanakan. Hanya selepas tahun 1845, Direktorat Wakaf Wilayah ditubuhkan secara menyeluruh bagi mengukuhkan pengurusan di peringkat wilayah. Pada tahun 1863, satu penyusunan semula secara besar-besaran telah dilaksanakan seterusnya menjadikan Kementerian Wakaf Hümâyûn sebagai institusi kerajaan terbesar dalam Kerajaan Uthmaniyah yang kekal berfungsi sehingga kejatuhannya (Alkan, 2006 & Genca, 2014).

2.2 Perkembangan Wakaf Kesihatan Kerajaan Uthmaniyah

Sultan Orhan (1324-1362) bukan sekadar meneruskan legasi penguasaan Uthmaniyah dari bapanya iaitu Sultan Osman, tetapi turut menandakan bermulanya era pembangunan wakaf dalam Kerajaan Uthmaniyah. Wakaf pertama yang dilakukan Sultan Orhan adalah dengan memberikan sumbangan untuk membiayai aktiviti pertubuhan persaudaraan yang dikenali sebagai *ahi* dan juga gerakan Sufi untuk memberi galakan kepada kaum nomad untuk menerima Uthmaniyah (Shaw & Shaw, 1976). Penemuan dokumen wakaf bertarikh 1324 membuktikan kewujudan sebuah pusat perlindungan yang dibina oleh Sultan Orhan bagi menyokong gerakan Sufi di Mekece, berhampiran Sakarya (Fleet, 2009). Pada tahun 1334, Sultan Orhan membina kompleks wakaf Uthmaniyah pertama di İznik, yang terdiri daripada sebuah masjid, tempat mandi dan dapur awam. Baginda turut membina Orhan Gazi Külliyesi di Bursa yang mempunyai kemudahan serupa serta dilengkapi dengan sebuah madrasah dan rumah tetamu (Saoud, 2004; Durak, Arslan, Fetullahoglu, & Saglik, 2017).

Pembangunan wakaf ketika pemerintahan Kerajaan Uthmaniyah terus berkembang dengan wakaf yang mempunyai lebih banyak fungsi. Penguasa Uthmaniyah yang ketiga, iaitu Sultan Murat I (1362-1389) telah membina kompleks wakaf Hüdavendigar Külliyesi yang terdiri daripada masjid, madrasah, makam, tempat mandi awam dan juga sekolah rendah. Kompleks wakaf yang seterusnya dibina oleh Sultan Bayezid I (1389- 1402) iaitu Yıldırım Bayezid Külliyesi yang terdiri daripada masjid, madrasah, makam serta tempat mandi dan dapur awam. Malahan kompleks yang terletak di Bursa ini merupakan yang pertama mempunyai hospital (*dârüṣṣifâ*) yang didirikan berasaskan wakaf, sekaligus merupakan hospital wakaf Uthmaniyah yang pertama (Durak et al., 2017; Pir, 2024). Menariknya, ilmu perubatan yang turut diajarkan di Hospital Yıldırım Bayezid adalah berasaskan kepada hubungan mentor dan perantis (Heybeli, 2009). Konsep pengajaran secara mentor dan perantis ini kekal dominan sehinggalah diganti dengan sistem sekolah perubatan moden untuk melatih doktor, pakar bedah, bidan dan pegawai vaksin (Gökmen, 2022). Selain daripada rawatan fizikal yang biasa, hospital ini turut menawarkan rawatan untuk kusta, sifilis, wabak taun dan sakit mental secara percuma yang dibiayai oleh wakaf. Selain hospital ini, terdapat tujuh hospital lain turut dibina menggunakan wakaf di antara tahun 1400-1621 M (Pir, 2024).

Selepas pemerintahan Uthmaniyah di bawah Sultan Bayezid I, beberapa Sultan lain selepas itu turut membina kompleks wakaf yang lain seperti Yeşil Külliyesi oleh Sultan Mehmet I (1413–1421) dan Muradiye Külliyesi oleh Sultan Murat II (1421-1444 dan 1446-1451). Namun, kedua-dua kompleks ini tidak mempunyai fasiliti kesihatan seperti Yıldırım Bayezid Külliyesi. Wakaf berkembang dengan baik semasa tempoh pemerintahan Sultan Murat II kerana penggunaan wakaf tunai ketika itu telah pun digunakan secara meluas sebelum diiktiraf secara rasmi oleh mahkamah Uthmaniyah sekitar abad ke-15, seperti yang dilakukan oleh Yağcı Hacı Muslihuddin yang mewakafkan wang tunai sebagai bentuk pinjaman dan hasilnya digunakan untuk tujuan bacaan harian al-Quran di Masjid Kilise (Mandaville, 1979).

Pembangunan wakaf kesihatan diteruskan lagi oleh sultan Uthmaniyah yang berjaya menguasai Konstantinopel, iaitu Sultan Mehmet II (1444-

1446 dan 1451-1481). Semasa pemerintahannya, Fatih Külliyesi yang terdiri daripada masjid, madrasah, makam, perpustakaan, bilik tetamu, dapur awam dan Hospital Fatih telah dibina (Saoud, 2004; Heybeli, 2009; Pir, 2024). Hospital Fatih bukan sekadar berfungsi sebagai pusat rawatan, malah turut memainkan peranan penting sebagai sebuah institusi latihan perubatan yang melahirkan ramai doktor mahir. Hospital ini mampu mendiagnosis dan merawat hampir semua jenis penyakit yang dikenal pasti pada zamannya. Sekitar 1600an, hospital ini mempunyai tujuh puluh bilik dengan pekerja berjumlah sekitar dua ratus orang. Pesakit dari dalam dan luar kawasan turut datang untuk mendapatkan konsultasi, rawatan serta ubat-ubatan secara percuma yang didanai oleh wakaf. Menariknya, pemuzik turut bekerja di hospital ini bagi memainkan alunan muzik tertentu sebagai sebahagian daripada pendekatan rawatan pesakit mental (Alias & Abdullah, 2023; Pir, 2024). Di samping itu, pembelian dan penggunaan opium untuk tujuan perubatan di Fatih Külliyesi dan juga di Bayezid II Külliyesi juga ada direkodkan dalam laporan bajet Uthmaniyah pada akhir abad ke-15 (Shefer-Mossensohn, 2010).

Bayezid II Külliyesi yang telah dibina oleh putera sulung Sultan Mehmet II iaitu Sultan Bayezid II (1481-1512) turut memiliki hospital wakafnya sendiri yang terletak di Erdine. Hospital Edirne Bayezid II mempunyai kepakaran untuk merawat mata dan penyakit mental dengan kemudahan lima puluh katil bersama khidmat ketua doktor, dua pengamal perubatan am, dua pakar bedah, seorang ahli farmasi dan lima jururawat. Bagi tujuan pengurusan pula, hospital tersebut mempunyai seorang kerani, seorang pembeli, seorang penjaga stor, dua orang tukang masak, seorang tukang cuci, seorang pencuci pakaian, seorang tukang gunting rambut dan seorang penjaga pintu. Tambahan lagi, pesakit luar juga diberi pemeriksaan kesihatan dan ubat percuma dua hari seminggu (Öney, Bulut, Çakmak, Daş, Demir, Demiralp, Kuyulu & Ünal, 2013; Pir, 2024). Hospital ini juga menawarkan perubatan pencegahan dari penyakit berjangkit melalui vaksinasi disamping memberi pengetahuan tentang kebersihan dan gaya hidup sihat kepada rakyat (Erkan & Özdiñç, 2024). Perpustakaan yang dilengkapi dengan buku-buku perubatan turut dibina di kompleks ini (Çavdar, 2006). Walau bagaimanapun, hospital ini hanya merawat pesakit mental dan gangguan saraf sahaja bermula abad ke-18 (Pir, 2024).

Hospital wakaf ketika pemerintahan Uthmaniyah terus bertambah dengan pembinaan Süleymaniye Külliyesi yang dikenali sebagai kompleks yang terbesar sepanjang era Uthmaniyah. Disebabkan saiznya, ia memerlukan dana operasi yang besar. Oleh itu, Sultan Süleyman (1520-1566) telah mewakafkan dua ratus tujuh belas buah kampung, tiga puluh empat dusun, tiga kejiranan bandar, tujuh kilang, dua stesen perikanan, dua pelabuhan, satu padang ragut, dua ladang, enan hasil kampung, dua pulau dan tiga saham bagi menampung keperluan kompleks ini (Yılmaz, 2024). Hospital Süleymaniye menjadi sebahagian daripada kompleks yang dibina oleh Sultan Süleyman terdiri daripada dapur awam, tempat mandi awam, rumah tetamu, bilik-bilik untuk individu yang belum berkahwin, kedai-kedai, sekolah al-Quran, sekolah hadis, madrasah, dan sekolah perubatan (Ayduz, 2007). Hospital ini menerima semua pesakit tanpa diskriminasi dan menyerupai fasiliti pesakit luar seperti di hospital moden di mana pemeriksaan kesihatan dan deskripsi ubat-ubatan turut disediakan. Pelbagai operasi pembedahan juga boleh dilakukan di hospital ini. Selain hospital, kompleks ini juga dilengkapi dengan farmasi yang bukan sahaja membekalkan ubat-ubatan kepada Hospital Süleymaniye, tetapi juga hospital-hospital lain di Istanbul (Erkan & Özdiñç, 2024; Pir, 2024). Selain subjek pembedahan, anatomi turut diajarkan di sekolah perubatan di kompleks ini dan ia menjadi disiplin ilmu yang diperlukan sekiranya seseorang doktor itu mahu berkhidmat di istana Uthmaniyah (Shefer-Mossensohn, 2010). Pada tahun 1845, hospital ini menjadi sebuah hospital mental sepenuhnya setelah bilangan pesakit mental meningkat secara signifikan. Semua pesakit lelaki yang tidak mengalami penyakit mental telah dipindahkan ke Hospital Gureba yang juga merupakan hospital wakaf (Pir, 2024).

Wakaf kesihatan semasa era Uthmaniyah bukan hanya dibina oleh para sultan sahaja, namun terdapat juga kompleks wakaf yang dibina oleh permaisuri sultan yang turut memberikan sumbangan dalam pembangunan wakaf kesihatan Uthmaniyah. Contohnya pembinaan Atik Valide Sultan Külliyesi yang diarahkan oleh Nurbanu Valide Sultan, telah dibina antara tahun 1570-1579 dan turut memiliki sebuah hospital wakaf. Nurbanu Valide Sultan ialah isteri kepada Sultan Selim II dan ibu kepada Sultan Murat III (Düzbakar, 2006; Shefer, 2005). Wakaf Atik Valide Sultan menjana pendapatan secara berterusan demi menyediakan

ubat-ubatan secara percuma kepada pesakit yang tidak berkemampuan (Erkan & Özding, 2024).

Isteri kepada Sultan Mahmut dan juga ibu kepada Sultan Abdülmecit I iaitu Bezm-i Âlem Valide Sultan turut memberikan sumbangannya dalam wakaf kesihatan ketika era Uthmaniyah melalui pembinaan Hospital Gureba oleh Bezmi Âlem Valide Sultan pada tahun 1843. Antara aset miliknya yang disumbangkan untuk hospital wakaf tersebut termasuklah bangunan hospital itu sendiri, tanah, padang rumput, kedai arang batu, masjid, rumah mandi, sumber air, kincir angin, kuari, ladang, tasik, rumah, kedai, kebun anggur berserta hasil pendapatan dari Baghdad dan Pelabuhan Trabzon (Göçer, 2014).

Pada tahun 1899, ketika era Uthmaniyah hampir mencapai ke penghujungnya, Hospital Kanak-Kanak Hamidiye (*Hamidiye Etfal Hastanesi*) telah dibina oleh Sultan Abdülhamid II. Ia merupakan hospital wakaf khusus untuk merawat kanak-kanak yang pertama dalam sejarah Uthmaniyah. Hospital ini telah memberikan perkhidmatan berkhatan untuk 671 orang kanak-kanak di mana kesemua kosnya ditanggung oleh Sultan Abdülhamid pada hari pembukaannya. Hospital ini masih berfungsi sehingga kini walaupun setelah jatuhnya Kerajaan Uthmaniyah yang turut menandakan kejatuhan kegemilangan wakaf termasuklah bagi wakaf kesihatan. Hospital ini kini dikenali sebagai Hospital Latihan dan Penyelidikan Kanak-kanak Hamidiye Şişli (*Şişli Hamidiye Etfal Eğitim ve Araştırma Hastanesi*) (Selçuk, 2012).

3. METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini ialah sebuah kajian kualitatif berbentuk penerokaan dan deskriptif. Pendekatan penerokaan digunakan kerana terdapat kekangan sumber dan kajian terdahulu yang terhad mengenai pembangunan wakaf kesihatan semasa era Kerajaan Uthmaniyah. Sebahagian besar kajian sedia ada tertumpu kepada wakaf yang dilaksanakan oleh sultan atau kompleks wakaf tertentu, dan kurang memberi penekanan secara khusus terhadap wakaf kesihatan. Pendekatan ini membolehkan penyelidik meneroka secara mendalam mengenai sejarah, struktur, serta amalan institusi wakaf kesihatan dalam pelbagai fasa pemerintahan Uthmaniyah.

Pendekatan deskriptif pula digunakan untuk menghuraikan perubahan, tadbir urus, dan pelaksanaan wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah. Tumpuan diberikan kepada pelaksanaan dan peranan institusi wakaf dalam penubuhan serta pengurusan hospital. Kaedah analisis kandungan terhadap data sekunder yang diperolehi melalui kajian kepustakaan digunakan untuk memahami bagaimana wakaf kesihatan dilaksanakan secara sistematik dalam tempoh tersebut, serta menilai potensi aplikasinya dalam memperkasa sistem wakaf kesihatan semasa.

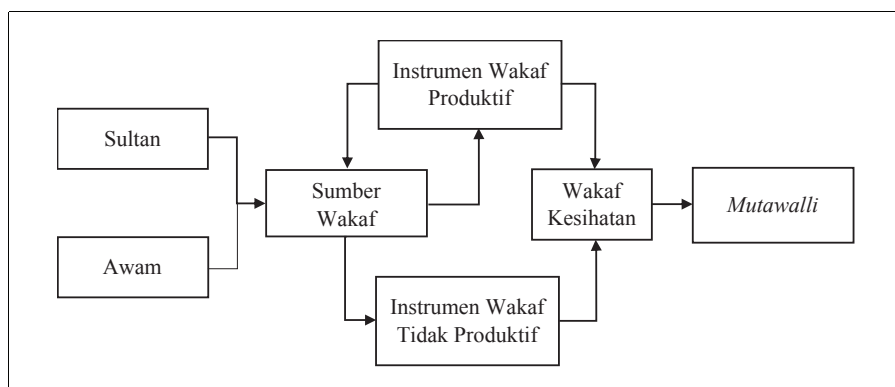
4. MODEL WAKAF KESIHATAN KERAJAAN UTHMANIYAH

Pengaruh Islam dalam tradisi Seljuk yang menggalakkan wakaf telah pun ada di bumi Turki sebelum penubuhan Kerajaan Uthmaniyah menjadi salah satu faktor pewujudan wakaf oleh Uthmaniyah (Fleet, 2009). Selain itu, penubuhan awal wakaf menjadi satu strategi politik dan sosial untuk memperkukuhkan kedudukan pemerintahan Uthmaniyah di mana ia pernah menjadi satu alat untuk membina kepercayaan terhadap Uthmaniyah dalam kalangan masyarakat nomad Turkic yang mendiami kawasan Anatolia ketika itu (Shaw & Shaw, 1976). Ini menunjukkan bahawa wakaf boleh meningkatkan kredibiliti kerajaan dan menjadi alat bagi pembangunan sosio-ekonomi termasuklah dalam membangunkan agama, pendidikan dan kesihatan. Dasar bantuan sosial yang bersifat menyokong dan mesra rakyat mampu meningkatkan kepercayaan terhadap pihak pemerintah (Betskó, Spierings, Gesthuizen, & Scheepers, 2022). Wakaf yang inklusif dan berorientasikan komuniti seperti wakaf kesihatan mampu memainkan peranan yang sama dalam meraih sokongan rakyat. Ia bukan sekadar satu instrumen ibadah untuk memperoleh pahala berterusan, tetapi turut membantu memperkukuhkan keyakinan rakyat terhadap kerajaan apabila diuruskan dengan telus dan diagihkan dengan baik.

Selari dengan peredaran masa, kompleks wakaf yang dibina oleh sultan-sultan Kerajaan Uthmaniyah turut bertambah. Kompleks wakaf ini memainkan pelbagai peranan termasuklah sebagai pusat sosial, kewangan dan kesihatan (Iskandar, Irsyammuddin, Dwiyan & Ihsan, 2023). Hospital wakaf yang menjadi sebahagian dari kompleks wakaf yang dibina untuk memastikan akses rakyat kepada rawatan perubatan. Komitmen Kerajaan Uthmaniyah dalam wakaf kesihatan dapat dilihat dalam fungsi-fungsi kesihatan yang

dimiliki kompleks-kompleks wakaf yang semakin bertambah. Beberapa hospital dikenal pasti mempunyai peranan sebagai pusat rawatan pakar yang merawat kategori pesakit secara khusus seperti di Hospital Edirne Bayezid II yang merawat pesakit mental sahaja pada abad ke-16, dan Hospital Latihan dan Penyelidikan Kanak-kanak Hamidiye Şişli yang merawat kanak-kanak sahaja (Selçuk, 2012; Alias & Abdullah, 2023; Pir, 2024). Hospital Edirne Bayezid II juga pernah menawarkan perubatan pencegahan dan vaksinasi terhadap penyakit berjangkit turut dilaksanakan (Erkan & Özdiç, 2024). Perkembangan ini menunjukkan wakaf kesihatan Uthmaniyah bersifat dinamik dan progresif untuk memenuhi keperluan masyarakat yang berubah. Pendekatan yang dinamik membolehkan wakaf kesihatan menyesuaikan diri dengan pantas terhadap kemunculan teknologi merawat baru, perubahan keperluan pesakit, serta ancaman kesihatan yang tidak dijangka. Pendekatan progresif pula bermaksud usaha berterusan untuk membuat penambahbaikan dan pembaharuan dalam sistem kesihatan seperti penggunaan teknologi untuk pengurusan, kewangan dan perkhidmatan hospital yang efisien (Vázquez-Serran & Peimbert-Garca, 2020). Melalui kedua-dua pendekatan ini, wakaf kesihatan dapat dimanfaatkan sepenuhnya untuk kesejahteraan masyarakat dan menjadi antara penyumbang utama dalam sistem perkhidmatan kesihatan sesebuah negara.

Hospital, pusat rawatan, dan institusi kesihatan yang dibiayai oleh wakaf memerlukan pengurusan yang teratur dan cekap yang dilaksanakan oleh *mutawalli* dan nazir yang dilantik. Peristiwa Tanzimat telah mengubah landskap pengurusan wakaf yang sebelum ini diurus secara autonomi oleh masyarakat setempat, telah diambil alih oleh pihak kerajaan menjadikan sistem pengurusan wakaf lebih teratur, telus, dan berpusat (Alkan, 2006). Penubuhan Kementerian Wakaf dan perubahan dalam struktur pentadbiran wakaf Kerajaan Uthmaniyah memberi kesan bukan sahaja kepada pengurusan aset wakaf secara umum, tetapi juga memberi kesan terhadap wakaf kesihatan. Perubahan ini mencerminkan usaha Kerajaan Uthmaniyah untuk memastikan perkhidmatan kesihatan yang berkualiti dan berterusan melalui sistem wakaf yang semakin berkembang ketika itu. model wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah dapat disimpulkan melalui Rajah 1 di bawah:



Rajah 1: Model Wakaf Kesihatan Kerajaan Uthmaniyyah

Berdasarkan Rajah 1 di atas, Sultan dan orang awam yang memiliki kekayaan merupakan sumber utama wakaf melalui instrumen wakaf produktif dan tidak produktif. Wakaf kesihatan didanai oleh aset wakaf yang produktif seperti kebun anggur, lot kedai, pelabuhan dan kilang (Göçer, 2014; Yılmaz, 2024). Hasil yang diperolehi daripada aset wakaf yang produktif ini menyumbang kepada dana untuk menampung keperluan dan perbelanjaan pengurusan wakaf kesihatan termasuklah hospital, farmasi, sekolah perubatan dan perpustakaan yang menyimpan buku-buku perubatan. Sumber wakaf yang disalurkan melalui wakaf tidak produktif pula biasanya disalurkan semasa fasa awal pembinaan wakaf kesihatan seperti bangunan dan peralatan perubatan. Sumbangan wakaf tidak produktif ini juga akan terus disalurkan dari masa ke masa oleh *waqif* mengikut keperluan (Öney, Bulut, Çakmak, Daş, Demir, Demiralp, Kuyulu & Ünal, 2013; Pir, 2024). Ini menunjukkan bahawa wakaf kesihatan perlu disokong oleh sumber yang kukuh dan mampan untuk menjamin kelestariannya dalam jangka panjang. Elemen kelestarian bagi wakaf yang perlu diteliti termasuklah penyelenggaraan, pengembangan secara produktif dan manfaat berterusan (Hassana, Bahari, Aziz, & Doktoralina, 2020). Wakaf kesihatan seterusnya dipantau oleh *mutawalli*. Perubahan pentadbiran selepas Tanzimat menyaksikan peralihan peranan *mutawalli* daripada individu seperti *waqif* atau kadi kepada institusi kerajaan sehingga akhirnya berada di bawah Direktorat Am Wakaf bagi menjamin ketelusan dan kawalan sistematik terhadap pengurusan wakaf kesihatan (Vakıflar Genel Müdürlüğü) (Alkan, 2006).

Selain berfungsi sebagai tempat rawatan, wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah turut berperanan sebagai pusat pembelajaran, latihan dan penyelidikan ilmu perubatan. Di awal penubuhan wakaf kesihatan, ilmu perubatan diajar berdasarkan hubungan mentor dan perantis yang kemudiannya berkembang menjadi sekolah perubatan untuk membangunkan sumber manusia dalam bidang perubatan. Di samping sekolah-sekolah perubatan, penubuhan farmasi dan perpustakaan buku-buku perubatan di dalam kompleks wakaf memajukan lagi pendidikan dan penyelidikan dalam sektor kesihatan. Pendidikan perubatan Kerajaan Uthmaniyah menggabungkan aspek praktikal dan akademik dalam sistem kesihatan yang membolehkan doktor, pelajar perubatan dan ilmuwan saling bertukar ilmu. Ciri-ciri sistem hospital wakaf Kerajaan Uthmaniyah ini adalah sama seperti hospital pengajar moden yang menyediakan rawatan pakar, melatih tenaga kerja kesihatan, serta memberi perkhidmatan kepada pesakit yang rumit. Hospital pengajar juga memainkan peranan penting dalam penyelidikan, inovasi dan rawatan khusus (Shahian, Nordberg, Meyer, Blancfield, Mort, Torchiana & Normand, 2012). Sekiranya hospital berasaskan wakaf ingin dibangunkan pada masa kini, pembinaan hospital pengajar merupakan pendekatan paling ideal kerana ia memenuhi keperluan untuk menyediakan rawatan perubatan, pendidikan dan penyelidikan secara serentak seperti mana yang dilaksanakan dalam sistem hospital wakaf Kerajaan Uthmaniyah.

Wakaf kesihatan dalam Kerajaan Uthmaniyah bukan sahaja memainkan peranan sebagai penyumbang kemudahan fizikal seperti hospital, tetapi turut memiliki perancangan pentadbiran dan penyediaan perkhidmatan kesihatan yang tersusun. Wakaf telah mengisi kekosongan dasar kesihatan Kerajaan Uthmaniyah dengan menyediakan perkhidmatan rawatan percuma kepada semua lapisan masyarakat tanpa mengira agama atau mazhab. Sistem kesihatan Kerajaan Uthmaniyah dilihat sebagai satu bentuk keselamatan sosial dan pembiayaan di mana wakaf mengambil peranan sebagai sumber subsidi daripada golongan yang berharta kepada golongan yang kurang berkemampuan dalam kelas sosial (Gün, 2021). Malahan, urusan pengebumian pesakit tidak berkemampuan yang meninggal dunia turut ditanggung oleh wakaf (Iskandar et al., 2023). Sumbangan wakaf kesihatan ketika era Uthmaniyah bukan hanya membuktikan komitmen Kerajaan Uthmaniyah terhadap kebajikan rakyat, tetapi turut menyumbang kepada kemajuan ilmu perubatan Islam melalui integrasi rawatan perubatan, pendidikan, latihan dan penyelidikan. Model wakaf kesihatan Kerajaan

Uthmaniyah ini wajar dijadikan rujukan dalam membangunkan sistem wakaf kesihatan moden yang lebih berdaya tahan, mampan dan berteraskan nilai kesejahteraan sosial, khususnya di negara-negara Islam yang sedang mencari penyelesaian alternatif kepada pembiayaan kesihatan awam.

5. KESIMPULAN

Kejatuhan Kerajaan Uthmaniyah turut menandakan kejatuhan kegemilangan wakaf di bumi Uthmaniyah. Namun, sumbangan wakaf kesihatan ketika pemerintahan Kerajaan Uthmaniyah adalah besar. Ia memainkan peranan penting dalam memajukan pengetahuan perubatan, melatih profesional bagi tujuan penjagaan kesihatan di samping menyediakan rawatan perubatan percuma dan mampu milik kepada orang ramai. Selain itu, ia turut menyumbang dalam memupuk perpaduan dan kestabilan sosial dengan menyediakan perkhidmatan kesihatan kepada golongan miskin dan kurang berkemampuan.

Kajian ini memberi implikasi yang penting terhadap usaha pemerkasaan wakaf kesihatan dalam konteks semasa. Pertama, pengalaman sejarah Kerajaan Uthmaniyah menunjukkan bahawa sistem wakaf kesihatan yang terancang dan mendapat sokongan pemerintah mampu menyediakan perkhidmatan kesihatan yang menyeluruh tanpa bergantung sepenuhnya kepada dana kerajaan. Kedua, model pentadbiran wakaf yang melibatkan kadi, nazir dan institusi formal seperti Kementerian Wakaf menunjukkan bahawa institusi wakaf perlu menekankan aspek ketelusan, akauntabiliti dan profesionalisme dalam pengurusan. Ketiga, integrasi wakaf kesihatan dengan sektor pendidikan melalui pembinaan sekolah perubatan membuktikan potensi wakaf dalam menyumbang kepada pembangunan kapasiti sumber manusia untuk sektor kesihatan pada masa hadapan.

Kajian ini juga memberikan asas penting kepada penggubal dasar dan institusi wakaf untuk menilai semula potensi wakaf kesihatan sebagai sebahagian daripada sistem kebajikan dan penjagaan kesihatan awam masa kini. Walau bagaimanapun, kajian ini turut mengenal pasti keterbatasan dari segi kekurangan maklumat tentang operasi dalaman hospital wakaf seperti seperti sistem pengurusan pesakit, jenis perkhidmatan kesihatan, dan struktur organisasi institusi.

Kajian ini telah mengupas pembangunan wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah. Namun, masih terdapat beberapa ruang yang boleh diterokai dalam kajian akan datang. Antanya ialah kajian analisis mikro institusi wakaf kesihatan melalui sumber primer seperti arkib wakaf Uthmaniyah, rekod pesakit, atau laporan pentadbiran hospital untuk memahami secara mendalam aspek pengurusan dalaman, struktur organisasi dan pelaksanaan perkhidmatan. Selain itu, kajian perbandingan antara wakaf kesihatan Uthmaniyah dengan sistem wakaf kesihatan moden di negara-negara Islam seperti Malaysia, Turki atau Indonesia dalam aspek keberkesanan pengurusan dan impak sosial turut boleh dilakukan. Pendekatan kajian lapangan seperti temubual bersama pakar wakaf di institusi berkaitan atau penyelidikan tindakan untuk mencadangkan model kontemporari hospital wakaf berdasarkan inspirasi hospital wakaf Kerajaan Uthmaniyah. Cadangan ini diharapkan dapat membuka ruang kepada penyelidikan lebih mendalam dan menyeluruh bagi memperkasa wakaf kesihatan dalam konteks semasa.

Secara ringkasnya, wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah bukan sekadar menunjukkan satu sistem filantropi yang dinamik dan progresif, bahkan meningkatkan kualiti hidup masyarakat dengan signifikan di bawah pemerintahannya. Legasi ini memberikan asas penting kepada penggubal dasar dan institusi wakaf hari ini untuk menilai semula potensi wakaf kesihatan sebagai model alternatif untuk menangani pelbagai cabaran dalam menyediakan akses kepada perkhidmatan kesihatan. Justeru, model wakaf kesihatan Kerajaan Uthmaniyah perlu dilihat bukan sekadar warisan sejarah tetapi satu model strategik bagi reformasi sektor kesihatan hari ini.

6. PENGHARGAAN

Penulis merakamkan penghargaan kepada Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV) Universiti Sains Malaysia (USM) atas sokongan dan kemudahan yang telah diberikan. Penghargaan turut ditujukan kepada semua pihak yang telah membantu secara langsung atau tidak langsung dalam penyediaan data dan sumber rujukan kajian ini.

Para penulis mengisytiharkan bahawa tiada sebarang konflik kepentingan yang wujud berkaitan penyelidikan, penulisan, dan penerbitan artikel ini.

7. RUJUKAN

- Al Khayat, M. H. (1997). *Health: an Islamic perspective*. Alexandria, Egypt: World Health Organization.
- Alias, N. A. B., & Abdullah, M. (2023). Implementasi sunnah dalam konteks penjagaan kesihatan di hospital era Kerajaan ‘Uthmaniyyah. *Jurnal ‘Ulwan*, 8(3), 124–139.
- Alkan, M. (2006). *Tanzimattan sonra vakıfların idaresinde yeniden yapılanmaya dair bir örnek: adana evkaf müdürlüğü*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayduz, S. (2007). *Süleymaniye Medical Madrasa (Dār al-Tib) in the history of Ottoman medicine*. Foundation for Science Technology and Civilisation, 665.
- Betkő, J., Spierings, N., Gesthuizen, M., & Scheepers, P. (2022). How welfare policies can change trust—A social experiment assessing the impact of social assistance policy on political and social trust. *Basic Income Studies*, 17(2), 155–187.
- Bodrick, M. M. (2022). Appraising Rufaidah Al-Aslamia, first Muslim nurse and pioneer of Islamic nursing: Contributions and legacy. *Jurnal Keperawatan Indonesia*, 25(3), 113–126.
- Çavdar, T. (2006). Vakıf kütüphaneleri. *Vakıf Medeniyeti, Vakıflar Dergisi Özel Sayısı*.
- Durak, S., Arslan, T. V., Fetullahoglu, İ., & Sağlık, H. C. (2017). Reading the transformation of ottoman sultan complexes in bursa in urban and architectural scale since 19th century. *European Journal of Sustainable Development*, 6(3), 491–491.
- Düzbakar, Ö. (2006). Charitable women and their pious foundations in the Ottoman empire: The hospital of the senior mother, Nurbanu Valide Sultan. *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine*, 5, 11–20.
- Fachrudin, Y. (2013). *Tasawuf dan tahapan-tahapan pendidikan spiritual*. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah. Jakarta, Indonesia.
- Fleet, K. (2009). *The Cambridge History of Turkey: Volume I, Byzantium to Turkey, 1071-1453*. Cambridge University Press.
- Genca, E. (2014). Osmanlı hukukunda vakıfların denetimi (Evkaf-I Hümayun Nezaretî). *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 72 (1), 531–554.

- Göçer, K. (2014). Bezmiâlem Valide Sultan ve Gureba Hastanesi Vakfiyesi. *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 4(1), 123-150.
- Gökmen, E. (2022). 19. yüzyılda Osmanlı sağlık görevlileri ve emeklilikleri. *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, (52), 99–133.
- Gün, M. F. (2021). Osmanlı imparatorluğunda sunulan sağlık hizmetlerinde vakıfların rolü. *Uluslararası Sağlık Yönetimi ve Stratejileri Araştırma Dergisi*, 7(3), 574-584.
- Hassan, M. K., Karim, M. F., & Karim, M. S. (2019). Experiences and lessons of cash waqf in Bangladesh and other countries. *Revitalization of Waqf for Socio-Economic Development, Volume I*, 59-83.
- Hassana, S. H. M., Bahari, Z., Aziz, A. H. A., & Doktoralina, C. M. (2020). Sustainable development of endowment (waqf) properties. *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, 13(4).
- Heybeli, N. (2009). Sultan Bayezid II Külliyesi: One of the Earliest Medical Schools - Founded in 1488. *Clinical Orthopaedics and Related Research*, 467(9), 2457-2463.
- Husain, S., & Haron, Z. (2009). *Persepsi mahasiswa SPI terhadap amalan gaya hidup sihat menurut Islam dalam aspek penjagaan kesihatan dan pemakanan*. Universiti Teknologi Malaysia.
- Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji. (2006). *Manual Pengurusan Tanah Wakaf*. Putrajaya: JAWHAR.
- Kısacık, H., & Topkar, M. (2024). Waqf Culture in the Ottoman Empire and Reflections of the Activities of Cash Waqfs on Today. *Information Technology in Economics and Business*, 1(1), 17-19.
- Mandaville, J. E. (1979). Usurious piety: the cash waqf controversy in the Ottoman Empire. *International Journal of Middle East Studies*, 10(3), 289-308.
- Majlis Agama Islam Selangor. (2015). *Enakmen Wakaf (Negeri Selangor) 2015* (Enakmen No. 15 Tahun 2015).
- Majlis Agama Islam Negeri Sembilan. (2005). *Enakmen Wakaf (Negeri Sembilan) 2005* (Enakmen No. 5 Tahun 2005).
- Mohamad, N. A., Kader, S. Z. S. A., & Ali, Z. (2012). Waqf lands and challenges from the legal perspectives in Malaysia. In *IIUM-Toyo Symposium*.

- Mustaffa, N., & Muda, M. Z. (2014). Pengurusan wakaf pendidikan di institusi pengajian tinggi Malaysia: Satu sorotan literatur. *International Journal of Management Studies*, 21(2), 63-81.
- Noor, A. M., & Awang, M. R. (2013). Pelaksanaan istibdal wakaf di negeri Kedah Darul Aman. *Islamiyyat*, 35(1), 49.
- Öney, G., Bulut, L., Çakmak, Ş., Daş, E., Demir, A., Demiralp, Y., Kuyulu, I. & Ünal, R. H. (2013). *Early Ottoman art: The legacy of the Emirates*. Museum With No Frontiers, MWNF (Museum Ohne Grenzen).
- Pir, Z. K. (2024). *Erken ve klasik dönemde Osmanlı dârüüşşifâları*. In Ş. B. Hayta & A. Tok (Eds.), *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi ve İlim Yayma Vakfı Lisansüstü Öğrenci Kongresi: Tam metin bildiri kitabı – I* (pp. xx–xx). İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları.
- Rahman, A. A. (2009). Peranan wakaf dalam pembangunan ekonomi umat Islam dan aplikasinya di Malaysia. *Jurnal Syariah*, 17(1), 113-152.
- Saoud, R. (2004). Muslim architecture under Ottoman patronage (1326-1924). *Foundation for Science, Technology, and Civilisation*. Retrieved May 16, 2024, from <http://www.muslimheritage.com/uploads/OttomanArchitecture.pdf>
- Selçuk, B. A. (2012). Türkiye'nin ilk çocuk hastanesi; Hamidiye Etfal Hastane-i Âlisi. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi*, 2(1), 11-14.
- Shahian, D. M., Nordberg, P., Meyer, G. S., Blanchfield, B. B., Mort, E. A., Torchiana, D. F., & Normand, S. L. T. (2012). Contemporary performance of US teaching and nonteaching hospitals. *Academic Medicine*, 87(6), 701-708.
- Shefer, M. (2005). Old patterns, new meaning: The 1845 hospital of Bezm-i Alem in Istanbul. *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque. Historiam Illustrandam*, 25, 329-350.
- Shefer-Mossensohn, M. (2010). *Ottoman medicine: healing and medical institutions, 1500-1700*. State University of New York Press.
- Sulaiman, S. (2008). Hukum pembangunan tanah wakaf khas menurut perspektif syarak. *Jurnal Muamalat Bil.* 1/ 2008.
- Şanal, M. (1999). Kuruluşundan ortadan kaldırılışlarına kadar olan süre içerisinde medreseler. *Milli Eğitim Dergisi*, 143.
- Taib, M. S. M., & Mujani, W. K. (2014). Sejarah pendidikan wakaf di Malaysia: Tinjauan literatur. In *23rd International Conference of Historians of Asia* (pp. 1381-1395).

- Vázquez-Serrano, J. I., & Peimbert-Garca, R. (2020). System dynamics applications in healthcare: A literature review. In *Proceedings of the international conference on industrial engineering and operations management* (pp. 10-12).
- Yaacob, H. (2013). Waqf history and legislation in Malaysia: *A contemporary perspective*. *Journal of Islamic and Human Advanced Research*, 3(6), 387-402.
- Yaakob, M. A. Z., Suliaman, I., & Khalid, M. M. (2017). The growth of waqf properties through infrastructure development according to al-hadith. *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities*, 25(S (Feb)), 211-218.
- Yılmaz, Y. (2024). İstanbul Süleymaniye Külliyesi'nin Malî Kaynağı Olan Kanuni Vakıfları. *İSTEM*, (44), 63-90.

LEGAL ANALYSIS AND FEASIBILITY OF TEMPORARY WAQF IN NEGERI SEMBILAN

ANALISIS HUKUM DAN FISIBILITI WAKAF MUAQQAT DI NEGERI SEMBILAN

MUHAMAD FIRDAUS AB RAHMAN*

Fakulti Syariah dan Undang-Undang; Masalah Centre for Social Finance
& Well-Being, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai,
71800 Nilai, Negeri Sembilan
mfirdaus.rahman@usim.edu.my

HUSSEIN AZEEMI ABDULLAH THAIDI

Fakulti Syariah dan Undang-Undang; Masalah Centre for Social Finance
& Well-Being, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai,
71800 Nilai, Negeri Sembilan
hussein@usim.edu.my

ZAMEER NAJMI AZHAR

Fakulti Syariah dan Undang-Undang; Masalah Centre for Social Finance
& Well-Being, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai,
71800 Nilai, Negeri Sembilan
zameernajmi@gmail.com

*Corresponding author: mfirdaus.rahman@usim.edu.my

A PEER-REVIEWED ARTICLE

(RECEIVED – 8/1/2025; REVISED – 22/4/2025; ACCEPTED – 8/5/2025)

ABSTRACT

The institution of waqf has been implemented since the era of the Prophet SAW, as evidenced by the conduct of his companions and Muslims to the present day. Legislation concerning Islamic religious matters in Malaysia encompasses waqf, which is informed by the perspectives of the four schools

of thought: Hanafi, Maliki, Syafii, and Hanbali. This indicates that waqf is exclusively valid for perpetual application, encompassing all forms of waqf. Thus, the traditional mechanism has greatly impacted the management and creation of new growth opportunities in economic development. This study aims to promote the waqf muaqqat as an alternative funding source for the future growth of waqf assets in Negeri Sembilan. This study employed qualitative methodologies and doctrinal research. The material for this study was acquired via document review techniques from primary and secondary sources and analysed using content analysis methods including both inductive and deductive approaches. The findings indicate that temporary waqf is permissible according to the Maliki school and certain scholars of the Hanafi school, while also enhancing the productivity of existing waqf assets and systematically expanding its benefits in a more sustainable manner. The study proposed that the Department of Waqf and General Resources (JWSA), Negeri Sembilan Religious Council (MAINS), and the Negeri Sembilan Fatwa Committee evaluate the legal framework and fatwas pertaining to current waqf matters to facilitate temporary waqf as a strategic measure for the preservation of waqf asset development in Negeri Sembilan.

Keywords: Waqf Muaqqat, law, legislation, Negeri Sembilan

ABSTRAK

Amalan wakaf telah diaplikasikan sejak dari zaman Rasulullah SAW dan dapat dilihat melalui perbuatan para sahabat serta umat Islam sehingga ke hari ini. Perundangan yang berkaitan dengan hal ehwal agama Islam di Malaysia termasuklah wakaf berpandukan kepada pandangan mazhab yang empat; Hanafi, Maliki, Syafii dan Hanbali, yang memberi maksud wakaf hanya sah dilaksanakan secara kekal meliputi semua jenis wakaf. Hal ini telah memberi kesan kepada pengurusan pembangunan aset wakaf di masa akan datang. Justeru, kajian ini dijalankan bagi memperkenalkan mekanisme bertempoh “*muaqqat*” diadaptasi dalam pengurusan wakaf sebagai salah satu sumber dana alternatif dalam pembangunan masa depan harta wakaf di Negeri Sembilan. Kajian kualitatif ini menggunakan kaedah Analisis Kandungan (*Content Analysis (CA)*). Data dianalisis menggunakan kaedah CA secara diskriptif, deduktif dan induktif dengan konsisten. Kaedah kepustakaan dan dokumentasi digunakan bagi mendapatkan elemen sokongan untuk

memantapkan proses analisis hukum dan perundangan wakaf bertempoh, serta penderafan model perlaksannya. Kajian ini turut disokong oleh kaedah analitikal yang akan digunakan untuk menganalisis dalil al-quran, sunnah dan pandangan sarjana Islam bagi mencapai konklusi yang jitu terhadap elemen wakaf bertempoh yang praktikal menurut konteks perlaksanaan wakaf di Malaysia. Hasil kajian mendapati wakaf bertempoh dibolehkan menurut pandangan mazhab Maliki dan sebahagian ulama mazhab Hanafi, sekaligus mampu meningkatkan produktiviti aset wakaf yang sedia ada serta dapat mengembangkan manfaatnya dengan sistematik dan lebih berdaya maju. Pengkaji menyarankan agar pihak Jabatan Wakaf dan Sumber Am (JWSA), Majlis Agama Negeri Sembilan (MAINS), dan Jawatankuasa Fatwa Negeri Sembilan menyemak semula kerangka undang-undang dan fatwa yang berkaitan dengan hal ehwal wakaf sedia ada, agar dapat dilaksanakan secara bertempoh sebagai usaha alternatif untuk melestarikan pembangunan aset wakaf di Negeri Sembilan.

Kata Kunci: Wakaf Muaqqat, hukum, perundangan, Negeri Sembilan

1. PENDAHULUAN

Islam sebagai al-Din berfungsi menegakkan sistem sosial ummah, baik dari aspek individu, kekeluargaan, kemasyarakatan, kenegaraan dan keantarabangsaan. Sifatnya yang menyeluruh itu menjadikan seluruh sistem kehukuman di dalam Islam memenuhi aspek zaman dan keperluan kehidupan sama ada pembangunan individu, sosial, ekonomi, politik, intelektual dan lain-lain.

Peredaran zaman telah menghasilkan satu dimensi baru dalam dunia perwakafan. Wakaf bertempoh (*muaqqat*) telah dipopularkan oleh ulama kontemporari disebabkan kesulitan bagi menguruskan harta dan aset wakaf yang bersifat tak alih. Walaubagaimanapun, konsep bertempoh telah menjadi polemik dan perbahasan panjang di kalangan sarjana dan agamawan oleh kerana wakaf yang terikat dengan suatu tempoh tertentu jelas bertentangan dengan konsep dan syarat asas dalam wakaf iaitu tiada unsur berkekalan (*muabbad*). (Ab Rahman & Amanullah, 2016a).

Implikasinya wujud persoalan, adakah wakaf bertempoh ini sah menurut syarak? Dalam konteks Negeri Sembilan, wakaf dilihat sebagai salah satu agen pembangunan kewangan sosial Islam yang berkesan. Buktinya kerajaan Negeri Sembilan memandang serius dengan perundangan wakaf di negeri ini sehingga wartanya salah satu enakmen khas wakaf terawal di Malaysia.

Wakaf bertempoh dipercayai memiliki prospek dari sudut keanjalan (*flexibility*) untuk dibangunkan. Elemen ‘bertempoh’ yang membolehkan aset/harta wakaf ditukar jenis atau dipulangkan kepada pewakaf dipercayai boleh menarik lebih ramai pewakaf. Sehingga kini, Hanya Johor yang secara memperuntukkan perlaksanaan wakaf bertempoh secara jelas melalui Kaedah-Kaedah Wakaf Johor 1983. (Ab Rahman & Amanullah, 2016b). Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan, Selangor, Perak, Terengganu dan Pulau Pinang menunjukkan reaksi positif dan minat terhadap manfaat wakaf bertempoh. Walaupun negeri-negeri lain belum ada peruntukan yang mengharuskan pelaksanaan wakaf bertempoh, namun masih wujud ruang-ruang perundangan untuk melaksanakannya. Sungguhpun instrumen ini mempunyai prospek dan masalah yang besar kepada masyarakat dan pewakaf itu sendiri. Namun amat sukar untuk menjumpai model tadbir urus perlaksanaan wakaf bertempoh di Malaysia. Polemik ini berlaku kerana tiada model atau kerangka kerja yang dicadangkan oleh mana-mana institusi untuk membangunkan potensi wakaf bertempoh sebagai wadah pendanaan yang efektif bagi memaksimumkan mobilisasi aset wakaf Malaysia.

Definisi Wakaf Bertempoh (Muaqqat)

Asasnya wakaf bertempoh adalah sebahagian daripada wakaf. Wakaf bertempoh juga dikenali sebagai wakaf *muaqqat*, wakaf sementara, wakaf berwaktu, dan wakaf berjangka oleh sebahagian masyarakat. Maka, wakaf boleh diertikan dari sudut bahasa sebagai menghalang (*al-man'u*) menahan (*al-habsu*) (al-Jurjani, 1983). Dimaksudkan dengan menahan disini ialah menahan sesuatu di jalan Allah, iaitu mengekalkan asalnya dan dijadikan hasilnya untuk jalan Allah (al-Fairuzabadi, 2005).

Adapun wakaf dari segi istilah menurut al-Jurjani (1983) di dalam kitabnya *Ta'rifat* ialah menahan zat sesuatu daripada pemilikan pewakaf dan

sedekahkan manfaatnya. Imam Ibnu Hajar al-Haitami (1983) di dalam *Tuhfah al-Muhtaj fi Syarhi al-Minhaj* telah mendefinisikan wakaf dengan menahan suatu harta yang bermanfaat selama mana zatnya dikekalkan dengan cara diputuskan hak pemilikan tuannya ke atas harta tersebut untuk kebaikan dan kepentingan yang diharuskan.

Selain itu, al-Zuhaily (2011) di dalam kitab *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* telah mendatangkan tiga definisi wakaf yang berbeza menurut mazhab-mazhab fiqh. Antaranya, pengertian wakaf menurut majoriti ulama, Abu Hanifah dan mazhab Maliki. Majoriti ulama fiqh (mazhab Syafii, mazhab Hanbali dan beberapa murid Abu Hanifah) berpendapat wakaf ialah menahan harta yang bermanfaat disamping mengekalkan zatnya dan memutuskan hak pemilikan pewakaf bagi tujuan kebajikan dan kebaikan demi mendekatkan diri kepada Allah. Ini bermaksud wakaf telah menyebabkan berpindahnya hak pemilikan *mauquf* daripada pewakaf kepada hak milik Allah. Dapat difahami disini, wakaf itu sifatnya kekal selama-lamanya (*muabbad*) dan tidak dibenarkan bersifat sementara atau bertempoh. (Ab Rahman & Amanullah, 2017a).

Adapun, menurut Abu Hanifah (pendiri mazhab Hanafi), wakaf diertikan sebagai menahan suatu harta dari kekuasaan pemilikan pewakaf dan sedekahkan manfaatnya bagi tujuan kebaikan. Maksudnya, wakaf tidak memberi kesan terhadap hilangnya pemilikan harta yang diwakafkan (*mauquf*) ke atas pewakaf, bahkan pewakaf masih boleh membatalkan wakaf tersebut dan menjualkannya. Maka, pengkaji dapat memahami dari definisi ini, bahawa suatu wakaf itu tidak semestinya bersifat kekal selama-lamanya (*muabbad*), bahkan hak wakaf itu boleh ditarik semula oleh pewakaf dan ianya disebut dengan sementara ataupun bertempoh.

Adapun menurut pendapat ketiga, mazhab Maliki, wakaf ialah ketika mana pewakaf menjadikan hasil dari harta yang dia miliki sama ada harta yang dimiliki dengan cara sewaan atau pajakan sekalipun, dan sedekahkan kepada orang yang berhak dengan suatu akad (*sighah*) untuk suatu tempoh yang dipertimbangkan oleh pewakaf. Ertinya wakaf tidak disyaratkan untuk selamanya (*muabbad*), bahkan ia hanya memutuskan hak pengendalian ke atas *mauquf* bukannya hak pemilikan. Menurut al-Zuhaily (2011), dalil dan hujah dari pendapat ketiga (mazhab Maliki) lebih terperinci dan kuat, namun definisi dari majoriti ulama fiqh lebih masyhur di kalangan masyarakat.

Hasilnya, pengkaji telah memilih pendapat ketiga (mazhab Maliki) sebagai asas dan dasar dalam mendefinisikan wakaf bertempoh kerana ianya lebih jelas dan mempunyai autoriti dalam bidang fiqh. Maka, wakaf bertempoh boleh diertikan sebagai suatu bentuk pemberian harta dengan cara mengekalkan zatnya dan menghasilkan suatu manfaat yang boleh disalurkan kepada orang ramai bertujuan kebajikan dan mendekatkan diri kepada Allah dengan suatu tempoh masa yang ditentukan oleh pewakaf.

Rukun Wakaf

Terbina sesuatu syariat itu atas beberapa rukun. Wakaf tidak terkecuali daripada binaan rukun yang digariskan *syari'* bagi mengesahkannya dan diaplikasikan. Rukun wakaf terbahagi kepada empat iaitu pewakaf (*waqif*), penerima wakaf (*mauquf 'alaih*), harta yang diwakaf (*mauquf*) dan akad (*sighah*) (Al-Syirbini, 1994). Maka, bagi setiap rukun itu mempunyai syaratnya yang tersendiri bagi mengesahkan sesuatu wakaf itu.

Rukun yang pertama ialah pewakaf (*waqif*). Disyaratkan oleh ulama fiqh bahawa seorang pewakaf itu mestilah seorang yang merdeka, baligh dan berakal. Maka dapat difahami disini, wakaf yang dilakukan oleh seorang hamba, kanak-kanak dan orang gila adalah tidak sah (Mustafa Khin et al, 2011). Selain itu, menurut pengarang *Fiqh al-Manhaji*, wakaf dianggap sah sekiranya ianya adalah pilihan pewakaf sendiri, bukannya paksaan daripada sesiapa.

Menurut An-Nawawi (2011), disyaratkan bagi penerima wakaf rukun kedua, (*mauquf 'alaih*) iaitu seorang yang mampu memiliki harta (sekiranya wakaf khas seperti wakaf kepada individu tertentu) dan bukannya bertujuan maksiat (sekiranya wakaf umum seperti wakaf kepada fakir miskin dan masjid).

Manakala syarat bagi harta yang diwakafkan (*mauquf*) pula mestilah sesuatu yang boleh memberi manfaat sama ada harta tak alih (harta yang tidak boleh dipindah atau diubah seperti bangunan dan ladang) ataupun harta alih (harta yang boleh dipindah dan diubah bentuk serta keadaannya seperti wang ringgit) (Al-Qalyubi & Umairah, 2009).

Rukun yang keempat, akad (*sighah*) iaitu suatu lafaz yang menunjukkan kepada wakaf dengan jelas ataupun kiasan dan mestilah terdiri daripada dua elemen penting iaitu *ijab* dan *qabul* (Al-Baijuri, 2015). Imam Baijuri telah meletakkan syarat bahawa *sighah* wakaf itu tidaklah bersifat bertempoh dan mestilah bersifat kekal. Tetapi jika *sighah* wakaf itu berbentuk “*Aku mewakafkan harta ini kepada Zaid selama setahun kemudian akan berpindah kepada golongan fakir miskin setelah itu*”, maka ianya sah kerana *sighah* itu bukan diikat dengan suatu tempoh semata-mata akan tetapi diperpanjangkan kepada golongan fakir miskin setelah itu.

Adapun begitu, ulama telah berselisih dalam meletakkan *qabul* sebagai syarat sah wakaf. Al-Hisni (t.t) telah menulis di dalam kitabnya *Kifayah al-Akhyar fi Hilli Ghayah al-Ikhtisar* bahawa *qabul* disyaratkan sekiranya wakaf dibuat kepada individu atau jemaah khusus. Adapun jika diwakafkan kepada umum seperti golongan fakir miskin dan masjid, maka tidak disyaratkan *qabul* bagi pihak penerima wakaf kerana diserupakan dengan konsep pembebasan hamba menurut Imam Al-Mawardi.

Dalil Pensyariatan Wakaf

Setiap syariat dan ibadah telah didasari dengan hujah, sama ada dalil yang disepakati ataupun dalil yang tidak disepakati. Hal ini sesuai dengan kaedah usul fiqh “*Asal bagi sesuatu perkara adalah harus kecuali ada dalil yang mengharamkan*” (As-Suyuthi, 1983). Hakikatnya, wakaf telah lama dipraktikkan sejak tempoh penurunan syariat lagi. Berikut adalah dalil-dalil kepada pensyariatan wakaf menurut al-Quran dan hadis.

Firman Allah SWT di dalam Surah Ali-Imran ayat 92:

﴿لَنْ تَأْلَوْا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾

Terjemahan: “*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*”. (Al-Quran. Ali-’Imran 3: 92)

Selepas penurunan ayat ini, ketika Saidina Abu Talhah mendengarnya, beliau terus berjumpa Rasulullah untuk mewakafkan kebunnya Bairuha', iaitu harta yang paling disayangi beliau (Al-Baijuri, 2015). Lalu Rasulullah memerintahkannya untuk mengagihkan hasil daripada tanah Bairuha' itu kepada saudara maranya.

Sabda Rasulullah SAW:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ.

Terjemahan: “Dari Abu Hurairah, bahawa Rasulullah S.A.W bersabda, “Apabila salah seorang manusia meninggal dunia, maka terputuslah segala amalannya kecuali tiga perkara iaitu sedekah jariah (berpanjangan), ilmu yang bermanfaat baginya dan anak soleh yang sentiasa mendoakannya.” (Shāhīḥ Muslim, Kitab Wasiyyah, Bab Ma Yulḥaqu al-Insan min al- Thawab Ba'da Wafatih, Hadis no. 1631)

Daripada hadis ini, Imam Al-Hisni di dalam kitabnya *Kifayah al-Akhyar* menafsirkan “sedekah jariah” ini kepada wakaf (Al-Hisni, t.t). Ulama bersepakat mengatakan ungkapan “sedekah jariah” di dalam hadis ini merujuk kepada wakaf kerana pahala sedekah jariah akan mengalir berpanjangan seperti wakaf, sedangkan sedekah yang lain pahalanya tidak terus mengalir sehingga hari kiamat (Sulaiman et al., 2021).

Sabda Rasulullah SAW:

«عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: «قد أصاب عمر أرضاً بخير. فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يستأمره فيها. فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضاً بخير، لم أصب مالا قطُّ هو أنفس عندي منه، فما تأمرني به؟ فقال: إن شئت حبست أصلها، وتصدقت بها. قال: فتصدق بها، غير أنه لا يُباع ولا يُوهب ولا يُورث». قال: فتصدق عمر في الفقراء، وفي القربى، وفي الرقاب،

وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف. لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقًا، غير مُتَمَوِّلٍ فيه».

Terjemahan: “Umar telah mendapat sebidang tanah di Khaibar kemudian dia datang menghadap Nabi Muhammad SAW untuk meminta pendapat berkenaan cara menguruskannya. Katanya: Wahai Rasulullah, saya telah mendapat sebidang tanah di Khaibar. Saya belum pernah memperolehi harta yang lebih baik daripada ini. Baginda bersabda: Jika kamu mahu, tahanlah tanah itu (wakafkanlah tanah itu) dan kamu sedekahkanlah manfaatnya. Lalu Umar mengeluarkan sedekah dari hasil tanah itu dengan syarat tanahnya tidak boleh dijual dan dibeli serta diwarisi atau dihadiahkan. Umar mengeluarkan sedekah hasilnya kepada fakir miskin, kaum kerabat dan untuk memerdekakan hamba, orang yang berjihad di jalan Allah serta untuk bekal orang yang sedang dalam perjalanan dan menjadi hidangan untuk tetamu. Orang yang menguruskannya boleh makan sebahagian hasilnya dengan cara yang baik dan boleh memberi makan kepada temannya dengan sekadarnya” (Ṣaḥīḥ Bukhari, Kitab Al-Waṣāyā. Bab Al-Waqf Kaifa Yuktab. Hadis no. 2532)

Menurut Mustafa Khin et al. (2011) hadis ini merupakan dalil utama perwakafan dan wakaf pertama yang dibuat di dalam Islam ialah amalan wakaf oleh Saidina Umar.

2. WAKAF BERTEMPOH MENURUT PERSPEKTIF SYARIAH

Menurut Syeikh Mustafa al-Zarqa di dalam kitabnya *Al-Ahkam Al-Awqaf*, beliau berpendapat dalil-dalil pensyariatan berkenaan wakaf agak terhad serta tidak terperinci dalam menjelaskan kaedah dan syarat-syarat telah menatijahkan sebahagian besar hukum-hukum dan garis panduan dalam wakaf termasuk dalam perkara ijtihad ulama (Sulaiman et al., 2021).

Ulama empat mazhab telah sepakat mengharuskan pengamalan wakaf secara kekal, akan tetapi terdapat perselisihan pendapat dalam keharusan dan keabsahan wakaf secara bertempoh (Ab Rahman, 2024a). Ringkasnya, mazhab Maliki dan sebahagian ulama mazhab Hanafi seperti Imam Abu

Yusuf telah membenarkan dan mengharuskan wakaf bertempoh, sedangkan mazhab Syafii dan Hanbali tidak membenarkan pengikutnya daripada pengamalan wakaf bertempoh. Kedua-dua kumpulan (yang membenarkan wakaf bertempoh dan yang tidak membenarkan wakaf bertempoh) telah mendatangkan hujah-hujah tersendiri dalam penetapan kepada pendirian mereka, seperti berikut:

i. Hujah Fuqaha yang Tidak Mengharuskan Wakaf Bertempoh

Mazhab Syafii dan mazhab Hanbali antara yang berpandangan bahawa wakaf bertempoh tidak dibenarkan menurut syarak. Imam Ahmad telah mensyaratkan pengekalan mutlak bagi wakaf dan dapat dilihat dalam *al-Mughni* bahawa tidak sah wakaf itu jika disyaratkan dijual bila dikehendaki, dihibahkan atau dipulangkan semula (bertempoh) harta wakaf itu kerana ianya akan menghilangkan objektif sebenar wakaf (Ibnu Qudamah, 1969). Apabila sesuatu harta telah diwakafkan, pemilikannya sudah berpindah daripada dirinya kepada hak pemilikan Allah. Maka, pewakaf sudah tidak mempunyai hak untuk mengelola dan menguruskan harta itu, bahkan penghasilan dan manfaat dari harta wakaf tersebut harus disedekahkan sesuai tujuan pewakaf tersebut (Al-Zuhaily, 2011).

Antara hujah mazhab Syafii yang tidak mengharuskan wakaf bertempoh ialah tidak sempurna syarat bagi rukun yang keempat (*sighah*) iaitu tidak dibatasi dengan waktu (عدم التأقيت). Hakikatnya, penolakan ulama mazhab Syafii terhadap wakaf bertempoh, sekiranya wakaf itu dibatasi dengan suatu masa semata-mata tanpa didatangkan dengan *qaid*, kerana tidak memenuhi syarat bagi rukun keempat (*sighah*) iaitu tidak bertempoh. Akan tetapi jika *sighah* wakaf yang dibatasi dengan suatu waktu dan diiringi dengan *qaid* seperti “setelah itu wakaf itu akan berpindah kepada golongan sekian”, maka hukumnya sah dan diharuskan (Al-Baijuri, 2015). Pengkaji merumuskan bahawa *sighah* wakaf itu rosak (tidak sah) sekiranya meletakkan tempoh waktu semata-mata tanpa didatangkan *qaid*. Hal ini kerana akan menyebabkan terputusnya manfaat dan pahala pewakaf. Adapun jika *sighah* itu bertempoh dan disalurkan kepada golongan lain (yang sentiasa wujud

seperti fakir miskin) setelah tamat tempoh tersebut, maka hukumnya sah kerana berkekalan pahala dan manfaat wakaf selamanya.

Selain itu, mereka berhujah dengan hadis tentang wakaf Saidina Umar akan tanahnya di Khaibar (Ṣaḥīḥ Bukhari. Hadis no. 2532). Hadis ini menunjukkan beberapa ungkapan yang menjadi dasar dalam pengertian wakaf seperti «حَبَسْتُ أَصْلَهَا» “tahanlah tanah itu”, «لَا يُبَاغُ وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ» “tidak boleh dijual beli, diwariskan dan dihadiahkan”. Ungkapan “tahanlah tanah itu” menunjukkan pengekalan wakaf, kerana apabila dibenarkan kembalinya wakaf kepada pewakaf, itu membawa kepada maksud yang bertentangan dengan “tahan”. Apabila disebut “tahan”, terkeluarlah makna dan konsep perbatasan waktu tertentu. Maka, arahan Rasulullah kepada Saidina Umar untuk menahan menunjukkan bahawa sedekah ini hanya dibenarkan dengan dikekalkan selagi masih ada dunia ini (Abu Zahrah, 2007). Ungkapan “tidak boleh dijual beli, diwariskan dan dihadiahkan” sangat jelas menunjukkan erti pengekalan. Jika pembatasan waktu dan suatu tempoh dibolehkan, maka akan membawa erti kaharusan untuk menjual, mewariskan dan menghadiahkan kepada orang lain. Segala perkataan yang Saidina Umar dalam hadis tersebut menunjukkan bahwa pengekalan merupakan bahagian dari pengertian wakaf kerana beliau tidak akan mengatakan perkara tersebut kecuali benar-benar memahami apa yang dimaksudkan oleh Rasulullah iaitu pengekalan adalah bahagian dari pengertian ungkapan “tahan”.

Tindakan dan *athar* para sahabat dan tabiin ketika mewakafkan harta mereka juga menunjukkan kepada pengekalan harta wakaf dan tidak ada yang memahaminya dengan pembatasan waktu dan tempoh masa (Abu Zahrah, 2007) Tambahan pula, segala tindakan yang dilakukan umat Islam semenjak awal Islam sehingga sekarang telah menunjukkan bahawa pewakafan sesuatu harta adalah bertujuan kebaikan dan hilangnya hak untuk menguruskan dan mengelolanya, sama ada terhadap pewakaf ataupun orang lain (Al-Zuhaily, 2011). Jika pengertian wakaf dan perlaksanaannya yang dibentuk bertentangan dengan ungkapan hadis Saidina Umar, maka terdapat penyerangan terhadap syariat kerana telah melakukan sesuatu yang tidak datang dalilnya daripada *syari*. Malah dalil yang ada menunjukkan *syari* memerintahkan wakaf secara kekal dan inilah merupakan pengertian wakaf yang sebenar.

Selain itu, terdapat konsep pengguguran hak milik di dalam wakaf, sama seperti pengguguran hak milik dalam bab pembebasan hamba, jual beli dan hibah. Semua bentuk pengguguran hak milik ini tidak sah melainkan dibuat dengan mutlak iaitu tidak ditentukan tempoh had masa. Pembebasan hamba, segala transaksi jual beli dan pemberian hibah kepada seseorang tidak akan sah jika secara sementara. Begitu juga dengan wakaf yang mana tidak boleh secara sementara dan dibatasi suatu tempoh kerana tidak sempurna pengguguran hak pemilikan di situ, bahkan mesti dengan cara kekal selamanya.

ii. Hujah Fuqaha yang Mengharuskan Wakaf Bertempoh

Antara ulama terkemuka yang mengharuskan wakaf bertempoh ialah Imam Malik (pendiri mazhab Maliki) yang terkenal dengan keilmuan dan ketegasannya dalam membela al-Quran dan hadis semasa hayatnya. Ulama mengharuskan wakaf secara bertempoh kerana memandang wakaf dari sudut makna dan tujuannya yang bermaksud sedekah. Sebagaimana dibolehkan memberikan harta dan sedekah secara kekal, begitu juga boleh memberikan harta dan sedekah secara sementara. Tidak ada dalil yang membolehkan sesuatu dan mencegah yang lainnya. Pensyariatan sedekah dan membelanjakan sesuatu di jalan Allah itu termaktub di dalam al-Quran dan telah ditetapkan oleh sunnah. Cumanya terdapat kelonggaran dalam bentuk perlaksanaan dan cara penggiannya ke jalan kebaikan.

Pelbagai cara dan kaedah untuk sedekahkan harta di jalan kebaikan, antaranya sedekahkan hasil daripada zat barang secara kekal disamping menahan pokoknya dari digunakan, memberikan semua zat barang kepada penerima secara kekal dan, ditahan zat barang secara sementara dan sedekahkan hasilnya secara sementara (Abu Zahrah, 2007). Kesemua cara ini termasuk dalam erti sedekah secara umumnya. Maka tidak boleh membezakan di antara kedua-duanya dengan mengatakan perkara ini boleh dan perkara ini tidak boleh. Sebagaimana di dalam hadis Saidina Umar yang membenarkan wakaf secara kekal, maka dapat difahami bahawa dibolehkan juga wakaf secara sementara. Hal ini kerana terdapat manfaat dan maksud wakaf dalam kedua-dua

jenis wakaf ini iaitu membelanjakan harta ke jalan kebaikan dan dapat mendekatkan diri kepada Allah.

Para ulama yang mengharuskan wakaf secara bertempoh ini juga berpegang dari sumber hadis Saidina Umar. Di dalam hadis tersebut, ketikamana Saidina Umar memberitahu keadaannya yang telah mendapat tanah di Khaibar, lalu Rasulullah bersabda «ثُمَّ نَدَىٰ» “Jika kamu mahu”. Maka ucapan Rasulullah ini adalah satu bentuk pilihan kepada Saidina Umar jika ingin berbuat sedemikian. Ungkapan ini bukanlah isyarat yang bererti membatasi penahanan atas satu bentuk dan bukan atas satu jalan (Abu Zahrah, 2007). Selain itu, ungkapan “tahanlah” di dalam hadis tersebut bukanlah bermaksud berkekalan dan selama-lamanya sahaja. Maksud penahanan boleh membawa kepada dua makna, iaitu berkekalan dan sementara.

Selain itu, ungkapan “tidak boleh dijual beli, diwariskan dan dihadiahkan” difahami dengan keharusan untuk bersedekah dengan hasil tanah tersebut. Dengan makna lain, pemilikan barang yang diwakafkan tetap menjadi tanggungjawab ke atas pewakaf dan larangan terhadap segala bentuk pengelolaan dan pengurusan kepada pewakaf dan orang lain. Menurut mereka, konsep ini sama dengan konsep pemilikan orang yang lemah akal untuk menguruskan harta miliknya (*mahjur ‘alaih*). Kesamaan itu dapat dilihat ketika mana orang yang lemah akal ini tetap mempunyai pemilikan penuh terhadap hartanya, akan tetapi dihalangi untuk menjual, memberikan dan menghadiahkan kepada orang lain (Al-Zuhaily, 2011).

Kesimpulannya, kedua-dua pandangan di atas mempunyai dalil dan hujah yang tersendiri dalam memahami maksud wakaf dan perlaksanaannya. Pengkaji lebih cenderung untuk memilih pegangan pandangan kedua yang membenarkan wakaf dilakukan secara bertempoh. Hal ini kerana pengkaji beranggapan sekiranya wakaf bertempoh dapat diaplikasikan di Negeri Sembilan, ianya dapat menarik minat masyarakat umum untuk turut serta menyumbang dan mewakafkan harta mereka mengikut kehendak dan keperluan individu disamping dapat meningkatkan penghasilan aset wakaf di Negeri Sembilan.

3. PENTADBIRAN DAN TADBIR URUS WAKAF DI NEGERI SEMBILAN

Pengaplikasian wakaf pada zaman kini telah didasari dengan sistem perundangan bagi memastikan kelancaran perlaksanaannya dalam sesebuah institusi. Hasilnya, sistem perundangan wakaf bagi negara Islam dan sistem perundangan *trust* di Inggeris telah diwujudkan bagi memastikan pengurusan harta wakaf dan harta amanah dapat diuruskan dengan baik. Walaupun terdapat perdebatan di kalangan sarjana Islam dan Barat berkenaan sistem ini, yang manakah terlebih dahulu wujud dan adakah kedua-dua sistem ini saling mempengaruhi antara satu sama lain, hakikatnya keduanya telah memberi impak yang besar dalam sejarah tamadun umat Islam dan Barat dengan terbinanya Universiti al-Azhar di Mesir, Masjid al-Aqsa di Palestin, Taj Mahal di India, Pengairan Air Zubaida di Mekah, dan Merton College di Oxford (Razali, 2019).

Menurut Ismail (2020) dan Ab Rahman et al (2024b), pembangunan wakaf di Malaysia boleh dibahagikan kepada empat fasa utama. Fasa pertama adalah sebelum tahun 2005 yang mana pembangunan wakaf ekonomi dilihat melalui perantaraan badan swasta. Fasa kedua pula bermula pada 2006 hingga 2010 yang mana ia menumpukan kepada pembangunan harta tanah bagi bidang keagamaan, kesihatan dan pendidikan melalui kerjasama antara badan kerajaan dan badan swasta. Manakala bagi fasa ketiga, ianya berlangsung pada tahun 2011 hingga tahun 2015. Pada fasa ini, Majlis Agama Islam Negeri telah memulakan kerjasama dengan pihak Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR) bagi meneruskan kesinambungan projek Rancangan Malaysia ke-9 (RMK-9). Fasa keempat yang berlangsung pada tahun 2016 hingga sekarang pula membabitkan perancangan pembangunan harta tanah wakaf yang meliputi rangkaian hotel wakaf, penjenamaan semula produk-produk wakaf, pewujudan pendidikan wakaf serta pengukuhan hubungan kerjasama antara agensi-agensi yang berkaitan wakaf di Malaysia.

Dari segi pentadbiran dan tadbir urus wakaf di peringkat pusat, Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR) dan Yayasan Waqaf Malaysia (YWM) berperanan untuk menyelaraskan dan menyalurkan dana pembangunan wakaf daripada kerajaan pusat kepada kerajaan negeri. Manakala di peringkat negeri, Majlis Agama Islam Negeri bertindak untuk menguruskan wakaf dan berperanan sebagai pemegang amanah tunggal harta wakaf di setiap negeri.

(Ab Rahman et al., 2022). Adapun di Negeri Sembilan, Jabatan Wakaf dan Sumber Am (JWSA), Majlis Agama Islam Negeri Sembilan (MAINS) bertanggungjawab menguruskan hal berkaitan wakaf dan harta di Negeri Sembilan. Pelbagai inisiatif dan usaha baik yang telah dilakukan oleh JWSA bagi memproduktifkan wakaf di Negeri Sembilan seperti penganjuran bulan wakaf peringkat Negeri Sembilan, kempen potongan gaji wakaf tunai dan pelancaran kaunter bergerak MAINS.

Menurut statistik yang dikeluarkan di laman web rasmi MAINS (2023), kutipan wakaf tunai yang sudah terkumpul di bawah pelbagai program wakaf sebanyak RM346,955.27 setakat September 2023 yang lalu. Manakala jumlah agihan wakaf yang telah dibuat oleh MAINS setakat September 2023 berjumlah 51,320.00 (MAINS, 2023). Data ini menunjukkan perkembangan yang positif terhadap pengurusan wakaf di Negeri Sembilan. Antara program dan usaha JWSA dalam memperkasakan wakaf di Negeri Sembilan ialah pembayaran wakaf tunai secara dalam talian (FPX), potongan wakaf tunai secara bulanan (*Direct Debit*), Wakaf Negeri Sembilan Muamalat dan Potongan Gaji Wakaf. Keempat-empat jenis bayaran wakaf ini diwujudkan bagi memudahkan masyarakat di Negeri Sembilan untuk menyumbang wakaf melalui institusi yang dipercayai dan cara yang mudah.

Manakala antara projek semasa wakaf yang sedang berjalan pada 2023 ini pula ialah pembinaan Masjid Dato' Syeikh Murtadza di Port Dickson, pembinaan Masjid Al-Karim Kariah Kampung Geduhom Kuala Pilah, pembinaan Masjid Al-Isra' Tunku Besar Tampin, Sekolah Menengah Islam Seremban, pembinaan Maahad Tahfiz Riyadhul Jannah, pembelian van jenazah bagi Penjara Seremban, pembelian karpet bagi Surau Al-Hidayah, Ijeda Port Dickson dan pembelian van bagi sekolah SMAHMY, Rembau. Kesemua projek ini menelan kos perbelanjaan mencecah jutaan ringgit dan bagi mencapai target tersebut, MAINS telah membuka peluang kepada orang ramai untuk merebut peluang untuk berwakaf secara dalam talian ataupun di kaunter.

Tambahan itu, antara projek wakaf yang telah siap sempurna dan boleh dimanfaati masyarakat Negeri Sembilan ialah agihan lapan unit mesin hemodialisis di Hospital Tuanku Jaafar, pembelian peralatan perubatan Klinik Pakar Kesihatan Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) dan pembinaan Masjid Taman Politeknik Port Dickson (Portal Rasmi Kerajaan Negeri

Sembilan, 2023). Keseluruhan kos pembinaan yang menelan kos jutaan ringgit ini adalah sepenuhnya melalui kutipan wakaf individu dan orang ramai di bawah kelolaan MAINS. Dapat disimpulkan bahawa dana wakaf yang disumbangkan orang ramai di bawah kelolaan JWSA dan MAINS telah disalurkan kepada empat sektor utama iaitu pendidikan, kesihatan, sosioekonomi dan pengembangan harta wakaf.

4. ANALISA KEBOLEHLAKSANAAN WAKAF MUAQQAT DI NEGERI SEMBILAN

Peruntukan Perundangan Wakaf Semasa

Negeri Sembilan merupakan negeri yang memandang serius dengan pengurusan wakaf. Ini dibuktikan dengan wujudnya enakmen khas tentang wakaf yang telah dijadikan panduan dalam pengurusan harta wakaf bagi menggantikan undang-undang dan peruntukan sebelum ini yang merujuk kepada Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Sembilan) 2003, yang mana hanya terdapat tujuh seksyen yang diperuntukkan bagi wakaf dalam enakmen tersebut, antaranya: Seksyen 89: Majlis menjadi pemegang amanah tunggal wakaf, nazar dan amanah, Seksyen 90: Perletakan harta wakaf, nazar dan amanah pada Majlis, Seksyen 91: Sekatan bagi pewujudan amanah khairat, Seksyen 92: Pendapatan daripada wakaf dan nazar, Seksyen 93: Modal wakaf dan nazar, Seksyen 94: Pengertian surat cara tentang wakaf atau nazar, Seksyen 95: Penyiaran senarai harta wakaf, nazar dan amanah.

Bagi memastikan sistem urus tadbir harta wakaf di Negeri Sembilan berjalan lebih efisien dan cekap, kerajaan negeri telah menggubal satu enakmen khas yang memperuntukkan 60 seksyen khas berkaitan wakaf dan pengurusannya di Negeri Sembilan. Ringkasnya, di dalam Enakmen Wakaf (Negeri Sembilan) 2005, tiada sebutan jelas yang dapat dirujuk kepada wakaf bertempoh. Maka, di dalam kajian ini pengkaji ingin membuat analisis sama ada adakah pada hakikatnya Negeri Sembilan telah mengamalkan konsep wakaf bertempoh dengan tidak sengaja ataupun tiada lagi konsep wakaf bertempoh di dalam pengamalan wakaf. (Ab Rahman & Amanullah, 2017b).

Enakmen Wakaf (Negeri Sembilan) 2005 telah digubal pada tahun 2005 semasa pemerintahan Yang di-Pertuan Besar Negeri Sembilan, Tuanku

Ja'afar Ibnu Almarhum Tuanku Abdul Rahman dan pentadbiran Menteri Besar ketika itu, YAB Dato' Seri Utama Hj. Mohamad bin Hj. Hasan (Menteri Besar Negeri Sembilan ke-7). Enakmen ini juga telah diluluskan oleh Dewan Undangan Negeri, Negeri Sembilan pada 5 April 2005, 16 Ogos 2005 dan 30 November 2005. Walaupun sudah siap digubal sejak tahun 2005 lagi, akan tetapi ianya hanya dapat dikuatkuasakan di Negeri Sembilan bertarikh 1 Jun 2012.

Enakmen Wakaf (Negeri Sembilan) 2005 terbahagi kepada 12 bahagian dan 60 seksyen. Bahagian 1 (Permulaan) mempunyai 4 seksyen. Bahagian ini membicarakan tentang pengertian dan maksud bagi istilah tertentu dalam pengurusan wakaf seperti erti wakaf, *mauquf*, harta, skim wakaf dan lain-lain. Pengkaji tidak menjumpai sebarang pengertian tentang *sighah* wakaf sama ada boleh dibuat secara bertempoh atau tidak. Akan tetapi ada disebut dalam bahagian ini, bahawa sebarang perkara berkaitan wakaf yang tidak dicatat dalam enakmen ini dan persoalan wakaf yang belum muktamad atau boleh menimbulkan kontroversi boleh diperpanjangkan kepada Jawatankuasa Fatwa. Maka pengkaji menyarankan agar persoalan tentang wakaf bertempoh ini boleh dibawa masuk ke dalam Jawatankuasa Fatwa supaya boleh dinilai dan diwartakan ke dalam enakmen sekiranya mematuhi piawaian yang ditetapkan.

Bahagian 2 (Majlis Sebagai Pemegang Amanah Tunggal) mempunyai 5 seksyen. Bahagian ini telah menetapkan bahawa segala pengurusan harta wakaf di Negeri Sembilan mestilah di bawah pengurusan Majlis. Jika dibandingkan keadaan sekarang, Majlis di sini merujuk kepada Jabatan Wakaf dan Sumber Asli (JWSA), Majlis Agama Islam Negeri Sembilan (MAINS). Maka, jika wakaf bertempoh sudah diwartakan pada satu masa nanti, ianya mestilah tertakluk di bawah pengurusan JWSA dari segi pendaftaran *mauquf*, pemindahan, penyerahan dan sebagainya.

Bahagian 3 (Tanggungjawab Majlis) mempunyai 8 seksyen. Bahagian ini membahaskan tentang tanggungjawab Majlis sebagai pemegang amanah tunggal. Selain itu, bahagian ini juga membicarakan tentang wakaf khas dan *istibdal mauquf* berdasarkan keadaan-keadaan tertentu. Diantara keadaan yang dibolehkan *istibdal* menurut enakmen ini ialah ketikamana syarat *waqif* tidak dapat dilaksanakan atau penerima wakaf (*mauquf 'alaih*) sudah tidak boleh menerima manfaat daripada *mauquf* itu sendiri. Maka, pengkaji dapat

melihat disini adanya satu lagi kaedah yang boleh diperkenalkan oleh Majlis bagi memastikan harta wakaf boleh memberi manfaat disamping tidak perlu melakukan proses *istibdal* yang memerlukan proses yang panjang, iaitu wakaf bertempoh dimana sekiranya sesuatu harta wakaf itu tidak boleh dilaksanakan atas sebab tertentu, maka harta wakaf itu boleh diserahkan semula kepada *waqif* untuk membuat kebajikan lain sesuai dengan kehendak dan keperluan *waqif*.

Bahagian 4 (Pendaftar Wakaf) mempunyai 3 seksyen. Bahagian ini menyatakan pendaftar wakaf bertanggungjawab menguruskan dan mendokumentasikan yang berkaitan dengan *mauquf* yang terletak bawah hak Majlis. Jika dikaitkan dengan wakaf bertempoh, pendaftar wakaf yang akan menjadi pemudahcara dan perunding bagi memperkenalkan konsep wakaf bertempoh kepada bakal pewakaf yang datang ke MAINS dengan tujuan wakaf.

Bahagian 5 (Panel Penasihat Pengurusan Wakaf) juga mempunyai 3 seksyen. Bahagian ini menerangkan keperluan dan fungsi panel penasihat pengurusan wakaf yang terdiri daripada mufti, ahli Majlis, ahli Jawatankuasa Fatwa, pengarah Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sembilan (JHEAINS) dan beberapa anggota lain. Antara fungsi panel penasihat ini adalah menggubal dasar wakaf dan menasihati serta memantau pengurusan wakaf di Negeri Sembilan. Sekiranya wakaf bertempoh dilihat dapat memberi impak yang positif kepada perwakafan di Negeri Sembilan, maka panel penasihat akan menubuhkan satu jawatankuasa dan bermesyuarat bagi menggubal dasar wakaf bertempoh seterusnya mengesyorkan kepada Majlis untuk melaksanakan.

Bahagian 6 (Kumpulan Wang Wakaf) mempunyai 7 seksyen. Kumpulan wang wakaf disini merujuk kepada semua *mauquf*, hasil daripada *istibdal*, semua hasil skim wakaf dan sumbangan wakaf yang diletakkan bawah Majlis. Panel penasihat kumpulan wang wakaf ini bertanggungjawab bagi mengurus dan memeliharanya seiring dengan kehendak syarak. Sekiranya wakaf bertempoh diwartakan dalam pengamalan wakaf di Negeri Sembilan, pastinya ia akan menambahkan lagi hasil dalam kumpulan wang wakaf ini. Semua kehendak bakal pewakaf akan ditunaikan sesuai dengan tempoh masa yang dikehendaki pewakaf. Selain itu, semua kos pengurusan penerimaan dan pemulangan wakaf bertempoh adalah dibawah tanggungjawab Majlis dengan menggunakan dana daripada kumpulan wang wakaf ini. Perkara

ini akan menarik pewakaf lain untuk berwakaf secara bertempoh di bawah pengurusan Majlis yang dipercayai untuk menguruskan harta wakaf dengan telus kerana adanya enakmen khas dan pantauan dari panel penasihat.

Bahagian 7 (Pengurusan Wakaf) mempunyai 4 seksyen. Bahagian ini menyatakan bahawa penerima wakaf tidak punya kuasa mutlak dalam menguruskan harta wakaf yang diterima melainkan dilantik oleh Majlis dan semua harta yang diwakafkan adalah di bawah tanggungjawab Majlis termasuklah sekiranya harta itu rosak, musnah dan kerugian. Kelebihan ini dipercayai dapat menarik minat pewakaf untuk berwakaf secara bertempoh dibawah Majlis kerana segala kos dan cas dari segi dokumentasi, guaman dan pengurusan adalah di bawah tanggungjawab Majlis atau wakilnya yang dilantik. Maka, pewakaf hanya perlu mewakafkan harta mereka dan menetapkan apakah kehendak dan tempoh berwakaf yang dikehendakinya kepada Majlis.

Bahagian 8 (Kesalahan-kesalahan dan Penalti) mempunyai 8 seksyen. Bahagian ini menerangkan bahawa segala salah laku yang dilakukan oleh penerima wakaf atau wujud kesalahan dalam menguruskan harta wakaf itu boleh dikenakan tindakan denda tidak lebih RM5000 dan penjara kurang tiga tahun jika disabitkan bersalah. Perkara ini merupakan bukti ketegasan dan komitmen dari Majlis dalam memelihara harta wakaf yang telah diamanahkan supaya tidak berlakunya penyelewengan harta wakaf. Sekiranya wakaf bertempoh diwartakan, apabila penerima wakaf tidak mahu mengembalikannya setelah tamat tempoh atau terdapat kerosakan pada harta wakaf yang dilakukan penerima wakaf, ianya boleh dikenakan tindakan undang-undang oleh pihak Majlis.

Bahagian 9 (Penguatkuasaan dan Penyiasatan) mempunyai 7 seksyen. Bahagian ini menyatakan bahawa Majlis mempunyai kuasa untuk menyiasat sekiranya terdapat laporan dan dakwaan berkenaan salah laku harta wakaf dan pengurusannya dengan melantik pegawai khas bagi melakukan siasatan. Maka, sesiapa yang menghalang tugas pegawai ataupun tidak memberi kerjasama boleh disabitkan melakukan kesalahan dan boleh didenda tidak melebihi RM1,000 atau dipenjarakan tidak melebihi enam bulan atau kedua-duanya sekali.

Bahagian 10 (Peruntukan Am) mempunyai 4 seksyen. Bahagian ini menerangkan pengisytiharan harta wakaf oleh Majlis dan Majlis diberi kuasa untuk menetapkan segala tatacara pendaftaran termasuk borang-borang dan perkara berkaitan sekiranya terdapat suatu skim wakaf baharu yang diwartakan dalam enakmen ini. Proses ini juga akan dilalui sekiranya wakaf bertempoh diwartakan dalam Enakmen Wakaf (Negeri Sembilan) 2005 ini.

Bahagian 11 (Peruntukan Peralihan) mempunyai 6 seksyen. Pada bahagian ini, segala *mauquf* yang didaftarkan dengan Majlis sebelum penguatkuasaan enakmen ini hendaklah didaftarkan semula dan setelah itu Majlis mempunyai kuasa mutlak dalam menguruskan harta wakaf tersebut dan menjalankan amanah pewakaf seperti yang dipersetujui. Sekiranya pewakaf tidak sempat mendaftarkan semula harta mereka setelah dikuatkuasakan enakmen ini kerana mati atau tidak ditemui, maka Majlis hendaklah memohon kepada mahkamah untuk mendaftarkan harta tersebut. Adapun segala bentuk wakaf yang telah sah sebelum adanya enakmen ini kekal sah dan boleh diteruskan.

Bahagian 12 (Pelbagai) hanya mempunyai 1 seksyen sahaja. Bahagian akhir ini menerangkan segala tindakan Majlis dan perlington orang yang terlibat dalam pewartaan enakmen ini serta perbelanjaannya adalah dibawah kuasa dan kendalian Majlis. Enakmen Wakaf (Negeri Sembilan) 2005 telah ditutup dengan didatangkan Jadual Pertama (Bentuk Skrip Bahasa Arab Bagi Perkataan dan Ungkapan Tertentu) dan Jadual Kedua (Panel Penasihat Pengurusan Wakaf).

Berdasarkan perkara ini, pembangunan wakaf di Negeri Sembilan khasnya memerlukan suatu penambahbaikan dari sudut urus tadbir, struktur organisasi, pengurusan profesional, agihan manfaat wakaf dan perundangan wakaf sedia ada yang mana boleh ditambahbaik dengan mengaplikasikan konsep wakaf bertempoh.

Analisa Prospek Pengaplikasian Wakaf Bertempoh di Negeri Sembilan

Berdasarkan analisis terhadap Enakmen Wakaf (Negeri Sembilan) 2005, para pengkaji tidak menjumpai peruntukan yang menyebut secara jelas berkenaan wakaf bertempoh. Selain itu, pengkaji juga tidak menemui sebarang program atau produk dari Jabatan Wakaf dan Sumber Am (JWSA), MAINS yang

berkaitan wakaf bertempoh atau wakaf yang boleh dihadkan dengan tempoh tertentu.

Namun begitu, pengkaji mendapati JWSA telah memberi pilihan kepada masyarakat Negeri Sembilan sama ada ingin melakukan wakaf am atau wakaf khas. Merujuk kepada wakaf am, hal ini dibuktikan dengan konsep yang terdapat di dalam program Dana Wakaf Negeri Sembilan Muamalat. Program ini adalah usaha sama Bank Muamalat Malaysia Berhad (BMMB) yang bertindak sebagai Ejen Kutipan bersama dengan MAINS dalam menguruskan dana wakaf yang terkumpul. Nilai minimum untuk berwakaf di bawah program ini adalah serendah RM10 sahaja.

Merujuk kepada wakaf khas, ianya telah diaplikasikan di bawah program Wakaf Tunai dan Potongan Gaji Wakaf Tunai. Kedua-dua program ini berfungsi apabila terdapat pewakaf yang tidak mempunyai harta yang bersifat tak alih dan kekal seperti tanah, rumah dan kebun akan tetapi berhasrat untuk berwakaf. Maka, pewakaf boleh berwakaf dengan wang tunai dengan kadar RM10 sahaja. Apabila hasil wakaf daripada program Wakaf Tunai dan Potongan Gaji Wakaf Tunai telah mencapai suatu jumlah yang cukup untuk membeli atau membina aset kekal, maka pewakaf akan mendapat pahala wakaf yang berterusan selagi mana harta wakaf tersebut wujud dan memberi manfaat kepada umat Islam.

Tindakan ini akan menimbulkan persoalan adakah pewakaf akan mendapat pahala sepanjang proses pengumpulan hasil wakaf berlangsung atau sepanjang proses pembinaan bangunan wakaf?. Bagaimana pula jika hasil kumpulan Wakaf Tunai tidak mencapai nilai yang membolehkan membeli atau membina binaan wakaf?. Bagi menjawab kepada persoalan-persoalan ini, Wakaf Tunai telah difatwakan harus menurut Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia kali ke-77 yang bersidang pada 10-12 April 2007 di Kuala Terengganu dengan sighth "Berwakaf dalam bentuk yang tunai adalah dibolehkan di dalam Islam". Hasilnya, kedua-dua program ini telah diperakui oleh pihak berautoriti di Negeri Sembilan termasuk Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan dan Majlis Agam Islam Negeri Sembilan (MAINS) untuk dipraktikkan dan diamalkan sesuai dengan fatwa yang dikeluarkan Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia.

Justeru, terdapat persamaan antara wakaf tunai dan wakaf bertempoh pada pandangan pengkaji dimana kedua-dua jenis wakaf ini adalah suatu perkara yang baharu dan tidak dibenarkan menurut ulama terdahulu disebabkan tidak memenuhi syarat-syarat yang tertentu di dalam perbahasan wakaf. Misalnya wakaf tunai juga tidak dibenarkan oleh ulama fiqh klasik dari mazhab Syafii, kerana tidak memenuhi syarat harta wakaf (*mauquf*) iaitu suatu harta yang kekal manfaatnya.

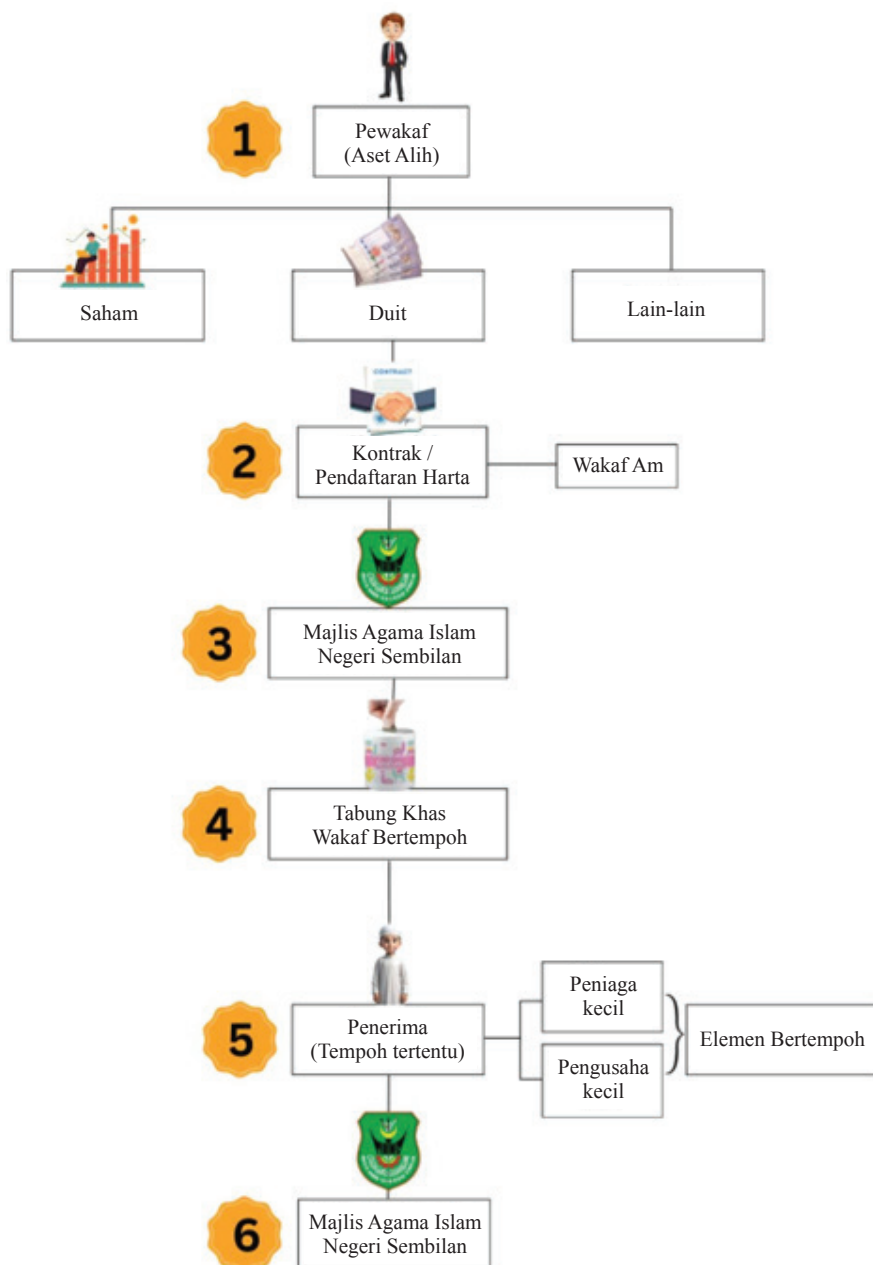
Namun dengan bantuan jabatan fatwa dan sarjana Islam kini, banyak fatwa-fatwa baharu yang boleh dikeluarkan sesuai dengan keperluan umat Islam dari semasa ke semasa. Oleh yang demikian, pengkaji beranggapan bahawa wakaf bertempoh juga boleh dilaksanakan dan dibenarkan di Negeri Sembilan agar masyarakat boleh berwakaf mengikut kehendak dan ketetapan masa tersendiri dengan mengikuti prosedur dan syarat yang ditetapkan oleh JWSA dan Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan.

Cadangan Model Wakaf Tunai Bertempoh di Negeri Sembilan

Model ini melibatkan aset/harta wakaf yang tidak kekal seperti tunai, saham dan seumpamanya. Model ini terlaksana dengan pewakaf menyerahkan hartanya secara kekal kepada pihak Majlis, dan pihak penerima manfaat yang akan menerima manfaat wakaf ini secara bertempoh.

Pihak Majlis sebagai pemegang amanah yang akan mengumpulkan harta wakaf berupa wang dan sebagainya di dalam (Tabung Dana Wakaf). Manakala, penerima wakaf bagi model ini terdiri daripada peniaga dan usahawan kecil yang memerlukan pinjaman wang sebagai modal bagi mengembangkan perniagaan mereka. Setelah tamat tempoh yang ditetapkan, para penerima wakaf ini akan mengembalikan semula wang kepada pihak Majlis sama ada secara hutang atau tunai.

Gambar Rajah 1. Model Wakaf Tunai Bertempoh di Negeri Sembilan



Sumber: Hasil analisa pengkaji

Berikut adalah penerangan Model secara terperinci bagi langkah-langkah yang perlu dilakukan seorang pewakaf bertempoh bermula daripada perjumpaan dengan pegawai Majlis sehingga pemulangan semula harta wakaf kepada pewakaf.

Jadual 1. Penerangan Model Wakaf Tunai Bertempoh di Negeri Sembilan

Langkah	Keterangan
Langkah 1	Pewakaf yang mempunyai harta alih (wang, saham dan seumpamanya) & pemilikan penuh ke atas aset tersebut.
Langkah 2	1. Pewakaf pergi ke pejabat MAINS/ <i>Mutawalli</i> sah yang dilantik untuk berwakaf. 2. Pewakaf berkonsultasi bersama pegawai MAINS/ <i>Mutawalli</i>. 3. Kontrak wakaf bertempoh dipilih dan pendaftaran harta dibuat. a. Pewakaf perlu mengisi Borang 2 (Borang Permohonan Wakaf Bertempoh (Harta & Aset Alih)) b. Pewakaf perlu sediakan: i. Salinan kad pengenalan; ii. Surat akuan bagi menyatakan harta tersebut merupakan hak milik pemohon; iii. Lain-lain keterangan jika berkaitan.
Langkah 3	Harta wakaf dipindah milik kepada MAINS secara kekal.
Langkah 4	Harta wakaf dimasukkan ke dalam Tabung Dana Wakaf Usahawan.
Langkah 5	a. Kontrak dan proses dokumentasi dibuat. b. Penerima wakaf (usahawan dan peniaga kecil) menerima manfaat dalam bentuk pinjaman wang tanpa faedah sebagai modal perniagaan (<i>Qard al-Hassan</i>)
Langkah 6	Pinjaman wang dikembalikan semula kepada MAINS. a. Tempoh ditetapkan b. Kaedah pemulangan

5. KESIMPULAN

Wakaf bertempoh dipercayai memiliki prospek dari sudut keanjalan untuk dibangunkan. Elemen ‘bertempoh’ yang membolehkan aset/harta wakaf ditukar jenis atau dipulangkan kepada pewakaf dipercayai boleh menarik lebih ramai pewakaf. Justeru adalah wajar bagi Negeri Sembilan turut mengambil langkah proaktif bagi memastikan pengurusan harta wakaf dan perlaksanaannya adalah didasari dengan enakmen dan tatacara khas berkaitan wakaf bertempoh. Wakaf bertempoh terbukti telah membawa banyak *masalah* dan kebaikan kepada masyarakat, akan tetapi disebabkan ketiadaan peruntukan khas, model wakaf bertempoh dan parameter pelaksanaan dilihat sebagai penghalang kepada pembangunannya dengan lebih meluas.

Justeru, kajian lanjutan penyelidikan wakaf bertempoh pada masa hadapan amatlah disarankan, ia membuka ruang inovasi kepada pihak MAIN, Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR), Yayasan Waqaf Malaysia (YWM), serta institusi wakaf untuk memikirkan pendekatan terbaik bagi mengurus dan mentadbir harta-harta wakaf ini menerusi pendekatan wakaf bertempoh agar dapat dioptimumkan sebagai sumber dana alternatif di Malaysia. Dicadangkan agar meneliti:

- i. Mengkaji Model komprehensif Wakaf Tunai Bertempoh, merangkumi; a) pentafsiran sebenar wakaf bertempoh, b) pengistiharan (*sighah*) wakaf bertempoh, c) jenis-jenis wakaf bertempoh, d) harta wakaf yang dibenarkan bertempoh dan pengecualiannya, e) tempoh masa yang dibenarkan, f) kaedah pemberhentian wakaf bertempoh, dan g) pemilikan harta wakaf bertempoh.
- ii. Menganalisa jurang dan tambahbaik Undang-Undang yang sedia ada agar Wakaf Bertempoh mampu dilaksanakan.
- iii. Menilai risiko-risiko yang ada terutamanya dalam aspek kewangan dan ruang jaminan harta wakaf dan pengembalian aset.
- iv. Meneroka kesesuaian Wakaf Tunai Muaqqat dalam sistem Perakaunan Wakaf semasa, menerusi Piawaian Perakaunan Islam bagi Baitulmal, Zakat dan Wakaf (PPIBZW), Jabatan Akauntan Negara Malaysia (JANM).

- v. Melihat potensi pelepasan cukai Wakaf Tunai oleh Lembaga Hasil Dalam Negeri Malaysia (LHDN) dan mencari titik penambahbaikan serta ruang alternatif bersesuaian.

6. PENGHARGAAN

Setinggi-tinggi penghargaan dirakamkan kepada Yayasan Waqaf Malaysia (YWM) kerana telah menaja kajian ini melalui projek Geran Penyelidikan Industri, bertajuk “Model Tadbir Urus Wakaf Tunai Bertempoh Di Malaysia”, Kod penyelidikan USIM/YWM/FSU/LUAR-S/41725.

7. RUJUKAN

- Ab Rahman, M.F. & Amanullah, M. (2016a). The Implementation of Temporary Endowment in Kuwait. *Al-Jamiah: Journal of Islamic Studies* 52 (2): 477-503. <https://doi.org/10.14421/ajis.2016.542.477-503>
- Ab Rahman, M.F. & Amanullah, M. (2016b). Ta'bid al-Waqf wa Taqituhu fi Wilayat Mukhtarah fi Malaysia. *Studia Islamika* 23 (3): 561-596. <https://doi.org/10.15408/sdi.v23i3.3592>
- Ab Rahman, M.F. & Amanullah, M. (2017a). The Nature of Temporary Waqf, Its Ruling and Public Interest. *Global Journal at-Thaqafah* 7 (2): 175-187. <https://doi.org/10.7187/GJAT122017-11>
- Ab Rahman, M.F. & Amanullah, M. (2017b). Challenges and Problems Facing the Application of Temporary Waqf in the Selected States of Malaysia: New Issues and their Guiding Rules. *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 30 (3): 291- 314. <https://doi.org/10.4197/Islec.30-3.12>
- Ab Rahman, M.F., Abdullah Thaidi, H. '., Hamdan, M.N. & Ab Rahim, S.F.(2022). Selling The Waqf Property: An Analytical Study in the Light of Waqf Legislation in Malaysia. *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 22(2): 473-498.
- Ab Rahman, M.F. (2024a). *Al-Waqaf Wal Muaqqat: Haqiqatuhu Wa Imkaniatuhu Fi Dau' Takamul An-Naqli Wal Aqli*. Nilai: Penerbit USIM.
- Ab Rahman, M.F., Abdullah Thaidi, H. '., Mohamad Suhaimi, F. & Ab Rahim, S.F. (2024b). Proposed temporary waqf model for family waqf implementation in Malaysia. *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 15 (1): 56-78. <https://doi.org/10.1108/JIABR-04-2022-0098>
- Abu Zahrah, Muhammad (2007). *Wakaf Menurut Agama dan Undang-undang*. Selangor: Berlian Publications Sdn Bhd.
- Al-Baijuri, Ibrahim bin Muhammad bin Ahmad (2015). *Hasyiah As-Syeikh Ibrahim Al-Baijuri 'ala Syarhi Ibn Qasim Al-Ghazi 'ala Matan Abi Syuja'*. Terengganu: Dar Omar al-Mokhtar.
- Al-Fairuzabadi (2005). *al-Qamus al-Muhit*. Beirut: Ar-Risalah.
- Al-Jurjani, Ali bin Muhammad bin Ali Al-Zain. (1983). *Kitab al-Ta'rifat*. Beirut: Darul Kutub Al-Ilmiah.
- Al-Khatib Al-Syirbini (1994). *Mughni al-Muhtaj Ila Ma'rifah Ma'ani Alfaz al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Qalyubi dan Umairah. (2009). *Hasyiah Qalyubi wa 'Umairah 'ala Syarhi al-Mahalli 'ala Minhaj al-Talibin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

- Al-Zuhaily, Wahbah Mustafa. (2011). *Fiqh Islam Wa Adillatuhu (Hak-Hak Anak, Wasiat, Wakaf dan Warisan)*. Jakarta: Darul Fikir.
- An-Nawawi, Muhyiddin Abu Zakaria Yahya bin Syaraf. (2011). *Minhaj al-Talibin wa 'Umdah al-Muftin*. Beirut: Dar al-Minhaj.
- As-Suyuti, Abdul-Rahman bin Kamal al-Din Abi Bakr bin Muhammad bin Sabiq al-Din. (1983). *Al-Asybah wal Nazhair*. Kaherah: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Enakmen Wakaf (Negeri Sembilan) 2005.
- Ibn Qudamah, Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin (1969). *Al-Mughni li Ibni Qudamah*. Kaherah: Maktabah Kaherah.
- Ibnu Hajar al-Haitami, Ahmad bin Muhammad bin Ali bin Hajar. (1983). *Tuhfah al-Muhtaj fi Syarhi al-Minhaj*. Mesir: Maktabah al-Tijariah al-Kubra.
- Majlis Agama Islam Negeri Sembilan (MAINS). (2023). Didapati pada 22 September 2023. <https://www.mains.gov.my/v2/wakaf/perkhidmatan-wakaf>
- Mustafa Khin, Mustafa Dib al-Bugha, Ali al-Syarbaji. (2011). *Fiqh al-Manhaji 'ala Mazahib al-Imam as-Syafii*. Damsyik: Dar al-Qalam.
- Portal Rasmi Kerajaan Negeri Sembilan. (2023). Didapati pada 24 September 2023. https://www.ns.gov.my/index.php?option=com_content&view=article&id=496
- Sulaiman, S., Hasan, A., Mahamood, S.M. & Sulaiman, A.A. (2021). *Transformasi Pembangunan Hartanah Wakaf Menerusi Dana Amanah Hartanah Islam*. Nilai: Penerbit USIM.

OPTIMISING ZAKAT COLLECTION: EXPLORATIVE BENCHMARKING AMONG SELECTED AUTHORITIES IN PENINSULAR MALAYSIA

AMEERUL IZUDIN NOOR HASLAN*

Centre of Excellence for Islamic Social Finance,
INCEIF University, 50480 Kuala Lumpur.
ameerul-isra@inceif.edu.my

NURHUDA OTHMAN

Centre of Excellence for Research and Innovation in Islamic Economics,
INCEIF University, 50480 Kuala Lumpur.
nurhuda-isra@inceif.edu.my

BAHAROM ABDUL HAMID

Centre of Excellence for Islamic Social Finance,
INCEIF University, 50480 Kuala Lumpur
baharom@inceif.edu.my

*Corresponding author: ameerul-isra@inceif.edu.my

A PEER-REVIEWED ARTICLE

(RECEIVED – 10/1/2025; REVISED – 23/5/2025; ACCEPTED – 6/6/2025)

ABSTRACT

While most articles and studies are focused on zakat collection per se, this study would like to explore the optimality of zakat collection rate, albeit actual zakat collection rate versus potential zakat collection rate. Issues such as awareness, education and accountability are among the key obstacles that hinders the optimization of zakat collection rate. This study is explorative in nature. Data was collected from zakat institutions and Department of Statistics Malaysia, which are all publicly available, covering 2005 to 2022. Proxies were used for estimation of potential zakat collection rate, namely fraction of gross domestic product (GDP) and Muslim population. A formula was also used to complete this process. It was found that Kelantan is the

state with the highest actual collection rate, followed by Kuala Lumpur and Terengganu. Issues of education, awareness and accountability is also present in this study; hence, better promotion of zakat and accountability of zakat institutions are required to optimize the zakat collection rate in Malaysia.

Keywords: zakat potential, awareness, accountability, zakat optimality.

1. INTRODUCTION

Optimizing zakat collection rate offers a viable solution to reduce over-reliance on government subsidies, particularly among the Muslim population (Fathonih, 2019). While subsidies and zakat have historically supported the socio-economic upliftment of Muslims, they have also contributed to a dependency mindset that undermines long-term self-sufficiency, especially when zakat aids are only sufficient to support basic needs, and not empowerment (Hamid, Dahaman@dahlan & Rofie, 2023). Zakat, when positioned as a complementary mechanism, can address systemic inequalities and foster sustainable empowerment through efficient and innovative distribution. This aligns with the study by Abid & Shafiai (2017), which highlights the potential of *waqf*-based crowdfunding in addressing the financial challenges faced by the B40 group in Malaysia. By integrating zakat with innovative financial mechanisms, a more robust and self-reliant economic framework can be established for vulnerable communities.

In Malaysia, each states manage their own zakat funds (Yusuf et al, 2012). This led to variations in both collection and distribution performance, as can be observed in the findings. The variance in performance among Zakat authorities highlights gaps and opportunities. The findings show that there are states that excel in public outreach and transparency, fostering trust and encouraging higher compliance, such as consistent annual report publication (Rejab, Wahid & Yaacob, 2023). Other states lag due to administrative bottlenecks or awareness of zakat (Muhammad et al., 2024). Despite these differences, Malaysia's overall zakat collection rate has shown consistent growth, yet it remains significantly below its potential. Suboptimal zakat institutions' performance can result in eligible asnaf being excluded from receiving aid. When zakat management is inefficient, it will affect the asnafs' capability to grow out of their adverse situation (Rosele et al., 2024). This gap

stems from factors such as a lack of awareness, education and accountability in certain regions.

The differences in zakat collection optimality between states underscore the need for harmonization and best practices. Hence, this explorative research aims to study the zakat collection rate in Malaysia, specifically to analyze the collection channels of zakat, assess the potential zakat collection rate and evaluate the operational effectiveness of zakat institutions through their published reports to identify strengths and weaknesses for improvement and replications.

2. LITERATURE REVIEW

Zakat is seen as one of the tools which have positive economic impacts. Many studies have been undertaken by scholars in investigating the impact of zakat on the economy. According to Pratama (2023), in 2018, it was found that the performance of zakat institutions and the impacts of their distributions on zakat beneficiaries have significantly and negatively impacted multidimensional poverty. Moreover, according to Karuni (2020), they have found that zakat has a positive and significant impact on the components of Human Development Index (HDI) in Indonesia. Furthermore, Siswanto & Ikhwan (2024) have found that zakat, infaq, and sadaqah have a positive and significant impact on Human Development Index (HDI) for 34 provinces in Indonesia for year 2020 to 2022. Plus, according to Jedidia & Guerbouj (2021), in their study on 8 Islamic countries from period 2004 to 2017, they have found that increased zakat distribution leads to economic growth.

Due to the focus of this study on Malaysia, a deeper dive into the structure of zakat institutions in Malaysia is necessary. In Malaysia, zakat collection operates under state jurisdiction rather than federal control, this is based on the Malaysia constitutional framework, where Islamic matters fall under the purview of individual states (Yusuf et al, 2012). This decentralized system has created diverse performances among zakat authorities, influenced by their respective administrative efficiency, strategies, and public engagement (Migdad, 2019).

Furthermore, according to Migdad (2019), it can be observed that zakat value in Malaysia has been growing tremendously throughout the years from year 1991 to 2014, where it was RM61 million then and it grew to RM2,457 million. Such rapid growth of zakat signifies the importance of the underlying causes of the collection of zakat, which is the driver of zakat in any country. As without collection of zakat, it is impossible to distribute it.

While Malaysia has experienced rapid growth, our neighboring country, Indonesia has another concern, the optimality of zakat collection rate. According to BAZNAS (2025), they have stated that the national zakat collection was IDR22,43 trillion, while the potential zakat collection stands at IDR327 trillion. The actual zakat collected is only 6.86% of the potential zakat that could be collected. Furthermore, according to Firdaus et al. (2012) estimated that the professional (household), corporate and savings zakat to be at IDR217 trillion, equivalent to 3.4% of Indonesia's GDP. The huge difference present between the actual and potential zakat collection gives motivation to study the same in Malaysia, as studies in this field is scarce.

One of the contributing factors as to why zakat has yet to reach its full potential in collection rate is accountability, especially lack of transparency. According to Ardani & Pujiyono (2021), in their study, they have found that reporting seems to be one of the main issues in Indonesia's zakat landscape. It was found that many zakat institutions have not reported their zakat activities, both collection and distribution. This is against the laws and regulations established by the authorities where zakat institutions must submit a report to their local amil zakat agency at minimum once a year. Furthermore, a study conducted by Taha et al. (2017) has found that there are limited disclosures on zakat collection and distribution by the zakat institutions in Malaysia, where several states have not made such information available publicly. One example found by the authors was surpluses of zakat collection in 2007 and 2008, where it was more than RM50 million by a certain zakat institution, which no explanation was given regarding this surplus. Moreover, according to Thani et al., (2024), they have found sufficient and relevant information is required to improve the collection rate of zakat in the studied area, Seremban, Negeri Sembilan. In addition, a study conducted by Rejab, Wahid & Yaacob (2023) found that accountability of the zakat institutions is an essential element of governance that requires further attention. Emphasizing details in financial reporting is crucial in boosting the trust of the people in the zakat

institutions. Similarly, according to Sapongi, Nelson & Obid (2023), their study found that accountability is not demonstrated by the zakat institutions in Malaysia. The inadequate information, poor disclosure of zakat surplus and inconsistencies of report publication between states are among the key elements that require further focus by the zakat institutions. The findings of these studies show the extent of the accountability issue persists in the zakat institutions throughout the years. Without heightened transparency, zakat collection rate is unlikely to improve in the years to come.

Another issue hindering optimal zakat collection rate is the lack of awareness and knowledge regarding zakat. According to Ardani & Pujiyono (2021), lack of understanding of zakat is one of the major findings in their study. Research published by Puskas BAZNAS found that the literacy level of the community regarding zakat is only at 67.14%, and the remaining 32.86% are still clueless regarding zakat, leading to non-payment of zakat. Respondents stated that due to imposition of taxes, zakat no longer needed to be paid. Furthermore, Yaacob et al. (2020) stated that knowledge and understanding regarding zakat is crucial in ensuring payment of zakat from the working population in Malaysia. This is evident with the inability of the majority of the working population to calculate the zakat they need to pay. Plus, a fraction of the working population is unaware of the type of income to be included in zakat on income such as bonus and honorarium. Plus, a study conducted by Muhammad et al., (2024) found that the knowledge factor significantly and positively affects the collection rate of zakat in Terengganu. Similarly, Ali et al., (2018) found that the zakat collection rate on salary depends on the knowledge of the people regarding the topic. Additionally, according to Rosele et al., (2024), they have found that education and awareness regarding zakat has only been conducted on a small scale. Hence, a firm grasp and access to relevant information on zakat could improve the collection rate of zakat. These studies emphasize the importance of knowledge and awareness in improving the zakat collection optimality rate.

While most of the previous studies have focused on the importance of zakat and its socioeconomic impact in redistributing the wealth, limited focus has been given to the zakat collection rate optimality. There are few studies which have explored the potential zakat collection; however, these studies are mostly undertaken in the neighboring country, Indonesia. Hence, there is a gap in exploring the actual zakat collected rate and the potential zakat

collection rate in Malaysia where this study wishes to fill the gap. While this study is explorative in nature, breaking the ice type of study, it is hoped that this would pave the way for more meaningful and impactful studies in the future.

3. METHODOLOGY

The study covers 11 states in Malaysia, excluding Sabah, Sarawak and Perlis. Sabah and Sarawak were excluded due to the low number of Muslims in these states, as the number of Muslims are proxied by the number of Malay individuals in the state. As the number of Malays are low in these states, it does not accurately represent the number of Muslims, as Muslims could be of other ethnicities apart from Malays, especially in Sabah and Sarawak where there is diverse ethnicity. The number of Malays are used as proxies for number of Muslims due to the unavailability of data on the number of Muslims that is accessible by public. Hence, for the sake of accuracy, these two states are excluded. As for Perlis, the zakat authority has not published any annual report that is accessible by the public, hence the exclusion. As the objective of the study is to gauge the potential zakat collection rate in the states studied, proxies are used to establish a simple model to estimate the potential zakat collection in each state for each year. The proxies are as below:

1. Nominal Gross Domestic Product (GDP) of the respective states were obtained from DOSM (Department of Statistics) via their official website¹. This was used as a measurement of economic activities in the respective state for the respective year.
2. Secondly, ratio of Muslims in each of the state under study were also obtained from DOSM via data.gov.my.
3. GDP of the respective states, for the respective years were multiplied by ratio of Muslims with the same corresponding year, they were then multiplied by 2.5% to give an idea of potential zakat collection.
4. The actual zakat collection rate is then calculated by having the actual zakat collected divided by the potential zakat collection.
5. The potential zakat collection rate is where the actual zakat collection rate is subtracted from the maximum zakat collection rate, at 100%.

1 <https://newss.statistics.gov.my/newss-portalx/ep/epProductFreeDownloadSearch.seam>

This is a qualitative desktop study that would want to benchmark all the studies stated by comparing the actual zakat collection rate and potential zakat collection rate, based on available secondary data. Quantitative elements were infused in order to explore the gap between the actual and potential zakat collected rate, whereby the potential of these states is estimated by employing state GDP which measures the economic activity for the year for each state.

4. FINDINGS AND DISCUSSIONS

Figures 1 to 7 below portrays the actual zakat collection and the segregated channels, which serves the first objective of studying the Zakat collection channels in states where data are available. It can be clearly observed, majority of zakat collected comes from ‘flow’ rather than ‘stock’.

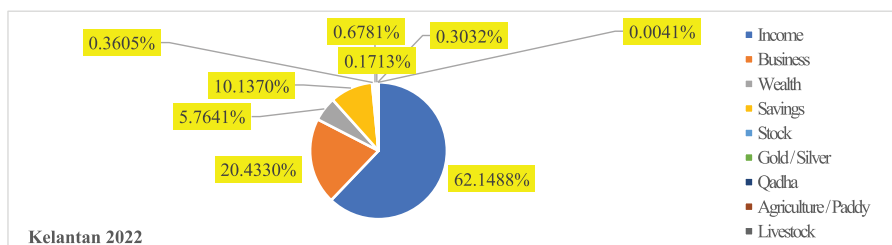


Figure 1: Kelantan Zakat Collection Channels 2022

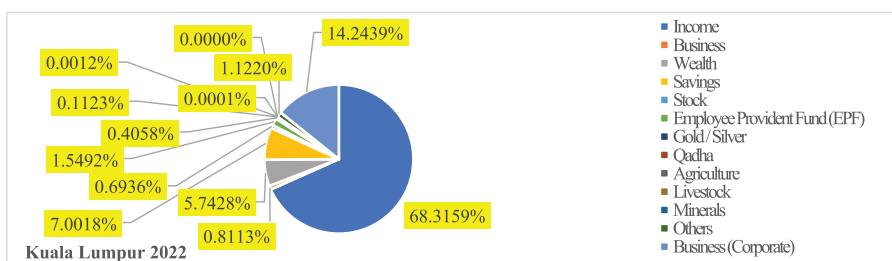


Figure 2: Kuala Lumpur Zakat Collection Channels 2022

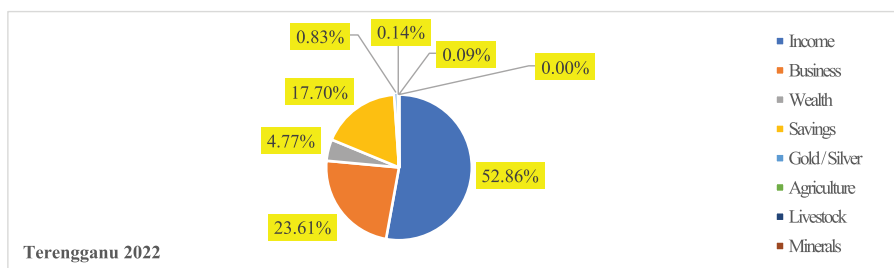


Figure 3: Terengganu Zakat Collection Channels 2022

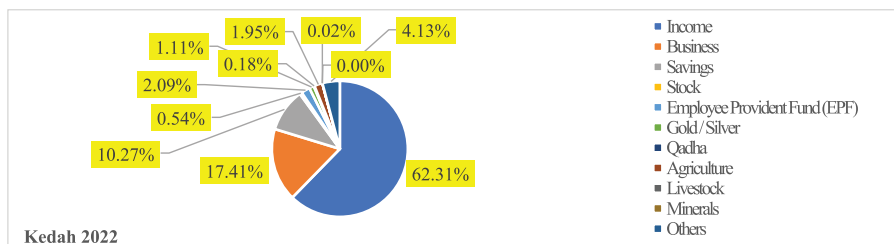


Figure 4: Kedah Zakat Collection Channels 2022

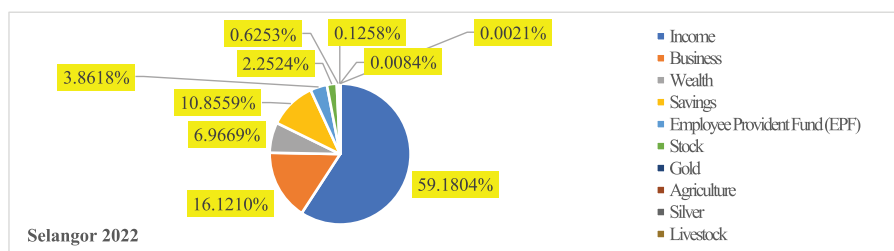


Figure 5: Selangor Zakat Collection Channels 2022

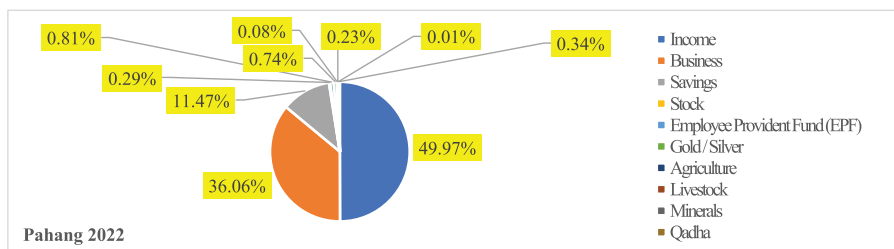


Figure 6: Pahang Zakat Collection Channels 2022

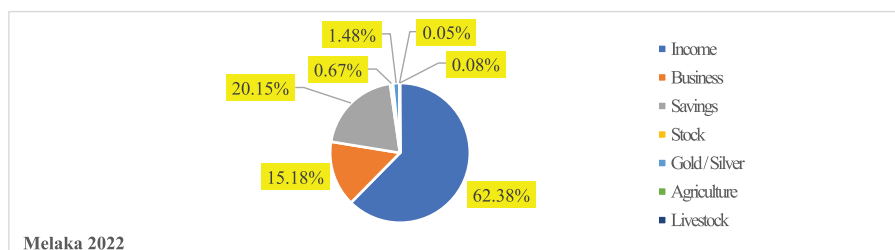


Figure 7: Melaka Zakat Collection Channels 2022

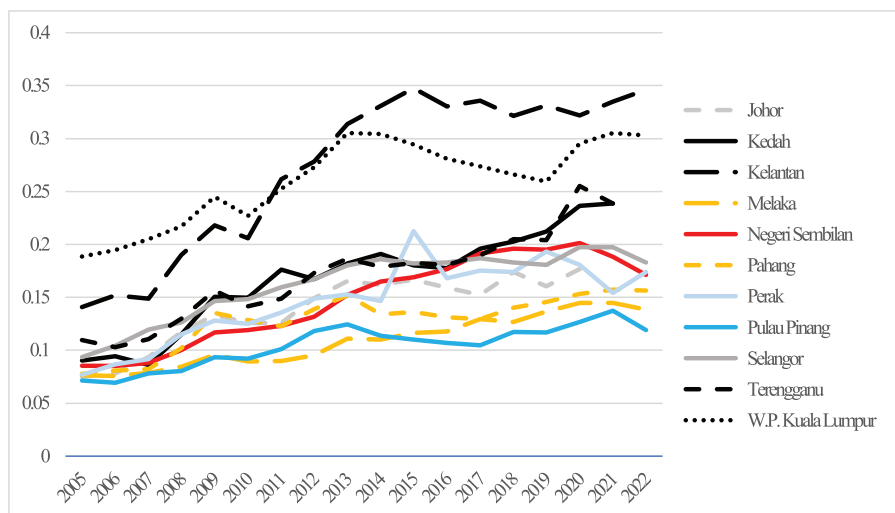


Figure 8: Overall States Collection Performance, 2005 – 2022

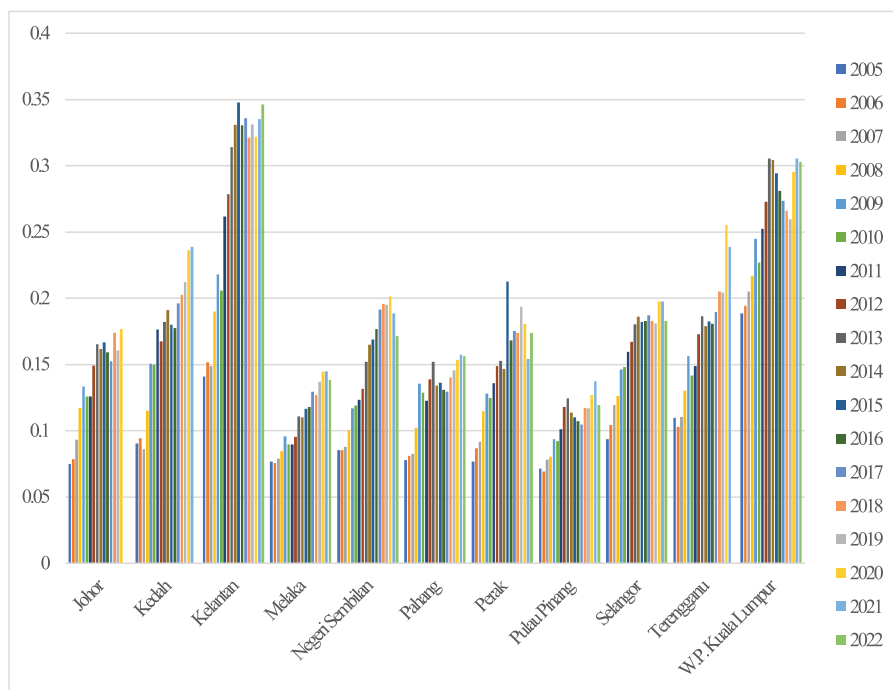


Figure 9: Actual States' Zakat Collection Rate by Year, 2005 – 2022

Figures 8 and 9 above show that in overall, the zakat collection rate in Malaysia has been rising year on year. This has been a good development for the country. Despite such growth, there is still a huge untapped potential for each state. With Kelantan being the highest collector of zakat at 35%, there is still an untapped potential of 65%. Such unexplored potential requires further understanding as to how the state got to its current position, and what else can be done to push the bar chart further up to the uncharted zone.

From the literatures, there are issues of awareness and knowledge regarding zakat. This issue hampers the ability of zakat institutions in collecting zakat to its full potential. This issue could also be observed from the findings of this study. It could be observed that the highest zakat collection rate is in Kelantan, followed by Kuala Lumpur and Terengganu. The traditional 'Malay Muslim' states seem to be leading the states in actual zakat collection rate. From the data gathered, Muslims are the highest population in the state of Kelantan and Terengganu at more than 90%². Such high number of Muslims living

2 https://data.gov.my/data-catalogue/population_state

in the states, along with high zakat collection rate, reflects awareness and knowledge of zakat. Penang and Selangor, despite having high technological advancement in Malaysia alongside Kuala Lumpur, did not collect as much in proportion to Kelantan and Terengganu. This is further supported by the findings of Abdullah & Sapiei (2018), where a portion of females in Klang Valley are not paying zakat due to their lack of knowledge. These results show that further awareness campaigns and knowledge sharing is needed in all states due to the high rate of untapped potential in zakat collection, especially the states with high GDP but low collections. Awareness regarding the obligatory status of zakat is to be spread further alongside the benefits of zakat from the social and economic perspective, where the GDP and HDI of the country improved when zakat distribution increased (Siswanto & Ikhwan, 2024); Jedidia & Guerbouj, 2021).

Furthermore, it could be observed that zakat institutions are utilizing zakat funds beyond the traditional consumptive distribution to a productive distribution. Programs such as the iTEKAD BNM³ and Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP) (Che Roslam & Adnan, 2019) initiative exemplify how zakat can create opportunities for economic empowerment. By providing access to capital through microfinance initiatives, zakat enables underserved communities to start their own businesses, fostering economic independence (Bank Negara Malaysia, 2023). In Selangor, Lembaga Zakat Selangor (LZS) supports such goals through entrepreneurship initiatives, providing capital grants and business training to *asnaf* (zakat-eligible) entrepreneurs (Shiyuti & Al-Habshi, 2018). Their educational programs, including scholarships and tuition aid, break the cycle of poverty by empowering individuals with knowledge and skills for socio-economic mobility. Innovative approaches, such as Kedah's Urban Farming Program⁴, showcase how zakat can address local challenges like food security. Johor Corporation's zakat initiatives integrate vocational training, employment opportunities, and small-scale business development to foster self-reliance and economic diversification (Johor Corporation, 2020).

Studies have shown that these kinds of productive distributions have a long and positive impact on the zakat recipients (Herianingrum et al., 2024). With such innovative method in distributing zakat, it is encouraged to involve

³ <https://www.bnm.gov.my/social-finance>

⁴ <https://inceif.edu.my/a-collaboration-to-upscale-paddy-fields-project-for-asnaf-in-kedah/>

news outlet and the mass media to spread these initiatives, on top of current efforts. Innovations are one of the things that could attract audiences, either through social media or news website (Caridà, Colurcio & Melia, 2022). This will lead to interests and heightens awareness regarding zakat utilization, ultimately pique the interests to gain more knowledge regarding this topic, consequently, increases zakat collection. Not only social media is to be utilized, but traditional promotion methods such as lectures at mosques and gatherings work just fine as well (Abdullah & Sapiei 2018). Plus, initiative to raise awareness is also supported by Rosele et al., (2024) where they opine that fundamental information regarding zakat obligation is to be extensively publicized on all kind of media platforms.

Besides that, as can be seen from graph 1 to graph 7, zakat on income is the biggest contributor for zakat collection at minimum of 49% for most states. Hence, zakat institutions and relevant government agencies should ensure the sustainability of this channel. Seeing as how Kelantan, Kuala Lumpur and Terengganu have the highest actual collection rate of zakat proportionate to their Muslim population, these states are to be studied further to be examples for other states.

As for Pusat Pungutan Zakat Kuala Lumpur (PPZ), through their annual reports published on their website⁵, several key points should be noted. Just from the publishing of these reports annually without fail from year 1993 to 2023 reflects consistency in their annual report publication. This shows that PPZ has been updating those who are interested in the activities of the institution annually without fail. Similarly, reports published by Majlis Agama Islam Kelantan (MAIK)⁶ are full of essential information where they have detailed out the fund utilization and distribution, to the point of amount spent for each *asnaf* category. The consistent informative report publication is not only being done by PPZ and MAIK, but also by LZS⁷ and Majlis Agama Islam dan 'Adat Melayu Perak (MAIPk)⁸. These reports could easily be accessed and downloaded from the respective zakat institutions' website. These efforts of annual report publications with essential information boosts trust of Muslims on the zakat institutions, as supported by Fatoni (2022).

5 <https://www.zakat.com.my/info-korporat/buku-laporan-tahunan/>

6 <https://www.e-maik.my/v2/index.php/laporan-terimaan-belanjawan?start=0>

7 <https://www.zakatselangor.com.my/informasi/laporan-aktiviti-zakat2/>

8 <https://www.maiamp.gov.my/index.php/info/laporan-tahunan-maipk.html>

The optimization of zakat collection rate is inherently linked to building public trust and ensuring transparent governance. A robust zakat collection system requires contributors to have confidence in the integrity and effectiveness of zakat institutions. This confidence grows when institutions provide tangible proof of the impact of zakat payments through detailed reporting, public engagement, and showcasing successful projects. Transparency in fund management not only assures contributors of efficient utilization but also encourages higher compliance and broader participation (Jamaluddin, Bahri & Kamal, 2024; Hasbi, 2024; Zarkasi & Sriyono, 2024). By demonstrating accountability and delivering measurable outcomes, zakat institutions can improve their zakat collection rate, creating a virtuous cycle where increased trust leads to greater contributions, further enabling impactful socio-economic programs (Ikhwanda & Hudayanti, 2019; Jayanto & Munawaroh, 2019). The importance of this trust escalates especially for PPZ and LZS due to the high collections achieved each year. This is due to these states are highly populated and are the main drivers of the nation's economy, as can be seen from their GDP. Hence, these two states have a bigger responsibility in delivering their social trust to the relevant stakeholders, especially zakat contributors. Evidently, by being transparent through annual report publishing, MAIK and PPZ rose to be at the top of the actual zakat collectors.

Apart from awareness and reporting, other interesting findings have emerged which may be crucial to note, especially for zakat institutions. In Malaysia, monthly zakat deduction scheme has been implemented, where zakat is deducted from a person's monthly salary (Mohsin, 2015). It can be observed that in PPZ, LZS and Majlis Agama Islam dan Adat Melayu Terengganu (MAIDAM), this scheme contributes the most to zakat on income from the Muslim population of respective states. For PPZ, the zakat on income has been rising from year 2017 to 2022, where it was RM408.8 million in 2017 to RM631.7 million in 2022. The monthly zakat deduction scheme for year 2017 was RM327,074,059.43 and RM463,775,126.35 for year 2022. This shows that monthly zakat deduction is a huge portion of zakat on income, which zakat on income contributes the most to the total zakat collection of the state. For year 2022, monthly zakat deduction equals to approximately half of the total collection for year 2022 at RM928,302,963.35.

Likewise, in LZS year 2017, the zakat on income collected amounted to RM444,847,746 and RM528,771,379 in year 2020. Out of the 2017's

total collection, RM302,268,333 of zakat collected is from monthly zakat deduction scheme while in 2020, it amounted to RM322,328,264. Growth was insignificant, however, the collection from this channel is tremendous, at more than half of the zakat on income for years 2017 to 2020, which zakat on income is the biggest contributor to total zakat collection for Selangor throughout the years.

As for MAIDAM⁹, from their website, in 2024, the monthly zakat deduction is the highest zakat collection channel for the state amounting to RM86,711,979.64 out of the total amount of zakat on income at RM125,211,463.32. The total zakat collected in the year is RM243,608,011.51. Monthly zakat deduction is at 35.59% of the total zakat collected for the year. Despite this finding, the study by Ali et al., (2018) found that out of the 164 employers' representative interviewed, only 36 companies implement the monthly zakat deduction scheme even with 92.7% of respondents' awareness on the importance of zakat payment. One of the reasons is that it is not the employers' responsibility, but the employees.

Besides monthly zakat deduction, another channel that was recently implemented with the advancement of technology is the online zakat payment. Online zakat payment is where Muslims do not have to be physically present at the zakat offices to pay zakat and can be done from the comfort of their home. Such ease of payment is expected to increase the total zakat collection, due to increased access to Internet (Department of Statistics, Malaysia, 2023).

This is evident at MAIDAM, where their ePayment channel is valued at RM31,093,928.65, which is the third highest driver of zakat collection after monthly zakat deduction as the biggest collector followed by the counter in Kuala Terengganu. Their ePayment channel is 12.74% of the total zakat collected for year 2024. PPZ is also evidence of the rise of e-payment usage in the state. The total value of zakat collected in the year 2020 was RM756,004,918.93, while zakat through e-payment channel contributed a sum of RM81,173,777.75, equal to 10.74% of the total collection of zakat. In 2021, the zakat collection from ePayment channel equals 13.24% of the total zakat collection and recording a growth of 34.04% from year 2020. In 2022, ePayment channel contributed 12.81% of the total zakat collection.

9 <https://ezakat.maidam.gov.my/dashboard/index.php>

This shows the consistent contribution of the ePayment channel towards the total zakat collected to PPZ. Such consistent contribution means that the ePayment channel is growing proportionately alongside the total zakat collection. According to Sayuti, Hasnita & Munfaridah (2023), they have found that an increased and better feature included on digital wallets will increase the likelihood of paying zakat, infaq and sadaqah online. Hence, to leverage on this growing channel, the zakat institutions are to collaborate with more digital platforms to have wider coverage and increased potential zakat collection.

Moving on to physical counters, MAIDAM have shown in their website that Kuala Terengganu is the physical counter which have collected the most zakat. Interestingly, according to the data publicly made available by DOSM, in the state socioeconomic report of Terengganu 2023, it was stated that the highest population in the state according to administrative district is Kuala Terengganu, at 241,000 people. Plus, the median household income in Kuala Terengganu is RM5,872, which is not the highest in Terengganu. Also, the average household expenditure is RM4,881, which is the fourth highest in the state. The highest median household income and average household expenditure in Terengganu is the administrative district of Kuala Nerus, where it is RM6,800 and RM5,224 respectively. However, the population for Kuala Nerus is 153,600 people. This shows that despite Kuala Nerus having the highest household expenditure and median income, which could be used as economic indicators, it does not mean that it will be the highest contributor for zakat collection in a Terengganu. However, this also means that there is still potential for higher zakat collection from Kuala Nerus, as the people living there have the financial means to pay zakat.

As for LZS, according to their report for year 2019, it was stated that the highest physical counter zakat collection was in the main office of the Lembaga Zakat Selangor, located in Shah Alam, falling under the administrative district of Petaling at RM34,339,679. Second is Bandar Baru Bangi, under administrative district of Hulu Langat. Third is Subang Jaya, under administrative district of Petaling as well. Fourth is Taman Melawati, under administrative district of Gombak. Fifth is Section 14, Petaling Jaya which falls under the administrative district of Petaling as well. As could be observed, the first, third and fifth position are all from Petaling district. According to the state socioeconomic report of Selangor state 2019, it

was stated that the Petaling district had the highest population, estimated around 2,190,700 people, followed by Ulu Langat at 1,392,000 people and Gombak at 828,800 people. As for the household median income, Petaling was the highest at RM8,993 followed by Sepang at RM8,937 and Gombak at RM8,501. Further, the mean household expenditure was topped by Petaling at RM6,787, followed by Sepang at RM5,751 and Gombak closely at RM5,644. These figures tell us that the most populated districts are the one contributing the most for physical counter zakat collection in the state of Selangor. The reports of Terengganu in 2022 and Selangor in 2019 shows that the highest contributing factor to zakat collection for physical counters are the administrative districts with the highest population.

5. CONCLUSION AND RECOMMENDATION

Through this study, it was found that there is still a huge untapped potential of zakat collection for the studied states in Malaysia at approximately 65% at minimum. Explanations were required to explain as to why such gap is present, leading to find that it was due to lack of knowledge and awareness on zakat by Muslims and accountability by zakat institutions, as supported by Thani et al., (2024) and Fatoni (2022). Through this explorative finding, by state, Kelantan is leading the highest collection rate of zakat while Penang is the lowest. Further analysis of the reports was conducted to figure out why the states with the highest collection are at its current position for their practices to be replicated by others, supported with findings of other scholars.

Based on the discussions, several recommendations are proposed. Firstly, awareness and education regarding zakat is still primitive, hence the efforts to publicize at minimum, the fundamental knowledge regarding zakat is essential in boosting collection rate. Once the fundamental is established, more knowledge and information are to be disseminated, leading to higher zakat collection rate (Rosele et al., 2024).

Next, it is established that adequate information disclosure through annual reports is crucial to gain trust from the public (Sapingi, Nelson & Obid, 2023; Hasbi, 2024). States which publish their reports annually and consistently are to be applauded for their efforts, and to be examples for other states to follow. Hence, consistent publication of reports with adequate information on zakat

collection and distribution is essential and recommended to increase zakat collection rate.

Furthermore, zakat institutions are to give consistent focus on monthly zakat deduction due to the high contribution rate from this channel. Zakat institutions are to collaborate with more employers to increase the rate of contribution and ensure sustainability of this channel, as the situation studied by Ali et al., (2018) where zakat payment is solely the employees' responsibility and not to be shared by the employers is undesirable and not to be repeated.

Besides that, e-payment channels are to also be given priority due to the increased usage and accessibility to Internet banking. This is evident with the usage of Internet banking where it has risen tremendously, where out of the total Internet users, 42.3% was using Internet for banking services in 2018 and it rose to 75.2% in 2023 (Department of Statistics, Malaysia, 2024). In the coming years, with better digital infrastructure, there is a high possibility that this could be the main driver of zakat collection, hence a stable and secure e-payment method is essential.

Plus, the demographic of an area is an essential element to rely on in promoting and educating about zakat. Findings have shown that high population already have high awareness and knowledge regarding zakat, therefore areas with high economic standings are to be of priority next. Finally, these variety of channels provide options for Muslims to contribute zakat. The functionality and ease of use of these channels are crucial in ensuring sustainability and improved zakat collection rate, further supported by Thani et al., (2024) where they found that convenience is the top factor of contribution to zakat. Hence, heightened convenience would lead to higher contribution of zakat.

This study is not without limitations. The study only included eleven states in Malaysia, which Perlis, Sabah and Sarawak have been excluded to ensure high accuracy and relevance of data utilized. A more comprehensive study inclusive of all states is recommended to show a more complete picture of the zakat collection rate in Malaysia, along with the potential zakat collection rate. Furthermore, this is a qualitative study which utilizes secondary data that are publicly available. A study using primary data, especially on the collection channels of zakat would show the most utilized channels by zakat payers, enabling zakat institutions to strategize accordingly. In overall, lack of

data limited this study, where a comprehensive and complete relevant dataset would have given a better understanding of the current zakat collection landscape in Malaysia.

6. ACKNOWLEDGEMENT

The authors declare no conflict of interest and no acknowledgement to disclose.

7. REFERENCES

- Abdullah, M., & Sapiei, N.S. (2018). Do religiosity, gender and educational background influence zakat compliance? The case of Malaysia. *International Journal of Social Economics*, 45(8), 1250-1264
- Abid, A., & Shafiat, M. H. (2017). Financial problems of bottom 40 percent Bumiputera in Malaysia: A possible solution through waqf-based crowdfunding. *Turkish Journal of Islamic Economics*, 4(1), 49-65.
- BAZNAS (2025). Outlook Zakat Indonesia 2025. www.baznas.go.id;
- Ali, E. M. T. E., Rahman, S. M. A. S. A., Baba, Z. S., & Muda, H. (2018). The Employees' Awareness on the Monthly Zakat Deduction Scheme in Terengganu. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 8(7), 999–1010. <https://doi.org/10.6007/ijarbss/v8-i7/4526>
- Ardani, M., & Pujiyono, A. (2021). Priority Problems and Solutions in Formulating Strategies to Optimize Zakat Collection in Indonesia: ANP Approach. *International Journal of Zakat*, 6(3), 69–86.
- Bank Negara Malaysia. (2023). Annual Report 2023. Bank Negara Malaysia. Available at https://www.bnm.gov.my/documents/20124/12142010/ar2023_en_book.pdf/ (Accessed: 30 April 2025).
- Caridà, A., Colurcio, M., & Melia, M. (2022). Digital platform for social innovation: Insights from volunteering. *Creativity and Innovation Management*, 31(4), 755–771. <https://doi.org/10.1111/caim.12499>
- Che Roselam, M. A., & Adnan, N. I. M. (2019). Agihan Zakat dalam Bentuk Pembiayaan Mikro Untuk Usahawan *Asnaf* di Baitul Mal MAIWP: Satu Dimensi Baru. *At-Tahkim*, 9, 33-39.
- Department of Statistics, Malaysia. (2024). *MALAYSIA DIGITAL ECONOMY 2023*.
- Fathonih, A. (2019). Zakat As An Alternative Revenue and Financing Resources for The State. *AL-'ADALAH*, 16(1), 115–134. <https://doi.org/10.24042/adalah.v16i1.3891>
- Fatoni, A. (2022). Pengaruh Transparansi dan Literasi Zakat terhadap Pengumpulan Dana Zakat di Indonesia. *Syi'ar Iqtishadi: Journal of Islamic Economics, Finance and Banking*, 6(1), 75–86.
- Firdaus, M., Beik, I.S., Irawan, T., & Juanda, B. (2012). Economic Estimation and Determination of Zakat Potential in Indonesia. IRTI Working Paper Series. IDB.

- Hamid, S. A., Dahaman@dahlan, A., & Rofie, M. K. H. (2023). Zakat Distribution Management and Poverty Issues: a Study in the State of Kedah. *Russian Law Journal*, XI, 372–379.
- Hasbi, M. Z. N. (2024). Transparency of Zakat Funds to Increase Public Trust in Zakat Institutions. *Journal of Islamic Economics and Business Ethics (JIESBI)*, 1(1), 1–13.
- Herianingrum, S., Supriani, I., Sukmana, R., Effendie, E., Widiastuti, T., Fauzi, Q., & Shofawati, A. (2024). Zakat as an instrument of poverty reduction in Indonesia. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 15(4), 643–660. <https://doi.org/10.1108/JIABR-11-2021-0307>
- Ikhwandha, M. F., & Hidayati, A. (2019). The influence of accountability, transparency, affective and cognitive trust toward the interest in paying zakat. *Jurnal Akuntansi dan Auditing Indonesia*, 39-51.
- Jabatan Perangkaan Malaysia (2020). Laporan Sosioekonomi Negeri Selangor 2019.
- Jabatan Perangkaan Malaysia (2024). Laporan Sosioekonomi Negeri Terengganu 2023.
- Jamaluddin, I. A., Bahri, E. S., & Kamal, M. (2024). The Measurement of The Zakat Management Organization Transparency Index at The Provincial Level of The National Board of Zakat Republic of Indonesia. *ITQAN: Journal of Islamic Economics*, 3(2). <https://journal.itqanpreneurs.com/index.php/itqan/index>
- Jayanto, P. Y., & Munawaroh, S. (2019). The influences of reputation, financial statement transparency, accountability, religiosity, and trust on interest in paying zakat of profession. *Jurnal Dinamika Akuntansi*, 11(1), 59-69.
- Jedidia, K. B. & Guerbouj, K. (2021). Effects of zakat on the economic growth in selected Islamic countries: empirical evidence. *International Journal of Development Issues*, 20(1), 126–142. <https://doi.org/10.1108/IJDI-05-2020-0100>
- Johor Corporation. (2020). *Annual Report 2020: Future Strong*. <https://jcorp.com.my/wp-content/uploads/2023/10/AR2020-eng.pdf>
- Karuni, M. S. (2020). Pengaruh Dana Zakat Terhadap Pembangunan Manusia Di Indonesia. *IQTISHADUNA: Jurnal Ilmiah Ekonomi Kita*, 9(2), 174–185. <https://doi.org/10.46367/iqtishaduna.v9i2.245>
- Lembaga Zakat Selangor (2018). Laporan Pengurusan Zakat Selangor 2017.
- Lembaga Zakat Selangor (2020). Laporan Pengurusan Zakat Selangor 2019.
- Lembaga Zakat Selangor (2021). Laporan Pengurusan Zakat Selangor 2020.

- Mohsin, M. I. A. (2015). Potential Of Zakat In Eliminating Riba And Eradicating Poverty In Muslim Countries {Case Study: Salary Deduction Scheme Of Malaysia}. *International Journal of Islamic Management and Business* (Vol. 1, Issue 1).
- Muhammad, H., Jalil, M. S., Arifin, J., Muhammad, A., & Muda, S. M. (2024). Faktor Penentu Pembayaran Zakat Masyarakat Islam di Negeri Terengganu Determinants of Zakat Payment among the Muslim Community in Terengganu. *Global Journal Al-Thaqafah, Special Issue*, 212–227. <http://jurnal.usas.edu.my/gjat/index.php/journal>
- Sayuti, M. N., Hasnita, & Munfaridah, F. (2023). ZIS Payment Interest on LAZ Nurul Fikri in Palangka Raya: The Impact of Digital Wallet Service Features. *The 1st International Conference on Islamic Philanthropy, 1*, 182–190. <https://goodstats.id/SuperDailySocial>
- Pratama, S. D. (2023). The Role of Zakat in Alleviating Multidimensional Poverty. *International Journal of Islamic Economics and Finance (IJIEF)*, 6(1). <https://doi.org/10.18196/ijief.v6i1.17006>
- Pusat Pungutan Zakat (2018). Laporan Zakat 2017.
- Pusat Pungutan Zakat (2023). Laporan Zakat 2022.
- Quran.com. “The Quran”. Accessed 4 January, 2025. <https://quran.com/>
- Rejab, S. N. M., Wahid, H., & Yaacob, S. E. (2023). The Importance of Accountability in Zakat Institutions. *Business and Management Horizons, 11*(2). <https://doi.org/10.5296/bmh.v11i1.21034>
- Rosele, M. I., Muneem, A., Seman, A. C., Abdullah, L. H., Rahman, N. N. A., Sukor, M. E. A., & Ali, A. K. (2024). The Status Quo Of Zakat Management In Malaysia: Obstacles, Opportunities And Directions. *Labuan E-Journal of Muamalat and Society, 18*(1), 2024.
- Sapingi, R., Nelson, S. P., & Obid, S. N. S. (2023). Assessing The Extent of Disclosure and Information Asymmetry in Malaysian Zakat Institutions. *International Journal of Economics and Management, 17*(1), 1–18. <https://doi.org/10.47836/ijeam.17.1.01>
- Shiyuti, H. A., & Al-Habshi, S. M. (2018, November). An Overview of *Asnaf* Entrepreneurship Program by Lembaga Zakat Selangor, Malaysia. In *6th ASEAN Universities International Conference on Islamic Finance (AICIF), Manila, Philippines 14th & 15th November*.
- Siswanto, S., & Ikhwan, I. (2024). Does Islamic social finance promote the quality of human resources? *Review of Islamic Social Finance and Entrepreneurship (RISFE)*, 3(1), 20–35. <https://doi.org/10.20885/RISFE>

- Taha, R., Adam, F., Ali, N. N. M., & Ariff, A. M. (2017). Religiosity and transparency in the management of zakat institutions. *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues*, 20(1), 1-9.
- Thani, A. M., Muhammad, A., Razak, N. Y., Fatah, M. M. A., & Shaharudin, S. (2024). Determinants of Zakat Payment: The Viewpoint of Stakeholders in Seremban. *Information Management and Business Review*, 16(3), 880–887.
- Yaacob, M., Fathil, F., Khalid, N.K., Fathil, F., & Abdullah, A.F. (2020). The level of understanding of income zakat and its implementation among Muslims in the state of Perak. *Journal of Critical Reviews*, 7(8), 937-940.
- Zarkasi, M. A., & Sriyono, S. (2024). Strengthening Donor Trust via Enhanced Performance and Transparency in Zakat Management. *Indonesian Journal of Cultural and Community Development*, 15(3). <https://doi.org/10.21070/ijccd.v15i3.1079>

SUPERVISION IN WAKALAH ZAKAT: A STUDY IN THE FEDERAL TERRITORY

PENGAWASAN DALAM WAKALAH ZAKAT: KAJIAN DI WILAYAH PERSEKUTUAN

FAIZUL SHAIFFE

Calon Ijazah Doktor Falsafah

Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)

Universiti Sains Malaysia (USM), 11800 Pulau Pinang.

fey_zullah@yahoo.com

SHAHIR AKRAM HASSAN

Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)

Universiti Sains Malaysia (USM), 11800 Pulau Pinang

shahirakram@usm.my

*Corresponding author: fey_zullah@yahoo.com

A PEER-REVIEWED ARTICLE

(RECEIVED – 15/1/2025; REVISED – 5/6/2025; ACCEPTED – 6/6/2025)

ABSTRACT

Zakat management in the Federal Territory has a dual system zakat management pattern. Zakat collection is managed by the Zakat Collection Center (PPZ-MAIWP) and distribution is managed by Baitulmal-MAIWP. Zakat distribution through Wakalah Zakat (WAZA) in the Federal Territory is a new branch in zakat distribution to asnaf. WAZA is the policy of returning zakat money from PPZ-MAIWP to entities (individuals, companies and employers) who pay zakat to PPZ-MAIWP and are given the option to be representatives to distribute zakat money to eligible asnaf. The WAZA concept is a smart partnership between zakat payers and PPZ-MAIWP in managing zakat distribution efficiently. This study selected PPZ-MAIWP which is the earliest zakat institution in the corporatization of zakat institutions in

Malaysia. This study has two objectives. First to identify WAZA practices practiced and second to analyze WAZA surveillance practices in the Federal Territory. This study examines all the work and documents involved in WAZA. In conclusion, WAZA's supervision is an important matter in ensuring that zakat funds can be preserved in the best possible way without leakage, and manipulation to ensure the sustainability of zakat distribution.

Keywords: Wakalah zakat, supervision, locality

ABSTRAK

Pengurusan zakat Di Wilayah Persekutuan mempunyai corak pengurusan zakat secara dwi sistem. Kutipan zakat diuruskan oleh Pusat Pungutan Zakat (PPZ-MAIWP) dan agihan pula diuruskan oleh Baitulmal-MAIWP. Agihan zakat menerusi Wakalah Zakat (WAZA) di Wilayah Persekutuan merupakan cabang baharu dalam agihan zakat terhadap asnaf. WAZA merupakan dasar pengembalian wang zakat PPZ-MAIWP kepada entiti (individu, syarikat dan majikan) yang membayar zakat kepada PPZ-MAIWP diberi pilihan menjadi wakil untuk mengagihkan wang zakat kepada asnaf yang layak. Konsep WAZA merupakan perkongsian pintar antara pembayar zakat dan PPZ-MAIWP dalam menguruskan agihan zakat secara efisien. Kajian ini memilih PPZ-MAIWP yang merupakan institusi zakat pertama yang menggunakan permohonan dan pelaporan WAZA secara atas talian dan aplikasi. Oleh kerana pelaksanaan WAZA dilaksanakan oleh pembayar zakat, maka perlu pengawasan untuk mengelakkan penyelewengan dan salah agih terhadap dana zakat. Kajian ini mempunyai dua objektif. Pertama untuk mengenal pasti amalan WAZA yang diamalkan dan kedua untuk menganalisis amalan pengawasan WAZA di Wilayah Persekutuan. Kajian ini mengkaji segala gerak kerja serta dokumen yang terlibat dalam WAZA. Kesimpulannya, pengawasan WAZA merupakan perkara penting dalam memastikan dana zakat dapat dipelihara dengan sebaiknya tanpa berlaku ketirisan, kebocoran dan manipulasi untuk memastikan kelestarian agihan zakat.

Kata Kunci: Wakalah zakat, pengawasan, lokaliti

1. PENDAHULUAN

Wakalah Zakat (WAZA)¹ ialah pihak institusi zakat memberi kuasa kepada pembayar zakat seperti individu, syarikat, dan majikan untuk melaksanakan agihan zakat secara perkongsian pintar. Pemeliharaan dana zakat melalui WAZA diuruskan sendiri oleh pembayar zakat yang memohon kepada WAZA. Pemeliharaan dana zakat dalam memastikan ekonomi asnaf sentiasa terbela perlu mempunyai pengawasan yang berkesan untuk memastikan objektif WAZA tercapai. Pengiktirafan yang diterima dalam pengawasan dana zakat melalui pengurusan kewangan yang baik merupakan penanda aras yang dana agihan zakat mempunyai pengawasan yang baik. Pemeliharaan dana zakat yang dilakukan oleh pihak institusi zakat secara umumnya diketahui mempunyai sistem pengurusan kewangan yang mencakup sistem pengawasan yang baik dengan mempunyai kawal selia audit dalaman dan luaran². Apatah lagi, pengiktirafan yang diterima dalam pengawasan dana zakat melalui pengurusan kewangan yang baik merupakan penanda aras yang dana agihan zakat mempunyai pengawasan yang baik. Namun begitu tidak semua agihan dana zakat dilakukan secara langsung kepada asnaf oleh institusi zakat. Pemeliharaan dana zakat melalui WAZA dilaksanakan oleh pembayar zakat dalam proses agihan zakat dapat disampaikan kepada asnaf. Ketika dana zakat berada di institusi zakat, pengawasan dalam memelihara dana zakat akan diuruskan secara profesional (melibatkan beberapa pihak seperti unit kewangan, audit dan sebagainya) dengan beberapa garis panduan yang harus dipatuhi. Namun begitu, apabila melalui WAZA, pemeliharaan dana zakat akan diserahkan kepada pembayar zakat sama ada secara individu, syarikat atau majikan. Agihan zakat menerusi Wakalah Zakat (WAZA) di Wilayah Persekutuan merupakan cabang baharu dalam agihan zakat terhadap asnaf. WAZA merupakan dasar pengembalian wang zakat PPZ-MAIWP kepada entiti (individu, syarikat dan majikan) yang membayar zakat kepada PPZ-MAIWP diberi pilihan menjadi wakil untuk mengagihkan wang zakat kepada asnaf yang layak. Konsep WAZA merupakan merupakan perkongsian pintar antara pembayar zakat dan PPZ-MAIWP dalam menguruskan agihan zakat secara efisien. Kajian ini memilih PPZ-MAIWP yang merupakan institusi zakat terawal dalam pengkorporatan

1 Selepas ini istilah kaedah agihan Wakalah Zakat dijelaskan dengan singkatan kepada WAZA sepanjang penjelasan dalam kajian ini. Tujuan singkatan dilakukan adalah untuk memberikan kemudahan dalam perbincangan ini

2 Laporan Kewangan MAIWP sentiasa dipantau oleh Jabatan Audit Negara dan Jawatankuasa Perundangan Hukum Syara' Wilayah Persekutuan

institusi zakat di Malaysia. Selain itu PPZ-MAIWP juga merupakan institusi zakat pertama yang menggunakan permohonan dan pelaporan WAZA secara atas talian dan aplikasi (Faizul Shaiffe & Shahir Akram Hassan, 2021). Bagi mencapai objektif yang telah ditetapkan, kertas kerja ini akan mengandungi perbincangan berkenaan pendahuluan, kajian lepas, metodologi kajian, dapatan kajian, perbincangan, cadangan & implikasi dasar dan kesimpulan.

2. KAJIAN LEPAS

Aspek pengawasan telah berlaku pada zaman Rasulullah SAW terutamanya dalam urusan jual beli di pasar. Rasulullah SAW pernah pada zamannya memantau kegiatan yang berlaku di pasar-pasar bagi memastikan tidak ada berlakunya penipuan dalam urusan jual beli. Apabila berlakunya sebarang bentuk penipuan, maka Rasulullah SAW terus menegur terutama yang berkaitan dengan timbangan dan kualiti sesuatu peroduk itu (Akram, 1982). Fungsi pengawasan bersifat berterusan dalam memastikan segala urusan pengurusan berjalan mengikut perancangan yang ditetapkan. Di samping itu, tugas proses pengawasan ini juga berfungsi untuk mendedahkan mana-mana kesilapan yang berlaku dalam pengurusan. Seterusnya, bertindak segera dalam memperbetulkan kesilapan atau penyelewengan yang berlaku dengan tindakan sewajarnya mengikut lunas undang-undang Islam (Ahmad Ibrahim, 1991). Pengawasan memainkan peranan yang cukup penting untuk mencegah dari berlakunya pelanggaran hukum dan penyelewengan. Bidang tugas pengawasan adalah untuk mencegah dan mengawasi daripada berlakunya penyalahgunaan dan penyelewengan terhadap ekonomi (Auni Abdullah, 2000). Pengurusan secara Islam merangkumi pengawasan yang merupakan salah satu proses dalam melaksanakan pengurusan secara Islam. (YAPEIM, 2005). Dalam pengurusan Islam hisbah merupakan manifestasi kepada pelaksanaan sistem pengawasan Islam (Azrin Ibrahim, 2013). Agihan zakat kepada golongan asnaf memerlukan satu sistem agihan yang berkesan agar setiap pihak merasakan mereka dilayan dengan adil dan saksama. Oleh itu peranan yang dimainkan oleh pihak pengurusan zakat dalam aspek agihan zakat ini penting untuk diberi perhatian (Sanep Ahmad, 2009). Agihan zakat secara wakalah yang diaplikasikan oleh MAIWP merupakan contoh sistem agihan zakat yang amat bagus terutama bagi meningkatkan kutipan zakat disebabkan masyarakat yang mewakili antara empat segmen iaitu individu, IPTA, syarikat dan segmen majikan mendapat peluang untuk mengagihkan

sendiri zakat mereka kepada golongan fakir miskin tanpa berdosa mengikut syarat yang ditetapkan (Atiah Ahmad, Hairunnizam Wahid, 2017). WAZA merupakan cabang alternatif baharu dalam agihan zakat yang mampu meningkatkan kutipan zakat. WAZA juga mampu mengurangkan kebocoran zakat dimana mereka yang sebelum ini mengagihkan zakat terus kepada asnaf beralih membayar zakat kepada institusi zakat dengan kelebihan manfaat rebat cukai pendapatan disamping masih boleh mengagihkan zakat kepada asnaf secara terus (Faizul Shaiffe &Shahir Akram Hassan, 2019). Justeru kelompongan kajian terhadap pemeliharaan dana zakat dalam pengawasan dana zakat melalui agihan secara WAZA memberi motivasi kepada pengkaji untuk membuat kajian dengan lebih mendalam dan seterusnya memberi nilai tambah kepada pihak institusi zakat dalam memastikan pengawaan dana zakat dapat direalisasikan bagi memastikan kelestarian agihan zakat terhadap asnaf.

3. METODOLOGI KAJIAN

Secara keseluruhan kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif asas. Kajian lapangan menerusi kaedah temu bual dilaksanakan untuk mengenal pasti amalan pengawasan WAZA di PPZ-MAIWP. Pengkaji mengkaji garis panduan serta prosedur yang terlibat dalam proses permohonan dan pelaporan WAZA. Bagi mendapatkan maklumat yang berkaitan, kaedah pengumpulan data dan maklumat melalui dokumen bertulis seperti artikel jurnal, kertas kerja, kertas prosiding, laporan tahunan dan sebagainya. Sumber-sumber ini digunakan bertujuan untuk menganalisis sorotan kajian lepas dan juga maklumat berkaitan institusi-institusi berkenaan.

4. DAPATAN KAJIAN

Bagi membincangkan pengawasan wakalah zakat dalam pemeliharaan dana zakat di Wilayah Persekutuan, perbincangan akan dibahagikan kepada tiga bahagian. Pertama, Struktur Pengurusan Institusi Zakat di Malaysia. Kedua, Pengurusan Zakat di Wilayah Persekutuan, Ketiga, Pengawasan wakalah zakat dalam pemeliharaan dana zakat di Wilayah Persekutuan.

4.1 Struktur Pengurusan Institusi Zakat Di Malaysia

Di Malaysia pengurusan institusi zakat mempunyai tiga jenis struktur; i). Struktur Pengurusan Zakat Secara Langsung, ii). Struktur Pengurusan Zakat Secara Tidak Langsung dan iii). Struktur Pengurusan Zakat Secara Dwi Sistem. Justeru bagi melihat struktur ini secara mendalam maka sewajarnya untuk kita melihat perbezaan struktur tersebut.

4.1.1 Struktur Pengurusan Zakat Secara Langsung

Struktur pengurusan zakat secara langsung ialah institusi zakat ditadbir sepenuhnya oleh Majlis Agama Islam Negeri (MAIN), di mana kuasa eksekutif di bawah pengurusan tertinggi MAIN. Institusi zakat diurus dan ditadbir melalui cabang unit, bahagian atau jabatan dalam pengurusan MAIN tersebut. Ini merupakan pengurusan secara langsung iaitu pihak MAIN tidak melantik mana-mana pihak untuk menjadi wakil kutipan ataupun agihan zakat bagi negeri tersebut. Antara negeri yang mengamalkan pengurusan zakat secara langsung ialah negeri Negeri Sembilan, Johor, Terengganu, Kelantan, Perak, Kedah, Perlis, Sabah, dan Sarawak .

4.1.2 Struktur Pengurusan Zakat Secara Tidak Langsung

Struktur pengurusan zakat secara tidak langsung ialah pihak MAIN mempertanggungjawabkan badan lain bagi menguruskan kutipan dan agihan zakat secara keseluruhan. Badan yang dipertanggungjawabkan ini kebiasaannya merupakan sebuah anak syarikat MAIN. Kuasa eksekutif secara berstruktur diberikan kepada ketua pegawai eksekutif atau pengurus besar syarikat. Struktur ini memberi kelebihan kepada keberkesanan kutipan dan agihan yang efisien kerana dikawal selia secara minima oleh pihak MAIN. Namun begitu anak syarikat yang dilantik masih perlu melaporkan pencapaian atau perkembangan prestasi kepada pihak lembaga pengarah yang lazimnya diwakili oleh pihak MAIN sendiri. Negeri yang mempraktikkan amalan ini ialah Selangor dan Pulau Pinang.

4.1.3 Struktur Pengurusan Zakat Secara Dwi Sistem.

Struktur pengurusan zakat secara dwi sistem ialah pihak MAIN hanya mempertanggungjawabkan sebahagian tugas kepada badan lain yang lazimnya anak syarikatnya untuk melaksanakan fungsi kutipan zakat sahaja. Manakala fungsi agihan masih di bawah MAIN. Segala hala tuju agihan zakat masih di bawah pihak MAIN sepenuhnya dan hanya fungsi kutipan sahaja yang dialihkan kepada anak syarikatnya. Antara negeri mempraktikkan amalan ini ialah Wilayah Persekutuan (Kuala Lumpur, Putrajaya, Labuan), Melaka dan Pahang. Secara praktikal institusi zakat di Malaysia mempunyai tiga corak sistem pengurusan dan pentadbiran yang berbeza. Kajian ini tertumpu untuk melakukan kajian terhadap amalan dan pengawasan WAZA yang diamalkan oleh Wilayah Persekutuan kerana keunikan sistem pengurusan dwi sistem yang diamalkan oleh institusi tersebut. Kajian ini penting untuk melihat amalan dan pengawasan t WAZA yang dilaksanakan menepati maqasid zakat itu.

4.2 PENGURUSAN ZAKAT DI WILAYAH PERSEKUTUAN

Pada 1 Februari 1974 Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP) ditubuhkan bagi menguruskan hal ehwal Islam di Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur. Manakala pada tahun 1984 dan 2001 Labuan dan Putrajaya menyertai Wilayah Persekutuan. Bidang utama fungsi MAIWP ialah menguruskan kutipan dan agihan zakat di tiga Wilayah Persekutuan iaitu Kuala Lumpur, Putrajaya dan Labuan. Wilayah Persekutuan mempratikkan dwisistem bagi pengurusan zakat di Wilayah Persekutuan, iaitu bidang kutipan zakat diuruskan oleh Pusat Pungutan Zakat-MAIWP dan bahagian agihan pula diuruskan oleh Baitulmal-MAIWP. PPZ-MAIWP berusaha untuk memastikan kutipan zakat sentiasa meningkat bagi memastikan kelestarian agihan zakat oleh pihak Baitulmal-MAIWP. Selain itu pihak Baitumal-MAIWP pula berusaha untuk memastikan bantuan atau agihan zakat dapat memberi impak positif kepada asnaf dengan mewujudkan skim bantuan zakat

sebanyak 30 skim bantuan yang inklusif³. WAZA merupakan cabang baharu agihan zakat yang mula diperkenalkan pada tahun 2011 bagi segmen individu dan syarikat atau organisasi kemudian diikuti dengan segmen Institut Pengajian Tinggi IPT pada tahun 2014 dan seterusnya segmen majikan pada tahun 2017 (Laporan Tahunan MAIWP 2014-2017). WAZA bertujuan untuk meningkatkan kutipan zakat bagi memberi impak kepada kesan agihan disamping suatu inovasi siasah (urus tadbir dan budi bicara) MAIWP dalam memacu kegemilangan ummah (Laporan Tahunan MAIWP 2014). Hasil kajian mendapati amalan WAZA di Wilayah Persekutuan mempunyai tiga kategori. Pertama kategori individu, kategori syarikat dan kategori majikan. Selain itu, terdapat juga perbezaan peratusan WAZA berdasarkan jumlah bayaran zakat yang dibayar. Manakala berdasarkan penelitian pengkaji pengawasan dana WAZA ini mempunyai dua peringkat. Peringkat pertama merupakan pengesahan pembayar zakat yang memohon WAZA melalui proses permohonan yang memerlukan dokumen pengesahan pemilik akaun bank yang akan menerima dana tersebut. Pada peringkat kedua pula merupakan peringkat pelaporan dana zakat yang telah diagihkan sepenuhnya oleh penerima WAZA.

4.3 PENGAWASAN DALAM WAKALAH ZAKAT DI WILAYAH PERSEKUTUAN

Hasil kajian mendapati amalan WAZA di Wilayah Persekutuan mempunyai tiga kategori. Pertama kategori individu, kategori syarikat dan kategori majikan. Selain itu, terdapat juga perbezaan peratusan WAZA berdasarkan jumlah bayaran zakat yang dibayar. Manakala berdasarkan penelitian pengkaji pengawasan dana WAZA ini mempunyai dua peringkat. Peringkat pertama merupakan pengesahan pembayar zakat yang memohon WAZA melalui proses permohonan yang memerlukan dokumen pengesahan pemilik akaun bank yang akan menerima dana tersebut. Pada peringkat kedua pula merupakan peringkat pelaporan dana zakat yang telah diagihkan sepenuhnya oleh penerima WAZA.

3 Bantuan skim ini meliputi pelbagai segmen seperti 1) Pembangunan Asnaf, 2) Perlindungan, 3) Ekonomi, 4) Pendidikan dan Pembangunan Ummah. <https://www.maiwp.gov.my/i/index.php/en/bz>

Jadual 1 : Kategori Wakalah Zakat & Jumlah Peratusan

INDIVIDU (Bayaran zakat harta / pendapatan)	
12.5% Dari zakat berjumlah 20,000.00-24,999.99 setahun	25% Dari zakat berjumlah 25,000.00-99,999.99 setahun
37.5% Dari zakat berjumlah 100,000.00-999,999.99 setahun	50% Dari zakat berjumlah 1,000,000.00 setahun dan ke atas
Syarikat / Organisasi (Bayar zakat perniagaan)	
37.5% Dari zakat berjumlah 100,000.00-999,999.99 setahun	50% Dari zakat berjumlah 1,000,000.00 setahun dan ke atas
Majikan Lazim	
12.5% Dari zakat potongan gaji kakitangan berjumlah 100,000.00 setahun dan ke atas	37.5% Dari zakat potongan gaji kakitangan berjumlah 100,000.00 setahun dan ke atas bagi majikan yang mewajibkan sekurang-kurangnya 80% kakitangan membuat potongan zakat kepada PPZ-MAIWP sahaja.
Majikan IPT	
50% dari zakat potongan gaji kakitangan setahun	

Sumber : Risalah Wakalah PPZ-MAIWP,1/2022

4.3.1 Kategori Wakalah Zakat Individu, Syarikat, Majikan

Berdasarkan jadual 1, individu yang membuat bayaran zakat kepada PPZ-MAIWP bermula RM20,000.00 telah layak untuk memohon WAZA. Pecahan peratusan pula berbeza mengikut jumlah bayaran. Peratusan bermula pada kadar 12.5 peratus sehingga

50 peratus. Manakala bagi entiti perniagaan yang membayar zakat perniagaan atas nama dan jenis perniagaan sama ada milikan tunggal, perkongsian, sendirian berhad atau berhad bermula RM10,000.00 telah layak memohon WAZA. Pecahan peratusan pula berbeza mengikut bayaran bermula 37.5 peratus sehingga 50 peratus. Bagi kategori majikan pula ialah individu yang berada dalam sesebuah syarikat membuat bayaran zakat melalui potongan gaji yang diuruskan oleh majikan. Kategori majikan terbahagi kepada dua iaitu, majikan lazim⁴ dan majikan IPT. Majikan lazim jumlah bayaran potongan zakat perlu melebihi RM100,000.00 setahun dan peratusan kelayakan WAZA bermula 12.5 peratus sehingga 37.5 peratus berdasarkan peratusan jumlah keseluruhan kakitangan yang membuat potongan zakat secara bulanan. Majikan IPT tiada penetapan had bayaran minima dan pada kadar 50 peratus tanpa melihat jumlah kakitangan yang membuat potongan zakat secara bulanan. Perbezaan majikan lazim dan IPT adalah berdasarkan had minima bayaran secara tahunan dan peratusan sahaja.

Jadual 2 : Carta Alir Prosedur Permohonan Wakalah Zakat

1	Individu / Syarikat/ Majikan /IPT membuat pembayaran zakat kepada PPZ-MAIWP
2	Individu / Syarikat/ Majikan /IPT mengemukakan permohonan wakalah melalui sistem MyWakalah
3	Permohonan akan disemak dan diluluskan oleh PPZ-MAIWP dan MAIWP melalui sistem MyWakalah
4	Individu / Syarikat/ Majikan /IPT akan menerima ebankers melalui emel selepas pihak MAIWP membuat bayaran
5	Individu / Syarikat/ Majikan /IPT membuat laporan agihan melalui sistem MyWakalah selepas status permohonan bertukar kepada agihan

Sumber : Risalah Wakalah PPZ-MAIWP,1/2022

⁴ Majikan lazim merupakan syarikat yang menjalankan aktiviti perniagaan samada berasaskan keuntungan mahupun tidak yang di dalamnya terdapat kakitangan yang bekerja dan dibayar upah, gaji, elaun secara bulanan atau berkala.

4.3.2 Carta Alir Prosedur Permohonan Wakalah Zakat

Di Wilayah Persekutuan aplikasi MyWakalah merupakan inovasi terbaru oleh PPZ-MAIWP. Ia telah dilancarkan secara rasmi pada 07 Disember 2020 oleh YB Senator Datuk Dr. Zulkifli Mohammad AlBakri dan Ketua Pegawai Eksekutif Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan, Datuk Haji Akbar Bin Haji Samon. MyWakalah merupakan sistem integrasi atas talian (online) yang dihasilkan secara kerjasama PPZ dan MAIWP untuk memudahkan proses permohonan, semakan kelulusan dan laporan dapat dilaksanakan secara atas talian sepenuhnya (Faizul Shaiffe & Shahir Akram Hassan, 2021). Berdasarkan jadual 2, individu, syarikat dan majikan perlu membuat bayaran terlebih dahulu kepada PPZ-MAIWP. Selepas itu perlu mengemukakan permohonan WAZA melalui sistem MyWakalah. Beberapa dokumen seperti butiran bank dan penyata bank diperlukan bagi pindahan dana WAZA kepada akaun individu, syarikat atau majikan. Pembayar zakat akan menerima notifikasi melalui emel setelah pihak MAIWP membuat bayaran WAZA ke akaun pemohon. Setelah itu pemohon mempunyai tempoh setahun untuk memastikan dana WAZA tersebut diagihkan sepenuhnya kepada asnaf. Pihak pemohon perlu mengemukakan senarai penerima dan butiran lanjut bagi memastikan dana tersebut disalurkan sepenuhnya kepada asnaf.

5. PERBINCANGAN

Berdasarkan hasil kajian dapat dirumuskan pengawasan WAZA bagi memastikan dana zakat dapat disalurkan kepada asnaf terbahagi kepada dua peringkat. Peringkat pertama, iaitu pengesahan permohonan

5.1 Pengawasan Permohonan WAZA Pembayar Zakat

Pihak PPZ-MAIWP akan meneliti setiap permohonan adalah tulen iaitu pembayar zakat itu sendiri bagi WAZA individu atau wakil syarikat bagi WAZA syarikat dan majikan. Segala bentuk bayaran akan diterima oleh pemohon atau wakil berdasarkan dokumen yang diperoleh. Bagi

individu, nombor akaun bank berserta penyata bank perlu dimuat naik dalam sistem bagi memastikan nama pemohon selari dengan nama dan nombor akaun di penyata bank. Begitu juga dengan syarikat, nombor akaun syarikat dan penyata bank syarikat akan dipastikan selari dengan nama dan nombor akaun pemohon. Ini bagi memastikan dana zakat dapat dipelihara hanya pemohon asal sahaja boleh memohon tanpa ada orang tengah.

“Agihan zakat ini bukan akad pemilikan yang memberi kebebasan memanipulasikan wang zakat. Pembayar zakat dilantik menjadi wakil kepada MAIWP untuk melakukan proses agihan zakat berdasarkan syarat dan garis panduan yang telah ditetapkan oleh MAIWP” (Temubual 1)

Menurut informan, pihak PPZ melantik pembayar zakat sebagai wakil sahaja dan agihan zakat melalui WAZA ini perlu menepati syarat asnaf yang telah ditetapkan. Pengawasan terhadap permohonan WAZA hanya tertakluk kepada pembayar zakat sahaja. Disamping agihan WAZA masih tertakluk kepada golongan asnaf sahaja.

5.2 Pengawasan Agihan WAZA Kepada Asnaf

Pembayar zakat yang menerima WAZA perlu mengemukakan senarai penerima agihan zakat di bahagian agihan zakat dalam sistem MyWakalah dalam masa setahun. Ini bagi memastikan pembayar zakat yang menerima WAZA telah menyalurkan atau mengagihkan kesemua dana zakat yang diterima kepada asnaf. Pembayar zakat yang menerima WAZA hanya bertindak hanya sebagai wakil kepada MAIWP dalam mengagihkan WAZA yang diterima dan perlu bertanggungjawab sepenuhnya terhadap pelaporan agihan zakat yang telah dilakukan. Pihak MAIWP akan membuat semakan dan pengesahan laporan agihan WAZA untuk memastikan setiap dana WAZA diagihkan dengan tepat dan sempurna. Sekiranya berlaku ketidakpatuhan atau kecuaiannya pembayar zakat yang menerima WAZA perlu mengantikan semula dana WAZA tersebut kepada MAIWP. Buku panduan agihan zakat WAZA boleh diakses dalam sistem MyWakalah bagi memudahkan pemohon untuk menentukan asnaf yang layak untuk menerima dana zakat tersebut.

“Permohonan WAZA melibatkan banyak dokumen untuk memastikan pengesahan pembayar zakat seperti, bukti bayaran, salinan penyata bank dan sebagainya. Sistem permohonan WAZA atas talian telah dijalankan secara sepenuhnya bermula tahun 2023 bagi memastikan proses pengawasan dan saringan dapat dijalankan dengan efisien. Bagi permohonan” (Temubual 2)

Proses permohonan secara manual menyukarkan proses pengawasan dilaksanakan. Dengan manfaat teknologi pengawasan permohonan, pelaporan dan sebagainya dapat dilaksanakan secara efisien.

6. CADANGAN & IMPLIKASI DASAR

Berdasarkan analisis dan kajian yang dijalankan, pengkaji mencadangkan beberapa cadangan penambahbaikan mekanisme pengawasan dalam pelaksanaan WAZA bagi memastikan pemeliharaan dana zakat dapat disalurkan secara efisien melalui dua cadangan iaitu penstrukturan semula garis panduan pelaksanaan WAZA secara menyeluruh serta penubuhan sebuah jawatankuasa pengawasan bebas dibawah agensi pusat seperti JAWHAR untuk memastikan berlaku pemantauan dan pengawasan secara berkala.

6.1 Penstrukturan Garis Panduan Pelaksanaan WAZA

Pengkaji melihat tiada lagi sandaran garis panduan pelaksanaan WAZA secara menyeluruh yang diterbitkan bagi pelaksanaan WAZA di Malaysia. Keperluan dalam memastikan terdapat satu garis panduan WAZA dirasakan wajar bagi memastikan pemeliharaan dana zakat dapat diawasi secara berkala bagi memastikan pelaksanaannya secara efisien. Pengkaji mencadangkan perlu suatu jawatankuasa bebas dapat membuat penstrukturan garis panduan WAZA yang boleh dijadikan panduan kepada institusi zakat yang melaksanakan konsep WAZA.

6.2 Penubuhan Jawatankuasa Bebas Pengawasan WAZA

Pengkaji mencadangkan perlunya penubuhan satu jawatankuasa bebas berperanan memantau pelaksanaan WAZA. Sebagai contoh agensi seperti Jabatan Wakaf, Zakat Dan Haji (JAWHAR) boleh berperanan sebagai institusi pengawasan dalam memantau pelaksanaan WAZA agar sistematik serta memastikan pematuhan terhadap garis panduan WAZA. Penubuhan Jawatankuasa bebas perlu mempunyai keanggotaan yang mempunyai kepakaran dalam bidang syariah, audit serta pengurusan kewangan seperti pengurusan perbankan Islam di Malaysia. Penubuhan jawatankuasa ini juga perlu mempunyai kuasa dalam membuat pengawasan serta pemantauan terhadap institusi zakat secara telus serta akauntabiliti.

7. KESIMPULAN

WAZA merupakan suatu strategi yang baik dalam meningkatkan kutipan zakat. Ia juga secara tidak langsung telah mewujudkan perkongsian pintar dengan keterlibatan para pembayar zakat dalam sistem agihan zakat kepada golongan asnaf. Ia menatijahkan sistem ekonomi Islam berkembang seiring dengan zaman dan sesuai bagi merealisasikan maqasid zakat. Selain itu, agihan zakat secara lokaliti dapat direalisasikan di mana pembayar zakat boleh membuat agihan zakat di sekitar mereka seperti agihan zakat terhadap saudara-mara, jiran tetangga, serta komuniti setempat mereka yang tergolong dalam golongan asnaf. Ia juga secara tidak langsung, liabiliti pihak institusi zakat terhadap asnaf dapat dikurangkan dengan keterlibatan pelbagai pihak dalam membantu mengenal pasti asnaf yang berada dekat dengan kitaran mereka. Ini akhirnya dapat memastikan kebajikan asnaf dapat dipelihara dan maklumat yang diperoleh adalah tepat disebabkan fungsi lokaliti. Dari sudut implikasi dasar, kajian ini menunjukkan pengawasan WAZA yang berkesan bukan sahaja menjamin ketelusan dalam agihan zakat, tetapi ia juga mampu mewujudkan kepercayaan masyarakat terhadap institusi zakat.

8. PENGHARGAAN

Alhamdulillah, syukur tidak terhingga dipanjatkan kepada Ilahi kerana dengan rahmat dan izin-Nya, kertas kajian ini dapat jua dihasilkan. Semoga usaha penulisan ini dapat memberi manfaat serta kebaikan yang akhirnya diterima sebagai amal ibadah dalam bidang ilmu yang dikaji.

Setinggi-tinggi penghargaan kepada Journal of Awqaf, Zakat and Hajj (JAWHAR) diatas ruang kertas kajian ini diterbitkan dan seterusnya memberi manfaat kepada ummah. Penghargaan buat penulis bersama Profesor Madya Dr. Shahir Akram Hassan atas kesudian memberi idea, pandangan serta penulisan dalam kajian ini.

Penulis pertama merupakan kakitangan di Pusat Pungutan Zakat Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (PPZ-MAIWP), manakala penulis kedua kini merupakan ahli Panel Penasihat Jurnal JAWHAR. Tiada konflik kepentingan lain yang perlu diisytiharkan.

9. RUJUKAN

- Ahmad Ibrahim Abu Sin. (1991). *Pengurusan dalam Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Mubarak, M. bin A. (1970). *Ara Ibn Taymiyyah fi al-dawlah wa mada tadakhulluha fi majal al-Iqtisadi*. Bayrut: Dar al-Fikr.
- Akram, M. (1982). *Pengawasan dan Urus Niaga di Awal Zaman Islam*. Lahore: Islamic Publications Ltd.
- Al-Qaradawi, Y. (1988). *Hukum zakat* (terj.). Singapura: Penerbitan Pustaka Nasional Pte. Ltd.
- Atiah Ahmad & Hairunnizam Wahid. (2017). Kontrak wakalah dalam agihan zakat: Kajian di Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan. *Prosiding PERKEM*, 12, 44–54. https://www.researchgate.net/publication/325284277_Kontrak_Wakalah_dalam_Agihan_Zakat_Kajian_Di_Majlis_Agama_Islam_Wilayah_Persekutuan
- Auni Hj. Abdullah. (2000). *Hisbah dan pentadbiran negara*. Kuala Lumpur: IKDAS.
- Azrin Ibrahim. (2013). Hisbah dalam pengurusan Islam: Falsafah dan etika pelaksanaan. *Jurnal Muamalat*, 6, 113.
- Faizul Shaiffe & Shahir Akram Hassan. (2019). Hisbah dalam agihan zakat melalui konsep wakalah oleh institusi zakat: Kajian di Wilayah Persekutuan. *Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED)*. <https://www.researchgate.net/publication/336777770>
- Faizul Shaiffe & Shahir Akram Hassan. (2021). Aplikasi MyWakalah: Pengurusan zakat melalui konsep wakalah zakat oleh institusi zakat di Wilayah Persekutuan. *INGRAW 2021*. <https://academicinspired.com/jised/article/view/1262>
- Hailani Muji Tahir & Sanep Ahmad. (2015). *Aplikasi fiqh muamalat dalam sistem kewangan Islam*. Shah Alam: UiTM.
- Haji, T., Shahir, A., Hajjah, P., & Wahab, A. (2010). *Pengurusan zakat di negeri Selangor: Isu dan cabaran*. *Prosiding Konvensyen Kebangsaan Perancangan & Pengurusan Harta Dalam Islam*.
- Laporan Jubli Perak PPZ-MAIWP. (1990–2015).
- Laporan Tahunan MAIWP. (2014–2017).
- Muhammad Akram Khan. (1982). *Al-Hisba and the Islamic economy*. Dalam M. Holland (Terj.), *Public duties in Islam by Ibn Taimiyah* (hlm. xx–xx). Leicester: The Islamic Foundation.

- Mujaini Tarimin. (1995). Zakat pengajian: Satu penilaian terbaru di Malaysia (Tesis Ph.D, Universiti Malaya).
- Mustafa al-Khin, & Mustafa al-Bugha. (2006). Fiqh minhaji (Jilid 4). Damsyik: Dar al-Qalam.
- Muzakarah Fatwa Kebangsaan Ke-76. (2006, 21–23 November).
- Sanep Ahmad. (2009). Agihan zakat merentasi asnaf: Ke arah memperkasa institusi zakat. Prosiding Perkem IV, 2, 62–74. <https://www.ukm.my/fep/perkem/pdf/perkemIV/PERKEM2009-2-05.pdf>
- Talib, A. R. bin. (2013). Konsep agihan zakat kepada asnaf menurut perspektif syarak. Jurnal Pengurusan Jauhar, 2(2), 7–15. <https://www.ukm.my/hairun/kertas%20kerja/noorazlin%202019.pdf.pdf>
- Wahid, H. (2009). Pengagihan zakat oleh institusi zakat di Malaysia: Mengapa masyarakat Islam tidak berpuas hati. Jurnal Syariah, 17(1), 89–112. <https://ejournal.um.edu.my/index.php/JS/article/view/22745>

**THE TRANSFORMATION OF CASH WAQF
THROUGH DIGITALISATION IN MALAYSIA:
A PRELIMINARY ANALYSIS**

**TRANSFORMASI WAKAF TUNAI MELALUI
PENDIGITALAN DI MALAYSIA:
SATU TINJAUAN AWAL**

MOHAMAD ANIQ AIMAN ALIAS*

Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
aniqalias@usim.edu.my

WAN ABDUL FATTAH WAN ISMAIL

Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Universiti Sains Islam Malaysia, 7
1800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
wanfattah@usim.edu.my

AHMAD SYUKRAN BAHARUDDIN

Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
ahmadsyukran@usim.edu.my

HASNIZAM HASHIM

Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
hasnizam@usim.edu.my

TUAN MUHAMMAD FARIS HAMZI TUAN IBRAHIM

Fakulti Sains dan Kemanusiaan,
Universiti Teknologi Malaysia (UTM),
81310, Skudai, Johor, Malaysia
tuan00@graduate.utm.my

*Corresponding author: aniqualias@usim.edu.my

A PEER-REVIEWED ARTICLE

(RECEIVED – 9/4/2025; REVISED – 25/4/2025; ACCEPTED – 8/5/2025)

ABSTRACT

Waqf is one of the key institutions in Islam that plays a significant role in socio-economic development. Initially, *waqf* practice focused primarily on permanent immovable property such as land and buildings, which offer continuous benefits. Over time, however, cash *waqf* emerged as a more flexible and inclusive alternative. Cash *waqf* entails donating monetary assets that can be effectively utilized through strategic investment or management, making it highly relevant to current needs. The digital transformation of cash *waqf* has further expanded public access to this practice; nonetheless, several issues—such as limited public understanding, management challenges, and the need for Shariah-compliant investments—remain pressing obstacles. This article aims to elucidate the concept of cash *waqf*, evaluate its implementation through digitalisation, and identify challenges and opportunities for strengthening this institution. A qualitative approach was adopted, relying on document analysis; subsequently, the data was organised into subthemes. Findings indicate that digitalising cash *waqf*—illustrated by the Malaysian Cash *Waqf* System (SWTM)—has facilitated public participation and enhanced the transparency of *waqf* fund management. Additionally, integrating digital technology has enabled a more systematic and comprehensive distribution of *waqf* benefits. However, the success of this transformation depends on the collective efforts of all stakeholders, including the State Islamic Religious Councils (*Majlis Agama Islam Negeri*), Islamic financial institutions, and the public. As a recommendation, the administration of cash *waqf* must be reinforced through professional management, Sharia-compliant investments, and broad-based promotional activities to raise public awareness. Digitalisation should continue as a principal mechanism for ensuring the effectiveness of cash *waqf*, thereby positioning it as a critical instrument in advancing Islamic socio-economic development in Malaysia.

Keywords: Cash *waqf*, transformation, *waqf* digitalisation, socio-economic development, Malaysian Cash *Waqf* System (SWTM)

ABSTRAK

Wakaf merupakan salah satu institusi penting dalam Islam yang berperanan besar dalam pembangunan sosio-ekonomi umat. Pada awalnya, amalan wakaf lebih tertumpu pada harta tidak alih seperti tanah dan bangunan, yang bersifat kekal dan memberikan manfaat berterusan. Namun, dengan perkembangan zaman, konsep wakaf tunai telah diperkenalkan sebagai alternatif yang lebih fleksibel dan inklusif. Wakaf tunai melibatkan pemberian wang yang boleh dimanfaatkan melalui pelaburan atau pengurusan yang strategik, menjadikannya relevan dengan keperluan semasa. Transformasi wakaf tunai melalui pendigitalan turut memperluaskan akses masyarakat terhadap amalan ini, tetapi beberapa isu, termasuk kekurangan kefahaman masyarakat, aspek pengurusan, dan cabaran pelaburan patuh syariah, terus menjadi halangan. Artikel ini bertujuan untuk memperjelaskan konsep wakaf tunai, menilai kaedah pelaksanaannya melalui pendigitalan, serta mengenal pasti cabaran dan peluang dalam memperkasakan institusi ini. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan analisis dokumen. Data-data yang diperoleh kemudiannya akan dipersembahkan dalam bentuk subtema. Hasil kajian menunjukkan bahawa pendigitalan wakaf tunai, seperti melalui Sistem Wakaf Tunai Malaysia (SWTM), telah memudahkan proses penyertaan masyarakat dan meningkatkan ketelusan pengurusan dana wakaf. Selain itu, integrasi teknologi digital memungkinkan manfaat wakaf diagihkan secara lebih sistematik dan menyeluruh. Namun, kejayaan transformasi ini bergantung kepada usaha kolektif semua pihak, termasuk Majlis Agama Islam Negeri (MAIN), institusi kewangan Islam, dan masyarakat umum. Sebagai cadangan, pelaksanaan wakaf tunai perlu diperkuatkan melalui pengurusan yang profesional, pelaburan yang patuh syariah, dan promosi yang menyeluruh bagi meningkatkan kesedaran masyarakat. Pendigitalan harus diteruskan sebagai alat utama dalam memastikan keberkesanan wakaf tunai, sekali gus menjadikannya instrumen penting dalam pembangunan sosio-ekonomi Islam di Malaysia.

Kata Kunci: Wakaf tunai, transformasi, pendigitalan wakaf, pembangunan sosio-ekonomi, Sistem Wakaf Tunai Malaysia (SWTM)

1. PENGENALAN

Wakaf tunai telah menjadi salah satu instrumen utama dalam sistem wakaf sejak zaman pemerintahan kerajaan Uthmaniyyah, bermula dari era kegemilangannya sehingga kejatuhannya pada tahun 1924 (Othman, 2025). Berbeza dengan wakaf harta tidak alih seperti tanah atau bangunan, wakaf harta alih seperti wakaf tunai menawarkan fleksibiliti yang lebih besar kerana ia membolehkan masyarakat Islam menyumbang berdasarkan kemampuan kewangan masing-masing. Dalam konteks globalisasi dan pendigitalan hari ini, wakaf tunai telah mengalami perubahan ketara melalui integrasi teknologi digital, yang menjadikannya lebih mudah diakses dan diurus oleh masyarakat moden. Di Malaysia, pelaksanaan wakaf tunai disokong oleh fatwa yang jelas serta inisiatif kerajaan melalui Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) dan agensi seperti Yayasan Waqaf Malaysia (YWM) (Yayasan Waqaf Malaysia, t.th.). Walau bagaimanapun, pelaksanaan wakaf tunai masih menghadapi beberapa cabaran, terutamanya dalam aspek pengurusan dan promosi (Abd. Nasir & Abdul Halim, 2023), yang memerlukan usaha kolektif untuk memperkukuhkan instrumen ini sebagai alat pembangunan sosio-ekonomi.

Walaupun wakaf tunai mempunyai potensi besar untuk menyumbang kepada pembangunan masyarakat, beberapa isu dan permasalahan telah dikenalpasti. Antaranya adalah kekurangan kefahaman masyarakat tentang konsep dan manfaat wakaf tunai, pengurusan yang kurang telus, serta kesedaran yang rendah mengenai kaedah penyertaan melalui platform digital. Selain itu, terdapat juga cabaran dalam memastikan pelaburan dana wakaf tunai dilakukan secara patuh syariah dan berkesan untuk menjana manfaat berterusan. Permasalahan ini bukan sahaja menjejaskan keberkesanan pelaksanaan wakaf tunai tetapi juga menghalang potensinya untuk dimanfaatkan secara optimum.

Oleh itu, artikel ini bertujuan untuk memberikan tinjauan komprehensif mengenai transformasi wakaf tunai di Malaysia dengan memberi penekanan kepada lima aspek utama: (1) konsep wakaf menurut perundangan Islam, termasuk definisi, dalil pensyariatan, dan rukun-rukun; (2) konsep wakaf tunai; (3) objektif pelaksanaan wakaf tunai; (4) kaedah pelaksanaan wakaf tunai melalui pendigitalan di Malaysia; dan (5) cadangan pemerkasaan untuk meningkatkan keberkesanan dan impak wakaf tunai.

2. KONSEP WAKAF MENURUT PERUNDANGAN ISLAM: DEFINISI, DALIL PENSYARIATAN, DAN RUKUN-RUKUN

Definisi Wakaf

Wakaf berasal daripada perkataan Arab *waqafa* yang membawa maksud “berhenti” atau “menahan” (Ibnu Manzur, t.th.). Ia juga merujuk kepada pengekalan bentuk asal (*tahbis al-asl*) sesuatu harta untuk tujuan tertentu (Al-Sarakhsi, 1986). Contohnya, tanah wakaf sering digunakan untuk keperluan agama seperti kawasan perkuburan, pembinaan masjid, dan lain-lain.

Dari sudut istilah syarak, para ulama memberikan pelbagai definisi mengenai wakaf. Al-Zuhaili (1995) mentakrifkan wakaf sebagai menahan harta benda yang kekal zatnya (*‘ainnya*) dan membenarkan manfaatnya digunakan untuk tujuan kebajikan, dengan manfaat tersebut diserahkan kepada tempat atau pihak yang ditentukan. Ulama dari pelbagai mazhab turut memberikan definisi yang melengkapi konsep wakaf ini. Menurut mazhab Maliki, wakaf adalah pemberian manfaat sesuatu aset yang dimiliki oleh pewakaf (*wakif*) sambil mengekalkan pemilikan terhadap aset tersebut (Al-Dusuqi, 1980). Mazhab Hanafi pula mendefinisikan wakaf sebagai menahan harta yang sah dan menyedekahkan manfaatnya untuk kebajikan (Al-Marghinani, t.th.). Sementara itu, mazhab Syafie mentakrifkan wakaf sebagai menahan harta daripada pewakaf untuk digunakan dalam perkara yang diharuskan atau untuk kebaikan (Al-Ramli, 1984). Fuqaha mazhab Hanbali pula memberi definisi yang hampir sama, iaitu pengekalan bentuk asal aset wakaf dan penyebaran manfaatnya dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah SWT (Ibn Qudamah, 1972).

Berdasarkan pelbagai definisi di atas, dapat dirumuskan bahawa wakaf merupakan amalan menyerahkan sebahagian harta milik individu untuk dimanfaatkan oleh masyarakat, dengan niat mendekatkan diri kepada Allah SWT. Wakaf melibatkan keputusan hak pemilikan pewakaf terhadap harta yang diwakafkan, di mana harta tersebut mestilah jelas pemilikannya, mampu memberikan manfaat yang berterusan, dan bersifat kekal secara fizikal.

Dalil Pensyariatan

Amalan wakaf telah disyariatkan dalam Islam sebagai salah satu bentuk pendekatan diri kepada Allah SWT. Pensyariatan ini berdasarkan dalil-dalil daripada Al-Qur'an dan hadis Rasulullah SAW, yang menyeru umat Islam untuk melakukan kebaikan yang memberikan manfaat kepada orang lain.

Walaupun istilah “wakaf” tidak disebut secara langsung dalam Al-Qur'an, terdapat ayat-ayat yang menganjurkan umat Islam untuk berinfak dan berlumba-lumba melakukan kebaikan. Sebagai contoh, dalam Surah Ali Imran, ayat 92, Allah SWT berfirman:

﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾

Terjemahan: “Kamu tidak sekali-kali akan dapat mencapai hakikat kebajikan yang sempurna sebelum kamu dermakan sebahagian daripada apa yang kamu sayangi. Dan apa sahaja yang kamu dermakan, maka sesungguhnya Allah mengetahuinya”.

(Surah Ali Imran: 92)

Dalam tafsirannya, Imam al-Baidawi menyatakan bahawa seseorang tidak akan mencapai hakikat kebaikan atau keredaan Allah SWT sehingga dia menginfakkan sesuatu yang paling disayangnya. Tafsiran ini diperkuatkan oleh kisah Abu Talhah yang mewakafkan kebun Bairuha’ setelah mendengar ayat ini (Rujuk: Tafsir al-Baidawi, 2/28; Mughni al-Muhtaj ila Makrifah Maani Alfaz al-Minhaj, 3/522).

Selain itu, dalam Surah Al-Baqarah, ayat 267, Allah SWT menyeru orang-orang beriman untuk membelanjakan hasil usaha mereka yang terbaik di jalan Allah:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman, belanjakanlah (pada jalan Allah) sebahagian daripada hasil usaha kamu yang baik-baik dan sebahagian daripada apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu”.

(Surah Al-Baqarah, 2:267)

Ayat ini menekankan kepentingan menggunakan rezeki untuk tujuan kebaikan dan manfaat kepada masyarakat, yang juga menjadi asas kepada konsep wakaf.

Dalil pensyariatan wakaf turut disokong oleh hadis Rasulullah SAW. Dalam satu hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar RA, Umar RA telah menerima sebidang tanah di Khaibar dan meminta nasihat Rasulullah SAW mengenai cara menguruskan tanah tersebut. Baginda bersabda:

إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا

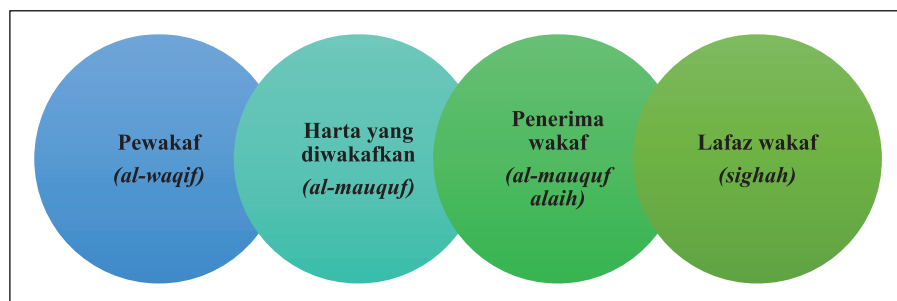
Terjemahan: “Jika kamu suka, tahanlah tanah itu (wakafkanlah tanah itu) dan kamu sedekahkan manfaatnya”.

(Riwayat Muslim)

Hadis ini menunjukkan bahawa Umar RA menjadikan tanah tersebut sebagai wakaf dengan syarat ia tidak boleh dijual, diwarisi, atau dihadiahkan, manakala hasilnya disedekahkan kepada fakir miskin, kaum kerabat, dan golongan yang memerlukan. Imam Nawawi menjelaskan bahawa hadis ini menjadi asas kepada pensyariatan wakaf sebagai sedekah jariah yang terpuji dalam Islam (Rujuk: *Al-Minhaj fi Syarh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj*, 11/86).

Rukun-rukun Wakaf

Para fuqaha telah menetapkan empat rukun utama dalam pelaksanaan wakaf (JAWHAR, 2009), iaitu:



Rajah 1: Rukun-rukun wakaf secara umum

Sumber: JAWHAR (2009)

Berdasarkan rajah 1 di atas, terdapat empat rukun utama dalam pelaksanaan wakaf, iaitu pewakaf (*al-waqif*), harta yang diwakafkan (*al-mauquf*), penerima wakaf (*al-mauquf alaih*), dan lafaz wakaf (*sighah*). Pewakaf merujuk kepada individu atau organisasi yang mewakafkan harta. Pewakaf mesti mempunyai hak penuh ke atas harta tersebut, termasuk pemilikan yang sah dan kebebasan untuk bertindak terhadap harta yang diwakafkan. Harta yang diwakafkan pula boleh terdiri daripada harta alih atau tidak alih, dengan syarat ia memberi manfaat dan bersifat kekal. Harta ini harus jelas, bernilai, dan mampu memberikan manfaat berterusan kepada penerima.

Penerima wakaf ialah pihak yang berhak menerima manfaat daripada wakaf, sama ada individu, kumpulan masyarakat, atau institusi. Manfaat tersebut perlu disalurkan kepada pihak yang memenuhi kriteria kebajikan yang ditetapkan oleh syariah, seperti fakir miskin, institusi pendidikan, atau keperluan infrastruktur keagamaan. Lafaz wakaf pula merujuk kepada pernyataan yang jelas dan tegas daripada pewakaf untuk menunjukkan niat mereka mewakafkan harta. Lafaz ini boleh dilakukan secara lisan, bertulis, atau melalui perbuatan yang jelas menunjukkan hasrat pewakaf.

Rukun-rukun ini memastikan bahawa pelaksanaan wakaf mematuhi prinsip-prinsip syariah dan memberikan manfaat yang berterusan kepada masyarakat. Sekiranya salah satu rukun ini tidak dipenuhi, amalan wakaf dianggap tidak sah (JAWHAR, 2006). Wakaf, dengan pensyariaan dan prinsip-prinsipnya, bukan sahaja merupakan manifestasi ketaatan kepada Allah SWT, tetapi juga berperanan sebagai instrumen penting dalam memperkukuhkan pembangunan sosioekonomi umat Islam.

Konsep Wakaf Tunai

Secara asasnya, wakaf tunai merupakan salah satu produk baharu dalam perbincangan fiqh semasa (Muhamad Asni & Jasni, 2017). Ini kerana, pada awalnya, perbincangan mengenai wakaf lebih menumpukan kepada harta tak alih seperti tanah dan bangunan, yang sifat kekal dan manfaatnya dianggap lebih sesuai untuk tujuan wakaf (Maktabah AlBakri, 2024). Walau bagaimanapun, dengan perkembangan teknologi dan digitalisasi masa kini, harta alih seperti wang tunai telah dilihat berpotensi sebagai modal pusingan

yang berterusan dan mampu menjamin manfaat kekal, seterusnya membuka ruang baru dalam bidang ijtihad.

Pada mulanya, para fuqaha berpendapat bahawa perwakafan harta alih tidak sah kerana ketiadaan sifat kekal serta kesukaran untuk menjamin ketahanan harta alih daripada kerosakan atau perubahan (Al-Zarqa, 1997). Namun, fuqaha yang memberi penekanan kepada manfaat kepada masyarakat umum menerima bahawa apa sahaja bentuk harta yang mampu memberikan manfaat berterusan boleh diterima sebagai wakaf, termasuk wakaf tunai. Wakaf tunai, yang menggunakan instrumen wang, memenuhi prinsip ini kerana ia bertujuan memberikan manfaat kepada masyarakat dan boleh diterima sebagai salah satu bentuk wakaf yang sah.

Prinsip utama wakaf tunai ialah pembekuan sejumlah wang tunai secara kekal, di mana manfaatnya digunakan untuk kebaikan umum (Abdul Rahim, 2016). Dalam amalan, wakaf tunai sering melibatkan penukaran wang tunai kepada bentuk lain seperti saham syarikat, takaful, atau aset korporat. Matlamat utama konsep ini adalah untuk mengekalkan dan mengembangkan manfaatnya agar dapat dinikmati secara berterusan oleh masyarakat (Muhamad Asni & Jasni, 2017). Hal ini dicapai melalui pelaburan strategik, yang bukan sahaja memastikan pertumbuhan nilai wakaf tetapi juga mengurangkan risiko penurunan nilai akibat inflasi atau ketidaktentuan ekonomi.

Berbeza dengan wakaf harta tidak alih seperti tanah dan bangunan, wang tunai sebagai harta alih berisiko mengalami susut nilai. Namun, penukaran wang tunai kepada aset kekal atau pelaburan yang strategik memungkinkan manfaat berterusan kepada penerima wakaf. Manfaat ini amat penting dalam membantu umat Islam yang kurang berkemampuan, terutamanya dalam bidang pendidikan, keperluan hidup, dan urusan harian.

Menurut Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR, 2009), wakaf tunai ditakrifkan sebagai pemberian wang tunai kepada pemegang amanah wakaf, di mana modal tersebut dikekalkan untuk kepentingan penerima wakaf (*mauquf alaihi*). Manfaat daripada wang tersebut digunakan untuk pelbagai tujuan kebajikan dan pembangunan ummah. Para fuqaha salaf merujuk konsep ini sebagai *waqf al-darahim waqf al-dananir*, di mana wang yang dikumpulkan akan ditukarkan kepada harta kekal yang dikenali sebagai

badal. Manfaat yang terhasil daripada wakaf ini kemudiannya dimanfaatkan untuk kebajikan masyarakat secara keseluruhan (JAWHAR, 2009).

3. OBJEKTIF PELAKSANAAN WAKAF TUNAI

Pelaksanaan wakaf tunai bertujuan untuk menghidupkan semula amalan berwakaf, yang merupakan salah satu bentuk sedekah jariah yang sangat digalakkan dalam Islam. Wakaf tunai menyediakan pilihan alternatif yang lebih mudah bagi umat Islam untuk menyertai ibadah wakaf tanpa perlu memiliki harta atau aset kekal. Dengan melibatkan wang tunai, umat Islam dari pelbagai latar belakang dan kemampuan ekonomi dapat menyumbang kepada kebajikan dan memperoleh ganjaran pahala berterusan. Pendekatan ini membuka peluang yang lebih luas kepada masyarakat untuk turut serta dalam memanfaatkan sistem wakaf, yang telah menjadi sebahagian daripada tradisi dan warisan Islam sejak sekian lama (MAIDAM, t.th.).

Objektif lain pelaksanaan wakaf tunai adalah untuk menggalakkan umat Islam melihat wakaf sebagai satu sistem yang berpotensi besar dalam menggerakkan pembangunan sosio-ekonomi ummah. Wakaf tunai bukan sahaja membantu menyediakan dana untuk projek-projek keagamaan dan kebajikan, tetapi juga menyokong pembangunan infrastruktur, pendidikan, dan penjagaan kesihatan yang memberi manfaat kepada masyarakat secara keseluruhan. Dengan strategi ini, wakaf tunai dapat menjadi alat yang penting dalam memastikan kelangsungan pembangunan yang mampan dan inklusif.

Selain itu, wakaf tunai bertujuan untuk memperluaskan skop pembangunan harta-harta wakaf dan sosio-ekonomi ummah. Dana wakaf tunai yang terkumpul boleh digunakan untuk memajukan tanah wakaf sedia ada, membangunkan aset baharu, atau melabur dalam projek-projek strategik yang memberi manfaat jangka panjang. Pendekatan ini bukan sahaja memastikan manfaat berterusan kepada penerima wakaf tetapi juga memperkasakan ekonomi umat Islam secara kolektif. Dengan pelaksanaan yang telus dan profesional serta integrasi teknologi digital (Alias et al., 2024), wakaf tunai dapat berfungsi sebagai instrumen utama dalam memperkukuhkan pembangunan sosio-ekonomi Islam di Malaysia.

4. KAEDAH PELAKSANAAN WAKAF TUNAI MELALUI PENDIGITALAN: TINJAUAN PELAKSANAANNYA DI MALAYSIA

Di Malaysia, Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam kali ke-77 telah memutuskan bahawa pelaksanaan wakaf dalam bentuk wang tunai adalah dibolehkan dalam Islam. Wakaf tunai merujuk kepada sumbangan wang yang disalurkan melalui pelbagai platform, termasuk sistem digital. Wang yang dikumpulkan ini digunakan untuk pelbagai tujuan kebajikan seperti pembinaan masjid, sekolah, hospital, dan projek pembangunan masyarakat. Dalam pelaksanaannya, wakaf tunai melalui pendigitalan memerlukan pengesahan yang jelas daripada pewakaf, penerima manfaat, dan pihak berkuasa agama bagi memastikan pengurusan yang telus dan berkesan.

Secara umumnya, pelaksanaan wakaf tunai bertujuan untuk memperkukuhkan pembangunan sosio-ekonomi umat Islam dan memberikan peluang kepada masyarakat untuk menyertai amalan wakaf mengikut kemampuan masing-masing. Pada tahun 2009, Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR) telah menggariskan prosedur pelaksanaan wakaf tunai yang perlu dipatuhi oleh setiap Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) (JAWHAR, 2009). Salah satu langkah yang ditetapkan ialah pembukaan akaun amanah khusus bagi wakaf tunai di institusi perbankan yang diiktiraf.

Untuk memudahkan penjawat awam Persekutuan dan Negeri menyumbang kepada wakaf tunai, MAIN disarankan mendapatkan kod potongan gaji daripada Jabatan Akauntan Negara Malaysia (JANM) bagi penjawat awam Persekutuan atau daripada Bendahari Negeri bagi penjawat awam Negeri (Bernama, 2021). Sementara itu, bagi kakitangan sektor swasta, MAIN perlu mendapatkan kelulusan potongan gaji di bawah Seksyen 24(2)(e), Akta Kerja 1955 daripada Jabatan Tenaga Kerja (JAWHAR, 2009).

Bagi menggalakkan lebih ramai umat Islam menyumbang melalui wakaf tunai, Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) disarankan untuk mendapatkan kelulusan pengecualian cukai terkini di bawah peruntukan Seksyen 44(11D) Akta Cukai Pendapatan 1967 (Akta 53). Langkah ini mampu meningkatkan insentif kewangan kepada penderma, sekali gus memperkukuh kutipan dana wakaf.

Selain itu, kerjasama strategik antara MAIN dan institusi perbankan Islam juga amat digalakkan. Kolaborasi ini bertujuan untuk mempermudah penyertaan masyarakat dalam inisiatif wakaf tunai secara sistematik dan mesra pengguna. Antara bidang kerjasama yang boleh diteroka termasuk:

Perbankan Internet	• Mempermudah transaksi wakaf secara dalam talian
Arahan Tetap (<i>Standing Instruction</i>)	• Membolehkan sumbangan berkala melalui pemotongan automatik daripada akaun pewakaf
Mesin Deposit Tunai (<i>Cash Deposit Machine</i>)	• Menyediakan kemudahan deposit tunai secara langsung
Promosi kepada pemegang akaun	• Meningkatkan kesedaran masyarakat melalui kempen yang tersusun

Rajah 2: Bidang kerjasama yang dicadangkan dengan institusi perbankan Islam

Bagi memastikan pengurusan yang telus dan meningkatkan keyakinan masyarakat, MAIN disarankan memberikan kuasa bertulis kepada pegawai atau individu yang bertanggungjawab untuk menerima sumbangan wakaf tunai. Selain itu, dokumen penting seperti resit rasmi, borang penyertaan, borang kebenaran potongan gaji bulanan, penyata penerimaan wakaf, dan sijil wakaf tunai perlu disediakan.

Dana yang dikumpulkan melalui kaedah ini disalurkan kepada pelbagai projek pembangunan seperti:

- i. Memajukan tanah wakaf sedia ada;
- ii. Membeli atau membangunkan aset kekal;
- iii. Pembinaan bangunan seperti sekolah, kedai, dan pejabat;
- iv. Pembangunan dalam sektor perladangan, penternakan, dan perkilangan.

Wakaf tunai merupakan satu bentuk sumbangan yang membolehkan umat Islam dari pelbagai latar belakang menyumbang kepada kebajikan. Yayasan Waqaf Malaysia (YWM) telah melancarkan Sistem Wakaf Tunai Malaysia

(SWTM) pada Jun 2013, yang menyediakan kemudahan pembayaran wakaf melalui e-pembayaran dan potongan gaji dalam talian. Pewakaf boleh memuat turun senarai transaksi mereka secara langsung melalui sistem ini, yang memudahkan proses pengurusan wakaf. Antara kemudahan yang disediakan oleh SWTM adalah ditunjukkan dalam Rajah 3 di bawah:



Rajah 3: kemudahan yang disediakan oleh Sistem Wakaf Tunai Malaysia (SWTM) melalui pendigitalan

Melalui langkah-langkah ini, wakaf tunai dapat dimanfaatkan sebagai instrumen yang lebih efektif dalam meningkatkan pembangunan sosio-ekonomi umat Islam di Malaysia. Pendekatan digital yang diterapkan memastikan akses yang lebih meluas, pengurusan yang lebih sistematik, dan keberkesanan dalam mencapai matlamat wakaf tunai.

5. CADANGAN PEMERKASAAN

Bagi memastikan pelaksanaan wakaf tunai di Malaysia mencapai tahap keberkesanan maksimum, pengurusan yang telus dan profesional menjadi elemen utama yang perlu diberi perhatian. Pengurusan yang cekap memastikan dana wakaf tunai digunakan secara optimum, bebas daripada unsur penyelewengan, dan sejajar dengan matlamat asal pewakaf. Selain itu, pelaksanaan yang berkesan memerlukan kawalan dalaman yang kukuh, termasuk dokumentasi lengkap dan pemantauan rapi terhadap setiap transaksi. Pendekatan ini bukan sahaja dapat meningkatkan keyakinan masyarakat terhadap amalan wakaf tetapi juga mendorong lebih banyak penyertaan.

Seterusnya, dana wakaf tunai perlu dilaburkan dalam instrumen kewangan yang patuh syariah bagi mengekalkan nilai dan menjana manfaat jangka panjang. Pelaburan ini adalah langkah penting untuk memastikan dana tersebut terus berkembang dan memberikan manfaat berterusan kepada penerima manfaat.

Walau bagaimanapun, pelaburan ini perlu dilaksanakan dengan berhati-hati dan mematuhi prinsip syariah yang ketat bagi mengelakkan risiko kerugian atau ketidaktentuan ekonomi. Di samping itu, agihan manfaat wakaf harus dilakukan secara adil dengan memberi keutamaan kepada golongan yang benar-benar memerlukan, termasuk fakir miskin, institusi pendidikan, dan pembangunan infrastruktur keagamaan.

Selain itu, promosi dan kesedaran merupakan aspek penting dalam memperkasakan wakaf tunai. Program kesedaran yang menyeluruh dapat membantu meningkatkan pemahaman masyarakat tentang kepentingan wakaf tunai sebagai instrumen pembangunan sosio-ekonomi. Dengan memanfaatkan pelbagai platform komunikasi, termasuk media sosial, laman sesawang, dan kerjasama dengan institusi perbankan Islam, potensi wakaf tunai dapat dimaksimumkan. Promosi yang berkesan juga berupaya menarik minat generasi muda untuk turut serta dalam amalan ini, sekali gus memastikan kesinambungan dan impak positif wakaf tunai dalam masyarakat Malaysia.

Akhir sekali, pembangunan kapasiti sumber manusia dalam pengurusan wakaf tunai perlu diberikan keutamaan. Latihan berterusan kepada pegawai-pegawai MAIN dan pengurus wakaf mengenai aspek pengurusan kewangan Islam, pematuhan syariah, pelaburan beretika, serta teknologi kewangan (fintech) adalah penting bagi memastikan pengurusan wakaf berada pada tahap profesionalisme yang tinggi. Dengan adanya pegawai yang kompeten dan berpengetahuan luas, proses pentadbiran wakaf dapat dilaksanakan dengan lebih efisien, telus, dan responsif terhadap cabaran semasa. Latihan ini juga membantu memperkukuh integriti institusi pengurus wakaf, sekali gus meningkatkan keyakinan masyarakat untuk terus menyumbang dalam bentuk wakaf tunai.

6. KESIMPULAN

Transformasi wakaf tunai melalui pendigitalan di Malaysia merupakan satu langkah signifikan dalam memperkasakan sistem wakaf sebagai instrumen pembangunan sosio-ekonomi umat Islam. Pendekatan ini membuka peluang yang lebih inklusif kepada masyarakat, terutamanya melalui inovasi seperti wakaf digital dan Sistem Wakaf Tunai Malaysia

(SWTM), yang mempermudah proses penyertaan wakaf secara elektronik. Dengan adanya pengurusan yang telus, pelaburan yang patuh syariah, agihan yang saksama, serta usaha promosi yang berterusan, wakaf tunai memiliki potensi untuk menjadi pemacu utama dalam memperluaskan skop pembangunan harta wakaf dan projek kebajikan yang lebih dinamik dan bersepadu.

Namun begitu, kejayaan transformasi ini memerlukan kerjasama erat dari semua pihak, termasuk Majlis Agama Islam Negeri (MAIN), institusi kewangan Islam, dan masyarakat umum. Pendigitalan bukan sahaja mempercepatkan proses pelaksanaan wakaf tunai tetapi juga memastikan ia kekal relevan dalam era teknologi moden. Oleh itu, integrasi antara amalan tradisional wakaf dan teknologi digital adalah kunci kepada keberhasilan transformasi ini, sekali gus mewujudkan impak yang mampan kepada pembangunan sosio-ekonomi umat Islam di Malaysia.

7. PENGHARGAAN

Setinggi-tinggi penghargaan dirakamkan kepada Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) atas sokongan ilmiah sepanjang proses penulisan dan penyelidikan ini dijalankan. Ucapan terima kasih juga ditujukan kepada Akademi Tamadun Islam, Universiti Teknologi Malaysia (UTM) atas kerjasama dan peluang kolaboratif yang diberikan, khususnya dalam perbincangan ilmiah serta pandangan pakar yang sangat bernilai.

8. RUJUKAN

Al-Quran.

Abd. Nasir, S. N., & Abdul Halim, H. (2023). Wakaf tunai: Sejarah, amalan dan cabaran masa kini. *JAWHAR*, 7(2), 11-16.

Abdul Rahim, A. K. (2016). *Wakaf tunai: Justifikasi fiqh semasa dan perlaksanaannya di Malaysia*. In the Proceeding of Seminar Muamalat Milenia (pp. 1-14).

Al-Zuhayli. W. (1995). *Fiqh al-Islami wa adillatuh*. Syria: Dar al-Fikr.

Al-Dusuqi. (1980). *Hasyiyah al-dusuqi 'ala syarhal-kabir*. Kaherah: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah.

Alias, M. A. A., Mohd Jailani, M. R., Wan Ismail, W. A. F., & Baharuddin, A. S. (2024). The integration of five main goals of shariah in the production of science and technology for human well-being. *AL-MAQASID: The International Journal of Maqasid Studies and Advanced Islamic Research*, 5(1), 1–16. <https://doi.org/10.55265/al-maqasid.v5i1.79>

Al-Marghinani. (t.th.). *Al-hidayahsyarh bidayah al-mubtadi*. Kaherah: Maktabah wa Matbaah Mustafa al-Babi al-Halabi waAwladuhu.

Al-Ramli. (1984). *Nihayat al-muhtaj ila syarh al-minhaj*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Sarakhsi. (1986). *Al-Mabsut*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Zarqa, M. A. (1997). *Ahkam al-awqaf*. Amman: Dar 'Ammar.

Bernama. (2021, April 13). “Penjawat awam digalak berwakaf secara berkala melalui potongan gaji”. <https://www.bernama.com/bm/news.php?id=1951676>

Ibn Qudamah. (1972). *Al-Mughni*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi.

Ibnu Manzur. (t.th.). *Lisan al-arab*. Beirut: al-Maktabah al-Markaziyyah.

Jabatan Wakaf, zakat dan haji (JAWHAR). (2006). Manual pengurusan tanah wakaf. Putrajaya. JAWHAR.

Jabatan Wakaf, zakat dan haji (JAWHAR). (2009). Manual pengurusan wakaf tunai. Putrajaya: JAWHAR.

MAIDAM. (t.th.). “*Pengenalan wakaf tunai*”. Majlis Agama Islam dan Adat Melayu Terengganu. <https://wakaf.maidam.gov.my/pengenalan-wakaf-tunai/>

Maktabah AlBakri. (2024, Januari 26). “*Harta wakaf yang boleh alih dan tidak*”. <https://maktabahalbakri.com/5298-harta-wakaf-yang-boleh-alih-dan-tidak/>

- Muhamad Asni, F. H., & Jasni, S. (2017). Wakaf tunai dan aplikasinya dalam undang-undang di negara asean. *Jurnal Syariah*, 25(2), 217-246.
- Razali, O., & Rohayu, A. G. (2011). Sektor Ijtimai: Ke arah pemantapan sosio-ekonomi ummah. *Jurnal Pengurusan JAWHAR*, 5(1), 99-130.
- Yayasan Waqaf Malaysia. (t.th.). “Sistem wakaf tunai Malaysia”. <https://www.ywm.gov.my/kaedah-berwakaf>

THE MODUS OPERANDI OF CROWDFUNDING CRIMES THROUGH DIGITAL WAQF: ISSUES AND CHALLENGES UNDER SHARIAH LAW

MODUS JENAYAH *CROWDFUNDING* MELALUI WAKAF DIGITAL: ISU DAN CABARAN MELALUI PERUNDANGAN SYARIAH

TUAN MUHAMMAD FARIS HAMZI TUAN IBRAHIM*

Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan,
Universiti Teknologi Malaysia (UTM),
81310, Skudai, Johor, Malaysia
tuanfaris.tf@gmail.com

AHMAD SYUKRAN BAHARUDDIN

Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
ahmadsyukran@usim.edu.my

MOHAMAD ANIQ AIMAN ALIAS

Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
aniqalias@usim.edu.my

*Corresponding author: tuanfaris.tf@gmail.com

A PEER-REVIEWED ARTICLE

(RECEIVED – 13/3/2025: REVISED – 30/4/2025: ACCEPTED – 8/5/2025)

ABSTRACT

The digital transformation has significantly altered the landscape of waqf management, introducing the concept of digital waqf through crowdfunding platforms as an essential innovation in advancing the socio-economic development of the Muslim community. This study critically examines the

criminal *modus operandi* in digital waqf crowdfunding and evaluates the associated challenges within the framework of Shariah law in Malaysia. Employing a qualitative approach and document analysis, the study identifies several fraudulent techniques including emotional exploitation, visual manipulation, and the misuse of religious sentiment to solicit donations from unsuspecting donors. These issues are exacerbated by the absence of a national regulatory standard, limitations in inter-state enforcement, and the inadequacy of existing legal provisions, which currently prescribe only minimal penalties for related offences. The study further reveals that inconsistencies in legal administration between states, the lack of an integrated technological system for waqf governance, and the absence of a dedicated act governing digital waqf crowdfunding have created significant gaps in transparency and accountability, enabling widespread exploitation. Based on these findings, the study proposes several policy reforms, including the formulation of a unified national standard, the adoption of blockchain technology to permanently record and monitor waqf transactions, and the implementation of stricter legal enforcement tailored to the complexities of modern digital crimes.

Keywords: digital waqf, crowdfunding, shariah legislation, waqf management, waqf fraud syndicate

ABSTRAK

Transformasi digital telah merubah landskap pengurusan wakaf, sekali gus memperkenalkan konsep wakaf digital melalui platform *crowdfunding* sebagai satu inovasi penting dalam pembangunan sosioekonomi umat Islam. Kajian ini meneliti secara kritikal *modus jenayah* dalam kutipan *crowdfunding* wakaf digital serta menilai cabaran perundangan syariah yang berkaitan di Malaysia. Melalui pendekatan kualitatif dan analisis dokumen, kajian ini mengenal pasti pelbagai *modus operandi* jenayah termasuk eksploitasi emosi, manipulasi visual, dan penyalahgunaan sentimen agama dalam meraih simpati penderma. Isu ini menjadi lebih kompleks dengan ketiadaan standard nasional, batasan penguatkuasaan rentas negeri, serta ketidakcukupan peruntukan undang-undang sedia ada yang hanya memperuntukkan hukuman ringan bagi kesalahan berkaitan. Kajian turut mendapati bahawa ketidakselarasan antara negeri, ketiadaan sistem teknologi pengurusan bersepadu, dan ketiadaan akta

husus bagi *crowdfunding* wakaf digital telah mewujudkan jurang ketelusan dan akauntabiliti yang membolehkan ruang eksploitasi berlaku secara meluas. Berdasarkan dapatan tersebut, kajian ini mencadangkan beberapa pembaharuan dasar, termasuk penggubalan piawaian nasional, penerapan teknologi *blockchain* bagi merekod dan memantau transaksi wakaf secara telus, serta penguatkuasaan undang-undang yang lebih tegas dan relevan dengan kesalahan digital semasa.

Kata Kunci: wakaf digital, *crowdfunding*, perundangan syariah, pengurusan wakaf, sindiket penipuan wakaf

1. PENDAHULUAN

Wakaf merupakan salah satu institusi penting dalam Islam yang berperanan besar dalam pembangunan sosioekonomi. Institusi wakaf telah wujud sejak zaman Rasulullah SAW dan terus berkembang sebagai mekanisme utama untuk memajukan masyarakat melalui pembiayaan projek-projek kebajikan dan keagamaan. Secara tradisional, wakaf melibatkan pemberian harta seperti tanah, bangunan, atau wang tunai untuk tujuan kebajikan dan keagamaan (Afifi, 2024). Menurut Al-Haitami (t.t.), wakaf adalah penahanan harta yang boleh memberi manfaat dengan mengekalkan fizikalnya dan mengagihkan manfaatnya kepada penerima yang layak. Konsep ini menekankan kepentingan harta yang kekal dan manfaat yang berterusan untuk masyarakat.

Dalam konteks sejarah Islam, wakaf telah memainkan peranan penting dalam membiayai pembangunan masjid, sekolah, hospital, dan infrastruktur awam (Md. Mahmudul et al., 2018). Sebagai contoh, pada zaman Khalifah Umar bin Abdul Aziz, wakaf turut berperanan dan digunakan untuk membiayai projek-projek kebajikan yang menyumbang kepada kesejahteraan masyarakat (Kusumastuti & Ghozali, 2020). Namun, dengan perkembangan teknologi kewangan Islam (*fintech*), wakaf telah mengalami transformasi ke arah bentuk digital. Wakaf digital merujuk kepada penggunaan platform dalam talian untuk mengumpul, mengurus, dan mengagihkan dana wakaf. Transformasi ini membolehkan wakaf diuruskan dengan lebih efisien dan menjangkau lebih ramai penderma di seluruh dunia terutama di Malaysia. Terdapat juga pelbagai istilah lain yang turut digunakan untuk merujuk

kepada wakaf digital, seperti Wakaf Online dan Wakaf Elektronik (Manshor et al., 2024). Kesemua wakaf ini memberi penekanan kepada penggunaan teknologi digital, seperti internet, telefon pintar, serta sistem pengurusan digital, dalam pelaksanaannya.

Crowdfunding atau pembiayaan kumpulan pula adalah salah satu modus utama dalam wakaf digital. Ia membolehkan ramai orang menyumbang dana secara kolektif untuk projek-projek tertentu (Alam et al., 2023). Menurut Novitarani and Setyowati (2018), *crowdfunding* Islam mesti mematuhi prinsip syariah seperti larangan riba, *gharar* (ketidakpastian), dan *maysir* (judi). *Crowdfunding* berasaskan sumbangan (*donation-based crowdfunding*) adalah model yang sesuai untuk wakaf kerana ia tidak melibatkan pulangan kewangan kepada penderma, sebaliknya menumpukan pada tujuan kebajikan semata-mata (Al-Daihani et al., 2024).

Walaupun wakaf digital melalui *crowdfunding* menawarkan pelbagai kelebihan, ia turut berdepan isu kritikal berkaitan pengurusan aset digital, ketelusan, dan pematuhan syariah. Kekaburan status undang-undang wakaf digital, yang berbeza antara negeri, menyukarkan pelaksanaan secara seragam dan mematuhi kehendak syariah (Manshor et al., 2024). Tambahan pula, penyelewengan kutipan derma atas nama kebajikan melalui media sosial semakin membimbangkan. Rekod dari 2019-2023 sebanyak 85 kes penipuan derma disiasat melibatkan nilai berjumlah RM667845.00 (Bernama, 2024a). Pada Oktober 2023, polis menumpaskan sindiket yang memperlakukan sentimen amal untuk mengutip jutaan ringgit daripada orang ramai, melibatkan 55 individu (Bernama, 2024b). Pada Julai 2024 pula, seorang pengengaruh media sosial dan pasangannya direman atas dakwaan menyeleweng dana derma yang dikumpul secara dalam talian untuk kepentingan peribadi (Ramli, 2024). Walaupun laporan rasmi tidak secara eksplisit menggunakan istilah wakaf, naratif kutipan sering mengaitkan derma, infaq, dan wakaf bagi meraih simpati awam.

Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk menganalisis modus jenayah *crowdfunding* melalui wakaf digital yang berlaku serta mengenal pasti isu dan cabaran perundangan syariah yang timbul. Penelitian ini amat penting kerana wakaf digital mempunyai potensi besar untuk meningkatkan sumbangan wakaf, namun ia juga memerlukan kerangka perundangan yang kukuh untuk memastikan kepatuhan syariah dan melindungi hak semua pihak

yang terlibat. Dengan memahami isu dan cabaran ini, penggubal dasar dan pengurus wakaf digital dapat mengambil langkah-langkah yang perlu untuk memastikan kejayaan dan keberkesanan wakaf digital dalam konteks moden.

2. SOROTAN LITERATUR

Konsep Wakaf dalam Islam

Wakaf berasal daripada perkataan Arab *waqf* yang bermaksud “menahan” atau “menghentikan”. Dalam istilah syarak, wakaf merujuk kepada penahanan harta yang kekal manfaatnya tanpa menghabiskan fizikal harta tersebut, dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah SWT (Hisham & Muwazir, 2021). Konsep ini mempunyai dasar yang kukuh dalam al-Qur’an dan hadis. Antaranya, dalam surah Ali-Imran (3:92), Allah SWT berfirman:

﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ٢٩﴾

Terjemahan: *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.*

Dalam hadis, Rasulullah SAW bersabda:

Terjemahan: *Apabila anak Adam meninggal dunia, maka terputuslah amalannya kecuali tiga perkara: sedekah jariah, ilmu yang bermanfaat, atau doa anak yang soleh.” (Riwayat Muslim).*

Wakaf termasuk dalam kategori sedekah jariah yang memberikan pahala berterusan kepada pewakaf.

Secara asasnya, wakaf melibatkan empat elemen utama: pewakaf (*waqif*), harta yang diwakafkan (*mawquf*), penerima manfaat (*mawquf ‘alaih*) dan *sighah* iaitu lafaz yang digunakan oleh pewakaf bagi mewakafkan harta tersebut. Harta yang diwakafkan mesti memenuhi beberapa syarat seperti bersifat kekal, bernilai manfaat, dan milik sah pewakaf. Manfaat harta

tersebut pula perlu diagihkan kepada penerima yang layak, sama ada individu, institusi, atau masyarakat umum.

Menurut Ibn Qudamah (1997), wakaf adalah menahan sesuatu harta agar manfaatnya dapat dimanfaatkan oleh masyarakat tanpa menjejaskan harta pokoknya.

Secara umumnya, wakaf terbahagi kepada dua kategori utama iaitu wakaf ahli (wakaf zuri) dan wakaf khairi. Selain itu, terdapat juga kategori lain seperti wakaf gabungan (*musytarak*), yang menggabungkan elemen kedua-dua wakaf tersebut. Kategori ini menjadikan wakaf fleksibel untuk memenuhi keperluan pewakaf, keluarga mereka, dan masyarakat umum.

Wakaf ahli atau wakaf zuri ditujukan kepada kebajikan ahli keluarga pewakaf. Menurut (Ahmad Sanusi et al., 2021), wakaf jenis ini dirancang untuk memberikan jaminan ekonomi kepada ahli keluarga pewakaf, terutamanya mereka yang kurang berkemampuan. Dalam konteks ini, pewakaf menahan aset seperti tanah, bangunan, atau sumber ekonomi lain untuk kegunaan dan manfaat keluarga mereka. Pelaksanaan wakaf keluarga pada zaman Rasulullah SAW turut dapat dilihat melalui amalan para sahabat seperti Abu Talhah, Zubair bin Awwam, dan Saidina Abu Bakar al-Siddiq, yang telah mewakafkan harta mereka untuk ahli keluarga, anak-anak, serta keturunan mereka (Daud et al., 2023). Wakaf ahli dilihat sebagai langkah penting untuk menjamin kestabilan sosial dan ekonomi keluarga pewakaf dalam jangka panjang. Walaupun manfaat wakaf ahli terhad kepada keluarga pewakaf sahaja, ia tetap dianggap sebagai amal jariyah kerana manfaatnya berterusan kepada penerima. Wakaf khairi merupakan wakaf yang bertujuan untuk kepentingan awam. Manfaatnya meluas kepada masyarakat tanpa mengira bangsa, agama, atau latar belakang sosial. Contohnya, pembinaan masjid, sekolah, hospital, atau infrastruktur awam seperti jalan raya adalah sebahagian daripada projek wakaf khairi yang memberikan faedah kepada masyarakat umum (Ridwan, 2018).

Dalam konteks pembangunan masyarakat, wakaf khairi dianggap lebih inklusif dan mempunyai impak yang luas. Sebagai contoh, wakaf yang digunakan untuk pembinaan hospital tidak hanya memberikan perkhidmatan kesihatan kepada golongan miskin tetapi juga menyumbang kepada peningkatan taraf hidup masyarakat secara keseluruhan. Menurut Ridwan

(2018), wakaf khairi boleh menjadi instrumen utama dalam menangani isu kemiskinan dan pembangunan ekonomi dalam masyarakat Islam. Dalam era digital, wakaf khairi semakin berkembang dengan pengenalan konsep wakaf tunai dan wakaf digital. Platform digital seperti crowdfunding wakaf membolehkan individu menyumbang secara kecil-kecilan untuk projek kebajikan awam.

Selain wakaf ahli dan wakaf khairi, terdapat juga wakaf gabungan (musytarak). Wakaf ini menggabungkan manfaat kedua-dua jenis wakaf tersebut. Pewakaf boleh menetapkan bahawa manfaat wakaf diberikan kepada ahli keluarga mereka terlebih dahulu sebelum diagihkan kepada masyarakat umum (Ismayanti & Waliyuddinsyah, 2024). Sebagai contoh, seseorang boleh mewakafkan sebidang tanah yang hasilnya digunakan untuk menyara keluarganya, manakala lebihan hasil tersebut disalurkan untuk tujuan kebajikan awam seperti pembinaan masjid atau sekolah. Wakaf gabungan memberikan fleksibiliti kepada pewakaf untuk memenuhi keperluan keluarga sambil menjalankan tanggungjawab sosial kepada masyarakat.

Relevansi Wakaf dalam Era Digital

Kemajuan teknologi digital telah membuka gerbang baru yang lebih besar dalam pelaksanaan wakaf, menjadikannya lebih inklusif, efisien, dan relevan dengan keperluan masyarakat moden. Konsep wakaf digital adalah satu inovasi yang menggabungkan tradisi Islam dengan teknologi moden seperti *crowdfunding* dalam talian, wakaf tunai elektronik, dan penggunaan teknologi digital untuk pengurusan wakaf. Wakaf digital membolehkan lebih ramai individu menyertai amalan wakaf, termasuk mereka yang tidak memiliki aset besar seperti tanah atau bangunan. Dengan adanya teknologi ini, seseorang boleh menyumbang secara kecil-kecilan tetapi berterusan, tanpa batasan geografi atau kewangan.

Sebagai contoh, di Malaysia, Yayasan Wakaf Malaysia telah memperkenalkan sistem wakaf tunai dalam talian yang memudahkan umat Islam untuk menyumbang melalui platform digital. Sistem ini menggalakkan penyertaan masyarakat umum dengan menyediakan akses yang mudah dan pantas kepada amalan wakaf, sekaligus meningkatkan jumlah penyertaan berbanding kaedah konvensional.

Menelusuri peringkat global, institusi seperti Islamic Development Bank (IDB) telah memainkan peranan penting dalam mempromosikan wakaf sebagai alat pembangunan ekonomi. IDB telah memperkenalkan beberapa program yang menggunakan wakaf untuk membiayai projek-projek infrastruktur sosial di negara-negara Islam, termasuk pembinaan hospital, sekolah, dan pusat kemahiran. Kajian oleh Kahf (1998) menunjukkan bahawa wakaf boleh menjadi alat penting dalam mengurangkan kemiskinan dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Wakaf, apabila digabungkan dengan teknologi moden, mempunyai potensi besar untuk menangani cabaran ekonomi dan sosial yang dihadapi oleh negara-negara membangun.

CROWDFUNDING DAN WAKAF DIGITAL

Crowdfunding dapat difahami sebagai suatu mekanisme yang melibatkan sumbangan kecil daripada sekumpulan besar individu bagi menyokong pembiayaan sesuatu projek kebajikan atau perusahaan (Mitra, 2012). Secara amnya, modus operandi pendanaan awam melibatkan tiga pihak utama, iaitu pihak yang memerlukan dana dan melaksanakan projek (*crowdfunder*), pihak yang memberikan sumbangan (*fundraiser*), serta pihak yang menguruskan platform digital bagi tujuan pengumpulan dana (Kunz et al., 2017). *Crowdfunding* telah menjadi fenomena yang semakin berkembang dalam bidang pengumpulan dana dalam talian sejak dekad lalu (Sidiq et al., 2021). Menurut Abdull Manaf et al., (2025) penggunaan platform *crowdfunding* dalam talian telah membuka ruang baharu kepada institusi wakaf untuk mengumpul dana secara lebih meluas dan efektif. Melalui capaian global yang ditawarkan, umat Islam dari pelbagai negara dapat menyumbang kepada projek wakaf secara langsung, sekali gus memperluaskan asas penderma dan meningkatkan sumber kewangan. Kempen *crowdfunding* membolehkan kutipan dana disasarkan kepada projek tertentu seperti pembinaan sekolah, masjid atau kemudahan kesihatan, yang seterusnya meningkatkan kadar penyertaan komuniti (Sidiq et al., 2021 & Abdull Manaf et al., 2025).

Terdapat beberapa platform antarabangsa seperti *GlobalSadaqah* dan *LaunchGood* telah memperkenalkan *crowdfunding* wakaf yang membolehkan masyarakat antarabangsa menyumbang kepada projek wakaf di mana-mana negara. Ini termasuk projek pendidikan, bantuan bencana, dan pembangunan masyarakat, di mana dana dikumpulkan melalui sumbangan kecil tetapi

kolektif dari pelbagai penyumbang. Model ini menjadikan wakaf lebih inklusif, membolehkan lebih ramai individu menyumbang tanpa mengira latar belakang kewangan mereka.

Namun begitu, di sebalik kemajuan ini, terdapat cabaran dan risiko yang perlu diberi perhatian. Salah satu isu utama adalah penyalahgunaan teknologi oleh pihak yang tidak bertanggungjawab. Dalam beberapa kes, terdapat pihak yang mengambil kesempatan dengan menubuhkan platform wakaf palsu atau meminta sumbangan untuk projek yang tidak wujud. Dengan menggunakan laman web seperti *E-Commerce* atau *Sale Page* dan manipulasi data, mereka berjaya memperdaya masyarakat untuk menyumbang kepada “projek wakaf” yang tidak dapat disahkan kesahihannya. Fenomena ini bukan sahaja merosakkan kepercayaan masyarakat terhadap sistem wakaf digital tetapi juga mengakibatkan kerugian kepada penyumbang.

3. METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif yang berfokus kepada analisis dokumen sebagai pendekatan utama untuk mendapatkan pemahaman mendalam mengenai isu dan cabaran berkaitan wakaf digital. Pendekatan ini melibatkan pengumpulan dan analisis dokumen-dokumen rasmi, seperti akta, enakmen, dan peraturan yang berkaitan dengan wakaf dan jenayah syariah. Kaedah ini juga memanfaatkan jurnal akademik yang relevan, laporan kajian, serta laporan akhbar yang melaporkan kes-kes jenayah yang berkaitan sebagai sumber data sekunder. Kaedah analisis dokumen digunakan untuk mengenalpasti dan memahami kandungan, isu, serta cabaran berkaitan pengurusan wakaf digital. Analisis ini bertujuan untuk mengenalpasti pola, hubungan, dan implikasi undang-undang yang sedia ada terhadap pengurusan wakaf digital. Pendekatan ini membolehkan pengkaji mengintegrasikan maklumat daripada pelbagai sumber untuk memberikan gambaran yang lebih holistik dan mendalam.

4. DAPATAN DAN PERBINCANGAN KAJIAN

Modus Jenayah *Crowdfunding* melalui Wakaf Digital

Dalam era digital, wakaf digital menjadi salah satu inovasi penting dalam pengurusan harta umat Islam. *Crowdfunding* berasaskan wakaf telah membuka peluang kepada individu di seluruh dunia untuk menyumbang kepada projek-projek kebajikan seperti pembinaan masjid, pembinaan telaga, sekolah agama, dan bantuan kemanusiaan melalui platform dalam talian. Namun, perkembangan positif ini juga sebenarnya membuka ruang kepada pihak yang tidak bertanggungjawab untuk mengeksploitasi sistem tersebut demi kepentingan peribadi, terutamanya dengan menggunakan elemen sentimental agama sebagai alat manipulasi. Fenomena ini telah mencetuskan kebimbangan mengenai penyelewengan dan penipuan dalam wakaf digital, yang boleh merosakkan kepercayaan masyarakat terhadap institusi pengurusan wakaf. Beberapa tema modus operandi yang dikenal pasti hasil analisis dokumen dan kes semasa adalah seperti berikut:

Eksplotasi Emosi: Naratif Sedih dan Menyayat Hati

Salah satu taktik paling dominan ialah penggunaan naratif emosi untuk menarik simpati penderma. Firdaus Wong Wai Hung, pengasas Pertubuhan Mualaf Pelbagai Bangsa (MRM), mendedahkan kewujudan sindiket penipuan yang mengeksploitasi sentimen emosi masyarakat Islam melalui penggunaan gambar dan keterangan yang menyentuh hati seperti anak yatim, bencana, atau penderitaan umat Islam (Yusop, 2021). Ungkapan seperti “*sumbangan anda menjadi sedekah jariah yang berpanjangan*” sering disertakan dengan naratif keagamaan, menjadikan penderma lebih cenderung untuk bertindak secara impulsif. Kajian oleh Sargeant dan Woodliffe (2007) menunjukkan bahawa emosi merupakan pemangkin utama dalam keputusan menderma, terutama apabila maklumat yang diberikan menyentuh aspek moral, spiritual dan empati. Hal ini disokong lagi oleh dapatan Kumar dan Chakrabarti (2021) yang mendapati bahawa rayuan negatif yang menekankan akibat buruk jika tidak membantu adalah sama ada lebih berkesan atau sekurang-kurangnya setara dengan rayuan positif dalam mendorong tingkah laku pendermaan sebenar. Mereka juga menegaskan bahawa walaupun rayuan

positif meningkatkan sikap baik terhadap iklan atau organisasi, ia bukanlah memberi keberangskalian kuat terhadap tindakan pendermaan sebenar.

Dalam konteks manipulasi wakaf digital, sindiket mengambil peluang terhadap kecenderungan ini dengan memfokuskan kepada naratif kesengsaraan dan akibat tragis, lalu mendorong penderma bertindak segera atas dorongan simpati, tanpa semakan lanjut terhadap kesahihan projek atau platform.

Eksplotasi Visual Melalui Gambar dan Video

Yusop (2021) dalam laporannya menyatakan bahawa sindiket penipuan dalam kempen derma amal sering menggunakan strategi manipulasi visual dengan mengambil gambar-gambar tertentu yang disertakan dengan keterangan (*caption*) yang emosional. Imej yang menyampaikan emosi yang kuat, seperti kesedihan atau empati, sering digunakan dalam kempen penipuan untuk meningkatkan pujukan mereka. Daya tarikan emosi imej boleh memberi kesan yang signifikan terhadap kejayaan kempen pengumpulan dana dengan mempengaruhi tingkah laku penderma (Hou et al., 2023). Visual seperti gambar masjid usang, pusat tahfiz terbakar, atau kanak-kanak menangis sering digunakan untuk mencipta kesan dramatik. Oleh itu, gambar menjadi alat utama penipuan kerana ia boleh di manipulasi untuk menimbulkan kepercayaan palsu terhadap kesahihan projek. Menurut pakar kriminologi Prof. Madya Dr. Geshina Ayu Mat Saat, strategi ini sangat berkesan kerana masyarakat cenderung mempercayai apa yang dilihat, terutama apabila disertai unsur keagamaan (Bernama, 2024b). Kajian oleh Goering et al. (2009) turut membuktikan bahawa elemen visual, khususnya penggunaan gambar yang mempunyai nilai emosi tinggi, memainkan peranan penting dalam meningkatkan kecenderungan untuk menderma. Mereka mendapati bahawa visual yang menggugah emosi, seperti gambar menyedihkan atau keperluan mendesak, dapat memperkukuhkan keberkesanan kempen permohonan derma, menjadikan responden lebih cenderung mengagihkan jumlah derma yang lebih tinggi. Penemuan ini sejajar dengan taktik sindiket penipuan wakaf digital yang mengeksplotasi visual dramatik seperti gambar masjid usang, pusat tahfiz terbakar, dan kanak-kanak menangis untuk menimbulkan kesan simpati dan seterusnya mendorong tindakan pendermaan tanpa semakan lanjut terhadap kesahihan projek.

Manipulasi Sentimen Agama

Kajian oleh Al Jawi dan Soemitra (2022) menyatakan bahawa sentimen agama memainkan peranan penting dalam mendorong perkembangan platform *crowdfunding* wakaf digital. Penulis mendedahkan bahawa antara konsep dan motif utama di sebalik pembangunan *crowdfunding* wakaf ialah kecenderungan untuk mengaitkan amalan menderma dengan ganjaran ukhrawi, berlandaskan kepercayaan agama yang kukuh terhadap konsep pahala berpanjangan melalui wakaf. Malahan, menurut Hanafi et al. (2024), manipulasi terhadap sentimen agama mampu mengeksploitasi hubungan emosi dan psikologi individu dengan kepercayaan agama mereka, sekali gus menjadikan mereka lebih mudah terdedah kepada aktiviti penipuan berkedok kebajikan.

Senario ini secara tidak langsung membuka ruang kepada pihak yang tidak bertanggungjawab untuk mengeksploitasi sentimen agama, menggunakan istilah syariah. Ayat-ayat al-Quran, hadis, serta konsep ganjaran pahala wakaf di manipulasi bagi mewujudkan persepsi bahawa kutipan yang dijalankan mempunyai legitimasi syariah. Penderma Muslim secara umumnya menunjukkan kecenderungan tinggi untuk menyumbang apabila mesej disampaikan dalam konteks keagamaan, menjadikan mereka sasaran yang mudah terpengaruh dengan naratif spiritual. Keadaan ini turut menjelaskan mengapa kempen seperti “Wakaf Al-Quran “ atau “Wakaf Telaga Kemboja”, sering tular di media sosial, meskipun ketulenannya sukar disahkan. Tanpa proses semakan atau pengesahan lanjut daripada pihak berautoriti, ramai penderma akhirnya menyokong projek yang tidak sah atau bersifat penipuan. Kajian oleh Teah et al. (2014) turut menyokong fenomena ini apabila mereka mendapati bahawa tahap religiositi mempunyai hubungan signifikan dengan niat menderma; semakin tinggi kepercayaan agama seseorang, semakin besar kecenderungan untuk menyokong aktiviti kebajikan kerana ia dianggap sebagai sebahagian daripada tanggungjawab spiritual.

Isu Perundangan Syariah Berkaitan Wakaf Digital di Malaysia

Wakaf merupakan institusi kebajikan penting dalam Islam yang berperanan sebagai instrumen pembangunan sosioekonomi umat. Di Malaysia, perundangan syariah yang mengawal selia wakaf, termasuk wakaf digital,

terletak di bawah bidang kuasa negeri seperti yang diperuntukkan dalam Perlembagaan Persekutuan, Fasal (2), Perkara 74, yang dibaca bersama Jadual Kesembilan, Senarai II, Senarai Negeri. Hal-ehwal berkaitan hukum syarak dan pentadbiran wakaf berada sepenuhnya dalam kuasa negeri, dan Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) bertindak sebagai pemegang amanah tunggal yang menguruskan semua harta wakaf. Dalam era digital, inovasi seperti *crowdfunding* wakaf telah membuka peluang besar untuk meningkatkan penyertaan masyarakat dalam wakaf, tetapi ia juga menimbulkan cabaran perundangan baru seperti isu kawal selia melibatkan kutipan rentas negeri dan risiko penyelewengan.

Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri (EPAIN) & Enakmen Negeri Berkaitan Kesalahan Pengurusan Wakaf Sedia Ada

Sebagai asas utama pentadbiran wakaf di Malaysia, setiap negeri telah menggubal Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri (EPAIN) yang memperuntukkan kuasa penuh kepada MAIN untuk mengurus, menyelia dan mengawal segala bentuk harta wakaf. Melalui EPAIN, MAIN diberikan mandat tunggal untuk meluluskan sebarang bentuk pengumpulan dana bagi tujuan wakaf. Majlis-Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) merupakan pemegang amanah tunggal bagi semua harta wakaf sebagaimana yang diperuntukkan dalam akta atau enakmen pentadbiran agama Islam negeri-negeri. Sebagai pemegang amanah, MAIN diberi kuasa untuk melantik atau memberikan kebenaran bertulis kepada mana-mana pihak bagi mengurus dan mentadbir harta wakaf bagi pihaknya. Selain itu, MAIN boleh mengiktiraf pelantikan individu atau entiti pengurus yang dibuat oleh waqif, tertakluk kepada kesesuaian dan kelulusan MAIN. Dalam kedua-dua keadaan tersebut, MAIN turut berkuasa untuk menamatkan pelantikan tersebut jika didapati tidak lagi memenuhi keperluan syarak atau menjejaskan kepentingan wakaf.

Namun, tinjauan terhadap EPAIN mendapati bahawa kebanyakan enakmen ini digubal dalam konteks pra-era digital dan tidak secara eksplisit memperuntukkan mekanisme kawal selia berkaitan kutipan wakaf dalam talian. Kekosongan ini membuka ruang kepada ketidakpastian perundangan, sekali gus mendedahkan wakaf digital kepada risiko penyelewengan dan ketidakpatuhan.

Dalam tempoh 2015 hingga 2018, beberapa negeri mengambil langkah proaktif dengan menggubal enakmen wakaf yang memasukkan peruntukan mengenai kesalahan pengurusan wakaf tanpa kebenaran MAIN. Antaranya, Seksyen 45 Enakmen Wakaf Selangor, Seksyen 43 Enakmen Wakaf Perak, dan Seksyen 45 Enakmen Wakaf Terengganu dengan jelas memperuntukkan bahawa pihak yang menguruskan wakaf tanpa kebenaran boleh dikenakan denda maksimum sehingga RM5,000 atau hukuman penjara tidak melebihi 3 tahun, atau kedua-duanya sekali. Sebagai contoh Seksyen 45 Enakmen Wakaf Terengganu (2016) menyatakan:

Mana-mana orang yang mengurus dan mentadbir wakaf am atau wakaf khas tanpa kebenaran bertulis daripada Majlis adalah melakukan suatu kesalahan dan, apabila disabitkan, boleh dikenakan denda yang tidak melebihi lima ribu ringgit, atau dihukum penjara selama tempoh tidak melebihi tiga tahun, atau kedua-duanya

Peruntukan ini meliputi semua bentuk wakaf, sama ada wakaf am atau wakaf khas, dengan tujuan melindungi integriti pengurusan wakaf dan memastikan hanya pihak yang sah diberikan kebenaran untuk menguruskan dana wakaf. Langkah ini adalah positif kerana ia memberikan asas perundangan yang jelas untuk mencegah pihak tidak bertanggungjawab daripada mengambil kesempatan terhadap wakaf. Walaupun langkah ini memperlihatkan kemajuan dari sudut pengawalan institusi wakaf, ia masih tidak secara jelas meliputi mekanisme *crowdfunding* digital yang semakin meluas penggunaannya hari ini.

Perluasan Tafsiran “Pengurusan Wakaf Tanpa Kebenaran” dalam Konteks Digital

Dalam konteks wakaf digital, tafsiran terhadap frasa “menguruskan wakaf tanpa kebenaran” sebagaimana yang diperuntukkan dalam enakmen-enakmen negeri wajar diperluaskan bagi meliputi bentuk-bentuk kutipan dana secara atas talian (*online-based fundraising*) yang tidak mendapat kebenaran rasmi daripada pihak berkuasa agama, khususnya Majlis Agama Islam Negeri (MAIN). Hal ini penting kerana dalam persekitaran digital, aktiviti pengumpulan dana sering kali dijalankan tanpa identiti yang jelas, tanpa penilaian syariah, serta tanpa semakan pematuhan kepada syarat-syarat

wakaf yang sah. Oleh itu, penegasan terhadap tafsiran yang lebih inklusif terhadap “pengurusan tanpa kebenaran” adalah wajar, agar perundangan syariah dapat memberi perlindungan yang setara dalam era digital, sekali gus menutup ruang eksploitasi terhadap istilah “wakaf” oleh pihak yang tidak berautoriti.

Batasan Penguatkuasaan Rentas Negeri

Perundangan syariah di Malaysia bersifat negeri, berasaskan bidang kuasa territorial. Oleh itu, kesan perundangan tersebut terhad kepada sempadan geografi negeri masing-masing sebagaimana diperuntukkan dalam Perlembagaan Persekutuan, Fasal (2), Perkara 74, Jadual Kesembilan, Senarai II. Dalam konteks *crowdfunding* wakaf digital, kutipan dana kerap melibatkan penyumbang daripada pelbagai negeri, malah daripada luar negara. Ketiadaan mekanisme penguatkuasaan rentas negeri menyebabkan MAIN menghadapi keterbatasan untuk mengambil tindakan terhadap platform-platform digital yang beroperasi secara bebas tanpa mengambil kira sempadan negeri. Fenomena ini mengakibatkan peluang kepada pelaku untuk melakukan “*forum shopping*,” iaitu memilih negeri yang kawal selianya lebih longgar untuk melancarkan operasi kutipan mereka.

Ketiadaan Standard di Peringkat Nasional

Selain batasan bidang kuasa, ketiadaan piawaian atau garis panduan kebangsaan dalam pengurusan wakaf digital menambahkan lagi kompleksiti. Situasi ini menyebabkan berlakunya ketidakselarasan dari segi prosedur pendaftaran, pemantauan, dan penguatkuasaan di antara negeri-negeri, sehingga mewujudkan ketidakpastian undang-undang (*legal uncertainty*) dalam kalangan penderma dan platform pengumpulan dana. Ketidakpastian ini bukan sahaja mengurangkan keberkesanan kawal selia di peringkat negeri, malah membuka ruang kepada manipulasi dan eksploitasi oleh pihak yang tidak bertanggungjawab, terutamanya dalam kutipan atas talian yang bersifat merentas sempadan. Tambahan pula, ketiadaan standard nasional turut melemahkan kepercayaan awam terhadap keselamatan dan ketelusan dana wakaf digital, yang mana dalam jangka panjang boleh menjejaskan reputasi institusi wakaf itu sendiri sebagai salah satu instrumen utama pembangunan

umat Islam. Oleh itu, penetapan satu kerangka dasar kebangsaan yang berfungsi sebagai garis panduan minimum kepada semua negeri adalah amat penting bagi memastikan konsistensi pengurusan, memperkasa mekanisme pemantauan, dan memulihkan keyakinan masyarakat terhadap pengurusan wakaf dalam era digital.

Ketidakkampuan Hukuman Sedia Ada untuk Memberi Kesan Pencegahan

Dari perspektif kriminologi, keberkesanan sesuatu hukuman turut bergantung kepada aspek hukuman. Walau bagaimanapun, hukuman maksimum denda RM1,000 hingga RM5,000 atau penjara enam bulan di bawah enakmen negeri didapati terlalu ringan jika dibandingkan dengan nilai kutipan yang kadang kala mencecah ratusan ribu hingga jutaan ringgit. Bagi tujuan perbandingan, perundangan sivil persekutuan di Malaysia memperuntukkan hukuman yang jauh lebih berat bagi kesalahan berkaitan kutipan atau pengendalian wang awam secara tidak sah. Sebagai contoh, di bawah Akta Pencegahan Pengubahan Wang Haram dan Pencegahan Pembiayaan Keganasan 2001 (AMLA), individu yang terbabit dalam aktiviti pengubahan wang haram boleh dikenakan hukuman denda tidak melebihi RM5 juta atau penjara sehingga lima belas tahun, atau kedua-duanya sekali [Seksyen 4 AMLA]. Dalam konteks penipuan awam, Seksyen 420 Kanun Keseksan memperuntukkan hukuman penjara sehingga 10 tahun, denda, dan sebatan bagi kesalahan menipu yang melibatkan pemilikan harta secara tidak jujur. Malah, di bawah Akta Komunikasi dan Multimedia 1998, Seksyen 233 memperuntukkan hukuman denda tidak melebihi RM50,000 atau penjara tidak melebihi satu tahun, jika komunikasi dalam talian digunakan untuk menipu, menyakitkan hati atau menyalahgunakan sistem rangkaian.

Ringannya hukuman sebenarnya membuka ruang kepada pengulangan kesalahan serta melemahkan fungsi *deterrence* dalam konteks perlindungan wakaf digital. Maka, terdapat keperluan mendesak untuk memperkenalkan struktur hukuman yang lebih setimpal dan bersifat menggentarkan.

5. CADANGAN UNTUK PENAMBAHBAIKKAN WAKAF DIGITAL DI MALAYSIA

Dapatan kajian menunjukkan bahawa perundangan sedia ada perlu diselaraskan di peringkat kebangsaan untuk memastikan kawal selia yang konsisten terhadap wakaf digital. *Crowdfunding* wakaf digital sering kali melibatkan penderma dari pelbagai negeri dan bahkan dari luar negara. Dalam konteks ini, perundangan negeri yang terhad kepada sempadan negeri masing-masing tidak mencukupi untuk menangani isu kawal selia platform digital yang bersifat rentas negeri.

Piawaian untuk Wakaf Digital

Kerajaan Persekutuan bersama MAIN perlu memperkenalkan satu piawaian sejagat yang menyelaraskan semua aspek pengurusan wakaf digital. Piawaian ini boleh merangkumi keperluan pendaftaran mandatori bagi semua platform wakaf digital, audit berkala oleh pihak berkuasa agama, dan penyediaan laporan tahunan yang terperinci mengenai penggunaan dana. Piawaian ini juga perlu memasukkan elemen ketelusan dan akauntabiliti sebagai prinsip utama pengurusan wakaf digital. Sebagai agensi di peringkat kebangsaan yang bertanggungjawab dalam hal ehwal wakaf, zakat, dan haji, Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR) mempunyai potensi besar untuk memainkan peranan sebagai penyelarasan dalam standardisasi pengurusan wakaf digital.

JAWHAR ditubuhkan dengan mandat untuk memacu dasar-dasar berkaitan wakaf di peringkat kebangsaan, termasuk menyelaraskan usaha antara MAIN di setiap negeri. JAWHAR boleh memimpin usaha untuk memperkenalkan satu standard nasional bagi pengurusan wakaf digital. Standard ini perlu menetapkan keperluan asas seperti pendaftaran mandatori bagi semua platform wakaf digital, pelaporan kewangan secara berkala, dan audit telus terhadap semua dana yang dikumpulkan. Dengan piawaian yang seragam, wakaf digital dapat diurus dengan lebih konsisten di seluruh negara, tanpa mengira lokasi penderma atau platform. Ketiadaan standard nasional bukan sahaja menyukarkan pengawalseliaan tetapi juga membuka ruang kepada penyelewengan dan eksploitasi.

Pembangunan Sistem Teknologi

Sebagai agensi penyelaras kebangsaan, Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR) boleh memanfaatkan teknologi moden seperti *blockchain* untuk membangunkan sistem pengurusan wakaf digital yang lebih telus dan bersepadu. Sistem ini boleh diselaraskan untuk digunakan oleh Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) di seluruh negara bagi merekodkan transaksi wakaf, memantau penggunaan dana, serta menyediakan laporan yang telus kepada masyarakat. Teknologi *blockchain* membolehkan setiap transaksi direkodkan secara kekal, tidak boleh diubah (*immutable*), dan bersifat rantaian terbuka, sekali gus memudahkan proses audit serta meningkatkan kepercayaan masyarakat terhadap platform wakaf digital. Melalui sistem berasaskan *blockchain*, penderma juga dapat menjejak aliran penggunaan dana mereka secara masa nyata dan memastikan bahawa sumbangan digunakan untuk tujuan yang sah dan beretika. Kajian oleh Wildana dan Imamia (2022) turut menyokong pendekatan ini apabila mereka mendapati bahawa teknologi lejar terdesentralisasi dapat meningkatkan ketelusan sistem pengurusan wakaf secara signifikan. Menurut mereka, semua transaksi berkaitan aset wakaf boleh direkodkan secara automatik dan diakses oleh pihak berkepentingan, sekali gus memperkukuh elemen akauntabiliti serta mengurangkan kebergantungan terhadap pihak ketiga dalam proses pemantauan.

Hukuman yang Lebih Tegas

Hukuman di bawah enakmen sedia ada perlu diperketat bagi meningkatkan kesan pencegahan terhadap jenayah penipuan melalui platform *crowdfunding* wakaf digital. Kelonggaran dalam peruntukan hukuman seperti denda yang terlalu minimum atau tempoh penjara yang singkat dilihat tidak lagi relevan dengan tahap kerumitan dan impak kewangan penipuan digital masa kini. Oleh itu, satu pendekatan progresif perlu dipertimbangkan, antaranya dengan menetapkan kadar denda berdasarkan jumlah dana yang dikumpulkan secara tidak sah. Contohnya, bagi setiap kategori jumlah kutipan, skala denda minimum dan maksimum boleh ditetapkan agar ada padanan yang munasabah antara jumlah kerugian penderma dan berat hukuman yang dikenakan. Selain itu, tempoh hukuman penjara juga wajar dipanjangkan bagi kes-kes yang melibatkan penipuan berskala besar atau bersindiket, khususnya apabila melibatkan eksploitasi sentimen agama. Pendekatan ini bukan sahaja akan

memastikan hukuman yang dikenakan adalah setimpal dengan kesalahan, malah berperanan sebagai mekanisme pencegahan yang efektif terhadap pihak yang berpotensi untuk mengulangi kesalahan. Penstrukturan semula hukuman ini juga perlu disokong dengan pindaan perundangan di peringkat negeri dan persekutuan agar selaras dengan cabaran jenayah digital yang semakin sofistikated dan merentas sempadan.

Gubal Akta Khas Berkaitan Pengurusan Wakaf Digital Melalui *Crowdfunding*

Salah satu langkah penting untuk memastikan pengurusan wakaf digital yang lebih sistematik dan telus adalah dengan menggubal akta khas yang secara khusus mengawal selia aspek-aspek berkaitan wakaf digital. Pada masa ini, tiada undang-undang khas di peringkat kebangsaan mahupun negeri yang menangani secara menyeluruh isu-isu berkaitan pengurusan dana wakaf digital, termasuk kawalan ke atas kos pengurusan daripada jumlah kutipan yang sering diamalkan di platform digital. Situasi ini membuka ruang kepada pihak tidak bertanggungjawab, termasuk sindiket, untuk mengambil kesempatan ke atas kelemahan ini. Akta khas ini perlu memperuntukkan kawalan yang lebih ketat terhadap pengumpulan dan penggunaan dana wakaf digital. Antaranya, akta ini boleh menetapkan had maksimum kos pengurusan yang boleh dikenakan oleh platform wakaf digital, selain mewajibkan laporan kewangan terperinci dan audit tahunan oleh pihak berkuasa agama. Peruntukan undang-undang ini juga perlu meliputi hukuman berat terhadap mana-mana pihak yang terbukti menyalahgunakan dana wakaf atau melanggar peraturan yang ditetapkan.

Pendidikan kepada Masyarakat

Institusi agama boleh menjalankan kempen kesedaran untuk mendidik masyarakat tentang keperluan mendapatkan kebenaran daripada MAIN sebelum memulakan kempen wakaf digital. Penderma juga perlu dididik tentang cara mengenal pasti platform wakaf digital yang sah dan patuh syariah. Langkah ini penting untuk mengurangkan risiko penipuan dan meningkatkan kepercayaan masyarakat terhadap sistem wakaf digital.

6. KESIMPULAN

Wakaf digital mempunyai potensi besar untuk menyumbang kepada pembangunan sosioekonomi masyarakat Islam, tetapi pengurusan yang tidak terkawal boleh membawa kepada penyelewengan dan kehilangan kepercayaan masyarakat. Kajian ini menegaskan bahawa meskipun wakaf digital merupakan inovasi signifikan dalam memperkasa ekonomi umat Islam melalui penyertaan yang lebih luas dan mudah diakses, namun kelemahan dalam aspek kawal selia, penguatkuasaan perundangan, dan pematuhan syariah telah membuka ruang besar kepada penyalahgunaan sistem ini, khususnya melalui modus penipuan *crowdfunding* yang mengeksploitasi sentimen keagamaan dan elemen visual yang menyentuh emosi.

Dapatan menunjukkan bahawa kelemahan struktur kawal selia pada peringkat negeri, ketiadaan standard nasional, dan hukuman yang terlalu ringan telah menjadi antara punca utama ketidakefektifan sistem perundangan semasa dalam membendung jenayah siber berkaitan wakaf digital. Fenomena ini memperlihatkan wujudnya keperluan mendesak terhadap pembaharuan menyeluruh terhadap ekosistem pengurusan wakaf digital, termasuk penambahbaikan dasar, perundangan, dan teknologi. Penstrukturan semula perundangan wakaf digital bukan hanya perlu menyesuaikan diri dengan perkembangan teknologi semasa, malah harus memastikan prinsip-prinsip maqasid Syariah terpelihara melalui elemen ketelusan, akauntabiliti, dan keadilan.

Sehubungan itu, kajian lanjutan turut disarankan agar memberi tumpuan kepada kajian kes mendalam, temu bual bersama pihak berkaitan seperti pakar perundangan, serta kaji selidik terhadap penderma bagi memahami corak tingkah laku dan tahap kepercayaan masyarakat terhadap wakaf digital. Pendekatan campuran (*mixed-method*) juga wajar diteroka bagi memperkukuh triangulasi data dan memastikan cadangan pembaharuan yang dikemukakan adalah berasaskan bukti serta sesuai dilaksanakan secara praktikal.

7. PENGHARGAAN

Setinggi-tinggi penghargaan dirakamkan kepada Akademi Tamadun Islam, Universiti Teknologi Malaysia (UTM) atas sokongan ilmiah sepanjang proses penulisan dan penyelidikan ini. Ucapan terima kasih juga ditujukan kepada Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) atas kerjasama dan peluang kolaboratif yang diberikan, khususnya dalam perbincangan ilmiah serta pandangan pakar yang sangat bernilai.

8. RUJUKAN

- Abdull Manaf, A. W., Hua Siong, W., & Abdul Razak, H. (2025). Modernizing Waqf: Navigating Legal And Digital Frontiers In The 21st Century. *Azka International Journal Of Zakat & Social Finance*, 6(1), 117–136.
- Affi, A. A. (2024). Waqf Business Model (Wbm): Towards A Sustainable Social Business Model On The Mainstream Economics. *Journal Of Regional Development And Technology Initiatives*, 2(2), 63–78. <https://doi.org/10.58764/J.Jrdti.2024.2.75>
- Ahmad Sanusi, S. W. S., Yaacob, S. E., & Md Salleh, M. F. (2021). Wakaf Zurri: Instrumen Pengurusan Harta Dalam Pembangunan Tamadun Islam. *Journal Of Al-Tamaddun*, 16(1), 139–152. <https://doi.org/10.22452/Jat.Vol16no1.10>
- Al Jawi, A., & Soemitra, A. (2022). Studi Literatur Cash Waqf Crowdfunding Di Indonesia. *Human-Falah : Jurnal Studi Ekonomi Dan Bisnis Islam/ Human Falah*, 9(1), 83–96. <https://doi.org/10.30829/Hf.V9i1.10625>
- Alam, A., Sukmana, R., Priandana, D., & Bafana, F. A. (2023). Waqf Crowdfunding System On Donation Application. *Al-Awqaf: Jurnal Wakaf Dan Ekonomi Islam*, 16(1), 1–22. <https://doi.org/10.47411/Al-Awqaf.Vol16iss1.178>
- Al-Daihani, M., Sufian, A., & Madun, A. (2024). Donors' Intentions To Use Crowdfunding-Based Waqf Model In Kuwait: Application Of Unified Theory On Acceptance And Use Of Technology (Utaut) Model. *Journal Of Islamic Marketing*, 15(10). <https://doi.org/10.1108/Jima-01-2023-0022>
- Al-Haitami, I. H. (n.d.). *Tuhfah Al-Muhtaj Fi Syarh Al-Minhaj*. Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi.
- Al-Kasani, A. D. M. (1986). *Bada'i Wa Al Sana'i Fi Tartib Al Syara'i*. Dār Al Kutub Al 'Ilmiyyah.
- Aziz, A. (2024, February). Jaipk Tahan Lelaki Guna Kutipan Wakaf Al-Quran Bayar Bil, Sewa Rumah, Raih Rm1,000 Sebulan. *Astroawani.Com*. <https://www.astroawani.com/berita-malaysia/jaipk-tahan-lelaki-guna-kutipan-wakaf-alquran-bayar-bil-sewa-rumah-raih-rm1000-sebulan-457671>
- Bakar, B. (2017, November 8). *Jheat Diarah Siasat Sindiket Wakaf Al-Quran*. *Berita Harian*. https://www.bharian.com.my/Berita/Wilayah/2017/11/348233/Jheat-Diarah-Siasat-Sindiket-Wakaf-Al-Quran#Google_Vignette

- Bernama. (2024a, September 12). *Derma Dalam Talian: Tiada Akta Khusus Kekang Penguatkuasaan - Pdrm*. Bernama. <https://www.bernama.com/bm/news.php?id=2372280>
- Bernama. (2024b, September 12). *Seleweng Dana Sumbangan: Mangsa Sebenar Golongan Memerlukan - Pakar*. Bernama. <https://www.bernama.com/bm/news.php?id=2370352>
- Daud, M. Z., Mat Hussin, M. N., & Syed Mohamad, S. A. M. (2023). Pembangunan Tamadun Melalui Wakaf Keluarga: Analisis Dari Perspektif Sejarah Islam. *Journal Of Al-Tamaddun*, 18(2), 71–86.
- Enakmen Wakaf (Negeri Selangor) 2015
- Enakmen Wakaf (Perak) 2015
- Enakmen Wakaf (Terengganu) 2016
- Goering, E., Connor, U. M., Nagelhout, E., & Steinberg, R. (2009). Persuasion In Fundraising Letters: An Interdisciplinary Study. *Nonprofit And Voluntary Sector Quarterly*, 40(2), 228–246. <https://doi.org/10.1177/0899764009339216>
- Hanafi, A. H. A., Saufi, M. S. A. M., Wahab, M. Z. H., Sobry, S. C., & Muhammad, M. H. (2024). The Intersection Of Faith And Fraud: Analyzing The Dynamics Of Faith Manipulation In Investment Schemes. *International Journal Of Research And Innovation In Social Science*, VIII(Ix), 2878–2885. <https://doi.org/10.47772/Ijriiss.2024.8090241>
- Hisham, M. F. B., & Muwazir, M. R. (2021). Analisis Amalan Pelaporan Dan Pendedahan Maklumat Wakaf Di Malaysia. *Labuan E-Journal Of Muamalat And Society (Ljms)*, 15(Special Issue), 75–89. <https://jurcon.ums.edu.my/ojums/index.php/ljms/article/view/3482/2271>
- Hou, J.-R., Zhang, J., & Zhang, K. (2023). Pictures That Are Worth A Thousand Donations: How Emotions In Project Images Drive The Success Of Online Charity Fundraising Campaigns? An Image Design Perspective. *Mis Quarterly*, 47(2), 535–584. <https://doi.org/10.25300/Misq/2022/17164>
- Ibn Qudamah, A. A. (1977). *Al-Mughni*. Dar Al-Kutub Al-Alilmiyyah.
- Ismayanti, I., & Waliyuddinsyah, M. N. (2024). Kebijakan Sertifikasi Wakaf: Tantangan Dan Prospek Pengembangan Wakaf Di Indonesia. *Journal Of Science And Social Research*, 7(4), 1741–1748. <https://www.jurnal.goretanpena.com/index.php/jssr/article/view/2302/1381>
- Kahf, M. (1998). Financing The Development Of Awqaf Property. *American Journal Of Islam And Society*, 16(4), 39–66. <https://doi.org/10.35632/>

Ajis.V16i4.2099

- Kumar, A., & Chakrabarti, S. (2021). Charity Donor Behavior: A Systematic Literature Review And Research Agenda. *Journal Of Nonprofit & Public Sector Marketing*, 35(1), 1–46. <https://doi.org/10.1080/10495142.2021.1905134>
- Kunz, M., Englisch, O., & Bretschneider, U. (2017). Build Your City! – Engaging Citizens In Crowdfunding Projects. *Twenty-Fifth European Conference On Information Systems (Ecis)*, 703–719.
- Kusumastuti, A. S., & Ghazali, M. (2020). Konsep Welfare State Pada Kebijakan Umar Bin Abdul Aziz Sebagai Khalifah Bani Umayyah. *Asas : Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, 12(01), 1–18. <https://doi.org/10.24042/Asas.V12i01.6920>
- Manshor, N. M., Hussin, R., Mohamad Sirat, N. I., & Abdullah Sanek, S. K. (2024). Digital Waqf In Malaysia: Legal Analysis And Current Challenges. *International Journal Of Law, Government And Communication*, 9(36), 99–111. <https://doi.org/10.35631/Ijlgc.936008>
- Md. Mahmudul, A., Shawon, M. S., Jamaliah, S., & Mohammad, M.-E.-E. (2018). Waqf As A Tool For Rendering Social Welfare Services In The Social Entrepreneurship Context. *Global Journal Al Thaqafah*, 8(1), 87–98. <https://doi.org/10.7187/Gjatsi2018-06>
- Mitra, D. (2012). The Role Of Crowdfunding In Entrepreneurial Finance. *Delhi Business Review*, 13(2), 67–72.
- Novitarani, A., & Setyowati, R. (2018). Analisis Crowdfunding Syariah Berdasarkan Prinsip Syariah Compliance Serta Implementasinya Dalam Produk Perbankan Syariah. *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 12(2), 247–262. <https://doi.org/10.24090/Mnh.V12i2.1759>
- Ramli, M. A. (2024, July 8). *Pempengaruh Seleweng Duit Derma: Polis Minta Buat Laporan*. *Sinar Harian*. <https://www.sinarharian.com.my/article/673932/berita/semasa/pempengaruh-seleweng-duit-derma-polis-minta-buat-laporan>
- Ridwan, M. (2018). Wakaf Dan Pembangunan Ekonomi. *Ziswaf : Jurnal Zakat Dan Wakaf*, 4(1), 105. <https://doi.org/10.21043/Ziswaf.V4i1.3034>
- Sargeant, A., & Woodliffe, L. (2007). Building Donor Loyalty: The Antecedents And Role Of Commitment In The Context Of Charity Giving. *Journal Of Nonprofit & Public Sector Marketing*, 18(2), 47–68. https://doi.org/10.1300/J054v18n02_03
- Sidiq, S. S., Jalil, A., & Achmad W, R. W. (2021). Virtual World Solidarity: How Social Solidarity Is Built On The Crowdfunding Platform Kitabisa.

- Com. *Webology*, 18(1), 192–202. <https://doi.org/10.14704/Web/V18i1/Web18083>
- Teah, M., Lwin, M., & Cheah, I. (2014). Moderating Role Of Religious Beliefs On Attitudes Towards Charities And Motivation To Donate. *Asia Pacific Journal Of Marketing And Logistics*, 26(5), 738–760. <https://doi.org/10.1108/Apjml-09-2014-0141>
- Wildana, M. D. A., & Imamia, T. L. (2022). Waqf In The 21st Century: The Implementation Of Blockchain And Smart Contract Technology. *Journal Of International Conference Proceedings*, 5(1). <https://doi.org/10.32535/Jicp.V5i1.1774>
- Yusop, S. H. (2021, February). Sindiket Tipu Wakaf Telaga Kemboja. *Berita Harian Online*. <https://www.bharian.com.my/Berita/Nasional/2021/02/782200/Sindiket-Tipu-Wakaf-Telaga-Kemboja>

FRAUD IN HAJJ AND UMRAH: AN EXPLORATORY REVIEW OF RESEARCH TRENDS

RAIHAN NASIR*

Faculty of Economics and Muamalat, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800 Nilai, Negeri Sembilan.
raihan.nasir@usim.edu.my

NORAINI SARO

Foundations in Arts, Faculty of Education and Humanities, UNITAR
International University, 47301 Kelana Jaya, Petaling Jaya, Selangor.
noraini.saro@unitar.my

*Corresponding author: raihan.nasir@usim.edu.my

A PEER-REVIEWED ARTICLE

(RECEIVED – 16/4/2025; REVISED – 2/5/2025; ACCEPTED – 8/5/2025)

ABSTRACT

This study investigates the patterns and impacts of fraudulent operations targeting Malaysian Hajj and Umrah pilgrims from 2020 to 2025, for the purpose of highlighting the current obstacles as a pilgrims. Using bibliometric analysis of journal databases, identified emerging trends related to scams and fraud within the religious travel context are frequently used, as well as exploratory approach in order to review the solution that has been taken by the government to cater this problem. However, despite the prevalence of such cases and widespread media coverage and official warnings, scholarly attention to this subject remains limited. This study highlights the significant gap in academic literature concerning the risks and vulnerabilities faced by pilgrims within the religious travel sector after analysing the trend of fraud and scam pattern. It also underscores the importance of verifying travel agency credentials and educating the public on the risks associated with unauthorized operators. The findings indicate a significant increase in fraudulent activities during the period, including Ponzi schemes, fake websites, and unlicensed agents leveraging social media to deceive potential

pilgrims. Despite regulatory actions such as license suspensions, enforcement measures and tribunal interventions, scammers continue to adapt, posing ongoing challenges to authorities.

Keywords: hajj, umrah, fraud, scams, pilgrims, Malaysia.

1. INTRODUCTION

The number of fraudulent operations that are associated with Hajj and Umrah pilgrimages has considerably increased since 2018. This has resulted in huge financial losses and distress among individuals who are considering making the pilgrimage, particularly Malaysian. A total of 252 inquiry documents regarding Hajj and Umrah frauds were recorded by the Ministry of Tourism, Arts, and Culture (MOTAC) between the years 2020 and 2024. These scams resulted in losses totaling RM9.81 million that were documented. In addition, the Malaysian Consumer Claims Tribunal (TTPM) was responsible for managing 1,549 cases with a total of RM29.58 million in claims, and it granted RM16.37 million in compensation (Malay Mail, 2024).

In 2023 alone, MOTAC received 349 complaints related to Umrah, which accounted for RM14.09 million in losses. The ministry advised victims to seek compensation through TCC (Tribunal for Consumer Claim) and file police reports for fraud cases. In response, MOTAC initiated 19 investigation papers, resolving eight cases through RM241,000 in compound payments. Furthermore, two Umrah operator agencies had their licenses suspended or revoked due to violations under the Tourism Industry Act 1992 (Malay Mail, 2024). In another significant case in November 2023, Malaysian police received 399 reports related to alleged Umrah package fraud by a local company. The fraud affected 1,614 pilgrims nationwide and resulted in losses exceeding RM14 million. The company's license was subsequently suspended, and its directors were blacklisted by the Companies Commission of Malaysia (Selangor Journal, 2023).

These recurring issue in the lived experiences of many pilgrims involving fraudulent practices by unauthorized travel agents, scams involving fake visas, and financial exploitation, remains underexplored in the academic literature. Despite widespread media coverage and governmental advisories

highlighting such concerns (Ministry of Hajj and Umrah, 2022; BBC News, 2019), there is a noticeable lack of scholarly engagement with the topic. This omission raises concerns about the comprehensiveness and responsiveness of academic research in addressing real-world challenges faced by pilgrims.

Hence, although the study on the topic is limited, this study investigates the extent to which fraud-related keywords such as “fraud,” “scam,” and “illegal travel agency” appear in academic literature on Hajj and Umrah. The uses of bibliometric mapping is to analyse the evolution of research on pilgrimage fraud, identifying key themes, citation trends and underexplored areas within academic literature. By analyzing keyword trends in published research in trends of Hajj and Umrah pilgrimage fraudulent activities from 2020 until 2025. This paper seeks to highlight existing gaps in scholarly discourse and consider their implications for research priorities, policy development, and the protection of pilgrims. The research aims to provide a comprehensive understanding of how these fraudulent activities have evolved over time and the groups most impacted by them.

2. LITERATURE REVIEW

2.1 The Issue of Hajj and Umrah Pilgrimage Fraud, Scams and Illegal Travel Agency.

The issue of fraud and scams targeting Hajj and Umrah pilgrims has been extensively discussed in recent years, revealing a growing concern among Muslim communities worldwide. These fraudulent activities exploit the high demand for religious pilgrimages, leading to significant financial and emotional losses. Nevertheless, these concerns are predominantly highlighted in newspaper reports, with limited coverage in academic research.

Shukri, Set, and Yaakop (2018) explored the perceptions of Muslim travelers in Malaysia regarding the quality of services provided by Hajj and Umrah travel agencies. Their study found that lack of verification processes and over-reliance on agency reputation often resulted in victims falling prey to scams. Similarly, reports by the Royal Malaysia Police in 2022 highlighted 121 cases of fraudulent Hajj and Umrah

packages, amounting to over RM5 million in losses, predominantly in urban areas like Kuala Lumpur and Selangor. These findings underscore the widespread nature and financial toll of such scams. Studies have identified various methods employed by scammers to deceive pilgrims. Setiawan and Soewarno (2022) detailed how Ponzi schemes offering low-cost Umrah packages with indefinite schedules became a significant issue in Indonesia (Setiawan. N., 2025). In Malaysia, the Malaysian Association of Tour and Travel Agents (MATTA) (2023) pointed out the misuse of social media platforms by unlicensed operators to lure victims with unrealistically attractive offers. Moreover, the Saudi Ministry of Hajj and Umrah (2023) warned of fake websites and online scams targeting international pilgrims. These fraudulent practices not only exploit pilgrims financially but also jeopardize their trust in legitimate service providers.

In Malaysia, MATTA has consistently urged the Ministry of Tourism, Arts and Culture (MOTAC) to intensify enforcement against unlicensed operators (MATTA, 2023). Similarly, MOTAC's 2024 report revealed the suspension and revocation of licenses for agencies involved in fraudulent activities. The Selangor Journal (2023) noted that nearly 400 reports of Umrah fraud had been filed against a single company, prompting ongoing investigations and referrals to consumer tribunals. Such measures indicate progress but also reveal the scale of the challenge.

The collaboration between Saudi Arabia and Malaysia authorities such as MOTAC and Tabung Haji is to ensure that pilgrims are only using approved and licensed travel agencies. This collaboration enhances fraud prevention and ensures that the services provided to Malaysian pilgrims meet the required standards. The Saudi government ensures that only licensed travel agencies are permitted to operate pilgrimage services for Malaysian pilgrims, with strict guidelines for verifying these agencies' legitimacy. The Saudi Ministry of Hajj and Umrah maintains a registry to prevent fraudulent operators (Abd Rahman and Ahamat, 2019). For example, Saudi Arabia has developed digital platforms such as *Mawasim* and *Nusuk*, which allow for the official booking of Hajj and Umrah packages, and for 2025 pilgrims group, Malaysia is the first country authorized by the Saudi government to distribute *Nusuk* cards to Hajj pilgrims domestically, before their departure to the Holy Land. This

initiative aims to streamline the pilgrimage process and ease movement for pilgrims, not to mention as a recognition for Hajj management (Bernama, 2025). These platforms are designed by ensuring that only official agents can provide services, and Malaysian pilgrims are encouraged to use these government-approved channels (Ismail. S, 2020).

In the context of religious tourism, previous studies have explored key themes such as fraud and scams in relation to service quality (Shukri, Set, & Yaakop, 2018), legal protection (Abd Rahman & Ahamat, 2019; Nurul Ain & Khairul Faezi, 2019), crowd behavior (Kadi et. Al., 2024), and health preparedness (Goni et. Al., 2021).

Recently there are study analyse on current issues about fraud and scam, but also include other themes such as the Hajj logistics and management highlighted the transportation, practise and spatial planning but overlooked traveller protection or agency misconduct (Saad et al, 2024; Subhan et al, 2023 & Jamaludin et al. 2023). While these themes address various aspects of the pilgrimage experience, they are often more prominently featured in media reports than in academic discourse. Notably, there is a lack of recent scholarly engagement specifically focusing on issues of fraud and scams targeting pilgrims. This points to a misalignment between the practical realities faced by pilgrims and the thematic priorities reflected in current academic literature. Such omissions are particularly concerning given real-world incidents involving unlicensed travel operators, financial fraud, and the exploitation of vulnerable groups, especially the elderly. Therefore, a systematic review of keywords related to fraud in Hajj and Umrah research is not only timely but necessary to inform future policy and scholarly inquiry.

2.2 Government Law and Takaful Protection for Pilgrims

Under the Consumer Protection framework, only customers of licensed travel agencies are entitled to mandatory coverage under a Takaful package that covers compensation for fraud and scam. The relevant laws applicable to pilgrims' protection within the tourism industry are outlined in Table 1.1. These legal provisions aim to safeguard consumers against various risks, including fraud, hospitalization, accidents, and travel agency insolvency.

Table 1.1: Takaful Enforcement Act in Malaysia

Enforcement Agency	Monitoring Agency	Act and Regulations	Implementation
Ministry of Tourism (MOTAC)	The Malaysian Association of Tour and Travel Agents (MATTA)	Tour Operating Business and Travel Agency Business Regulations 1992	- Compulsory group insurance for the <i>Umrah</i> travel paid by the customers to the travel agency. - Ensure all pilgrims are insured for risk of emergencies, illness, death by Takaful Umrah Scheme.
		Tourism Industry Act 1992	- Equity and Paid-Up Capital Requirements for Malaysia/Foreigners in Tour Operating and Travel Agency Business 2011. Under the capital requirement, the travel agency shall purchase an insurance policy for a value of RM50,000 for inbound business and RM200,000 for outbound business.

Ministry of Tourism (MOTAC)		MATTA Code of Ethics 2012	- MATTA imposes mandatory obligations on its member to offer Travel Insurance for commercial package holiday trips.
		Consumer Protection Act 1999	- To provide more protection to Malaysian consumers, including Umrah package travellers to ensure that their rights under the CPA 1999 are not removed by any agreement signed.

Sources: Adapted from Hasan & Abdullah (2015) & Ghapa et al. (2021)

Under the Malaysian legal framework, the Consumer Protection Act (CPA) 1999 safeguards the rights of Umrah package travellers by regulating local tour operators and travel agencies. It ensures the safety and reliability of goods and services offered, while also protecting consumers from deceptive and fraudulent practices. The CPA 1999 also emphasizes the provision of clear and transparent information to Umrah pilgrims during the pre-contractual stage of service agreements.

The Ministry of Tourism, Arts and Culture (MOTAC) has mandated a compulsory Takaful subscription for licensed travel agencies since 1999. This requirement applies to Hajj, Umrah, and general holiday travel packages, ensuring that agencies provide a financial safety net for their clients. Under capital requirements for travel agencies, operators must allocate a specific sum toward both inbound and outbound business coverage. The Takaful policy serves as a mechanism for compensation and refunds in the event of mishaps, accidents, or insolvency. However,

customers may opt in or out of additional personal travel protection policies for risks such as medical emergencies, flight disruptions, or baggage loss.

The Malaysian Association of Tour and Travel Agents (MATTA) functions as a central organization overseeing Malaysia's travel industry. Through its Code of Ethics (2012), MATTA requires all licensed inbound and outbound tour operators and travel agencies to uphold consumer protection standards and prevent fraudulent practices. The Code also promotes the use of separate travel insurance for personal risk protection, covering incidents such as lost luggage, flight cancellations, or missing travel documents. In summary, while MOTAC serves as the legislative and regulatory authority, MATTA is tasked with monitoring the conduct of tour operators and Takaful agents.

3. METHODOLOGY

This study utilises keywords including “Hajj OR Umrah,” “scams,” “fraud,” and “illegal travel agency” were employed to narrow the search, but extraneous terms such as “Umrah” were omitted to concentrate on Hajj-related matters. Filters for publishing years (2020-2025) and document types, encompassing articles, conference proceedings, and book chapters, were implemented to guarantee pertinent and high-caliber research materials. A network visualization utilizing VOS viewer software was performed to delineate keyword relationships and discern patterns in study emphasis.

This study examines the trends and effects of fraudulent activities aimed at Hajj and Umrah pilgrims among Malaysian from 2020 to 2025. Data collection was performed via the Universiti Sains Islam Malaysia database scholarly papers, reports, and case studies, such as Scopus, Emerald, Science Direct, JSTOR and Google Scholar to broaden the search of keywords. The bibliometric map brings nodes that signify the frequency of terms, while edges denote the intensity of their associations.

4. RESULT

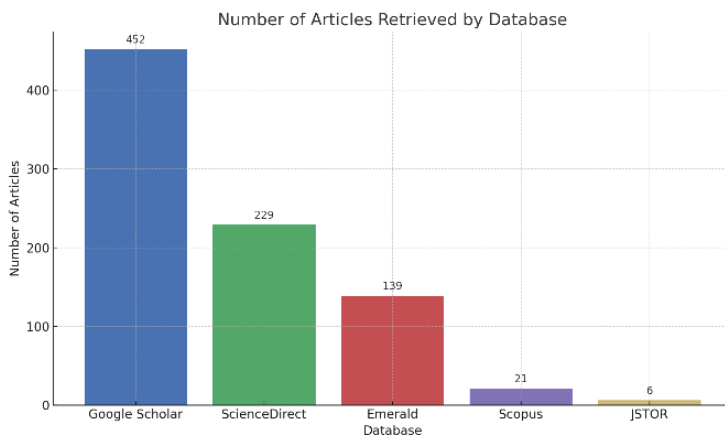


Figure 1 : Journal Selected

Figure 1, show the selection of articles for this study was drawn from five major academic databases to ensure a comprehensive and multidisciplinary literature review. A total of 452 documents were retrieved from Google Scholar, reflecting its broad coverage of both peer-reviewed and grey literature, including conference papers, theses, and preprints. ScienceDirect contributed 229 articles, indicating strong representation from scientific and technical disciplines, particularly in health, travel, and social sciences. Emerald, with 139 documents, offered valuable insights from business, tourism, and management perspectives, especially relevant to travel agency operations and service ethics. Scopus and JSTOR yielded 21 and 6 articles respectively, with Scopus providing access to high-impact international journals and JSTOR contributing historical and theoretical frameworks from the humanities and social sciences. This distribution illustrates a deliberate and diverse sourcing strategy, ensuring that both quantitative data and conceptual discussions around travel, fraud, and religious tourism are well-represented across academic disciplines.

This study search query interface utilized for filtering academic or research material pertinent to Hajj. The inquiry employs several keywords, filters, and exclusions to enhance the search outcomes, concentrating on facets of Hajj while discarding irrelevant or less pertinent content. The search terms encompass “Hajj OR Umrah,” “Fraud,”

The publication year filters Guarantee the inclusion of only contemporary studies. The results are confined to publications from 2025, 2024, 2023, 2022, and 2020 while explicitly excluding works other than the year mention. This indicates that the user seeks to obtain current research while excluding specific years, likely owing to concerns regarding data quality, relevance, or redundancy. The document type filters emphasize academic and research-oriented resources, encompassing articles, meeting abstracts, review articles, book chapters, and editorial content. Publisher invited reviews are removed to prevent the inclusion of non-peer reviewed or opinion based publications, so guaranteeing the results comprise high quality scholarly work. The language limitations guarantee the inclusion of articles solely in English, Arabic, Malay, or Indonesian. These filters guarantee accessibility and pertinence for the target audience. The search approach indicates a concentrated scholarly or policy oriented inquiry on problems and fraudulent practices associated with Hajj. The integration of stringent document type filtering, language selection, and the exclusion of specific publication years indicates an endeavor to compile high quality, contemporary, and pertinent research materials. This inquiry may benefit scholars, policymakers, or regulatory agencies examining the issues and hazards related to Hajj.

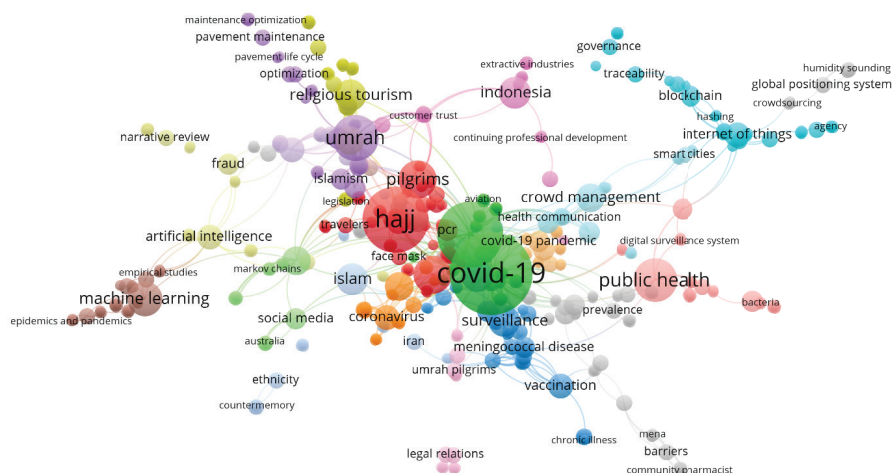


Figure 2 : Network Map Created Using Vos viewer

Figure 2 visualised network map generated using VOSviewer reveals the co-occurrence of keywords in scholarly literature related to Hajj and Umrah from 2020 to 2025. Each node in the map represents a keyword, with the size of the node indicating the frequency of its appearance across the dataset. The lines (or edges) between nodes reflect the strength of co-occurrence relationships, with thicker lines suggesting stronger associative links between terms.

From the visualisation, it is evident that “COVID-19” emerges as the most dominant and central keyword, signifying its overarching influence on recent research themes concerning Hajj and Umrah. Closely linked to “COVID-19” are terms such as “public health,” “surveillance,” “vaccination,” and “crowd management,” which collectively indicate a strong research focus on health and safety protocols during the pandemic. This cluster reflects heightened academic interest in pandemic preparedness and crisis response during mass gatherings.

The keyword “Hajj” appears prominently and is situated near clusters related to “pilgrims,” “Islam,” “PCR,” and “face mask,” suggesting that discussions around Hajj have been heavily framed within the context of health interventions and religious considerations during COVID-19. “Umrah” appears in a distinct but related cluster, often associated with “religious tourism,” “customer trust,” and “travellers,” indicating that Umrah-related research also explores commercial and trust-based dimensions in addition to health concerns.

Additionally, particular interest is the relatively small and peripheral presence of the keyword “fraud.” It appears on the outer edge of the network, loosely linked to clusters associated with “religious tourism,” “artificial intelligence,” and “narrative review.” This suggests that fraud related issues are minimally represented in the academic discourse on Hajj and Umrah during the selected timeframe. Despite real world occurrences of scams targeting pilgrims, especially through unauthorized travel agencies and digital fraud mechanisms, these issues appear to receive limited scholarly attention.

Emerging technologies such as “blockchain,” “internet of things,” “machine learning,” and “artificial intelligence” are present, suggesting some interest in applying digital solutions to problems in pilgrimage management. However, their connection to fraud prevention appears weak or underexplored, as

evidenced by the lack of strong associative links between these technologies and fraud related keywords.

This network structure reinforces the earlier claim disconnect between lived challenges such as financial exploitation of pilgrims and the dominant academic narratives, which are heavily skewed toward public health and technological optimization. It underscores the need for further interdisciplinary research that integrates fraud detection, consumer protection, and policy studies into the existing body of Hajj and Umrah scholarship.

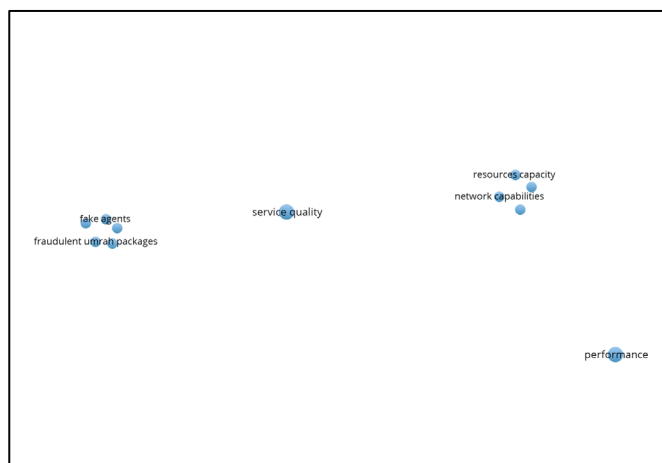


Figure 3: Bibliometric Visualisation Generates From ‘Fraud’ Term

The bibliometric analysis reveals a relatively narrow and fragmented body of literature addressing fraud within the context of Umrah travel services. Key terms such as “*fake agents*” and “*fraudulent Umrah packages*” appear as isolated clusters, indicating that scholarly attention on this issue is both limited and focused on specific fraudulent practices rather than being integrated into broader service quality or performance discourses. This isolation may reflect a lack of comprehensive research frameworks that examine the intersection between fraudulent practices and the operational, regulatory, or consumer satisfaction dimensions of Umrah and Hajj service provision. Previous studies have noted that fraudulent activities such as the operation of unauthorized travel agents, pose significant risks to pilgrims, especially in the context of

financial exploitation and unfulfilled travel arrangements (Saad et. Al., 2024; Hasan and Abdullah et al., 2017). However, these issues are often addressed in legal or media narratives rather than embedded within empirical tourism and service management research. As such, there exists a notable research gap in exploring how fraudulent behaviors affect not only consumer trust but also institutional accountability and the overall quality of religious tourism services. Future studies should consider interdisciplinary approaches that incorporate fraud detection, regulatory compliance, and service delivery to provide a holistic understanding of fraud in this unique religious travel context.

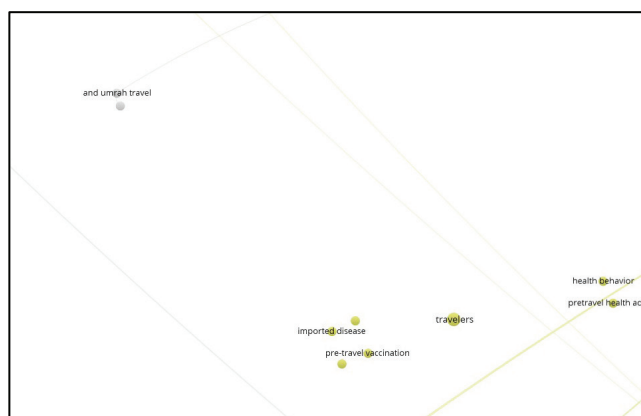


Figure 4: Bibliometric Visualisation Generates From ‘Scam’ Term

Figure 4 illustrates clusters of co-occurring terms or keywords within academic literature. Each node represents a keyword, and the proximity and connecting lines (edges) between nodes indicate the strength of co-occurrence relationships. For example, terms such as “travelers,” “imported disease,” and “pre-travel vaccination” form a tight cluster, suggesting frequent co-mention in the literature related to travel medicine and infectious disease prevention. Conversely, terms like “and umrah travel” appear isolated, indicating limited integration or fewer connections with other topics in the dataset. This type of analysis is valuable in identifying research trends, thematic concentrations, and potential gaps in literature.

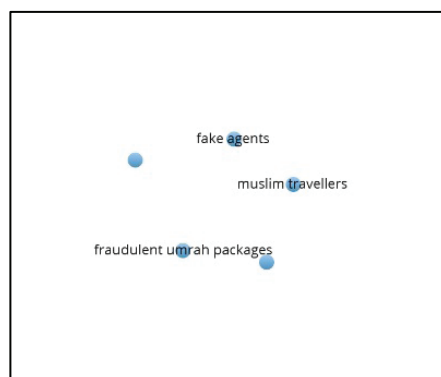


Figure 5: Bibliometric Visualisation Generates from ‘Travel Agency’ Term

This bibliometric visualisation focuses on themes related to travel fraud, specifically within the context of religious travel, such as Umrah. Terms like “fake agents,” “fraudulent umrah packages,” and “Muslim travelers” indicate a thematic cluster centered on scams targeting religious tourists, particularly those seeking pilgrimage services. While the term “travel agency” is not explicitly shown in the image, it is thematically linked because travel agencies are often intermediaries in arranging Umrah packages, making them both potential facilitators and targets for misuse by fraudulent operators. This reflects a niche but critical research area concerning consumer protection, regulation, and ethical practices in religious tourism. The presence of such terms suggests increasing academic attention to vulnerabilities experienced by Muslim travelers in dealing with unverified or deceptive travel agents.

5. DISCUSSION

The data shows a trend fraudulent operations targeting Hajj and Umrah pilgrims in Malaysia from 2020 to 2025, resulting in money losses and emotional misery. Scammers use digital platforms like social media and bogus websites to defraud unwary people with tempting promises. Despite regulatory actions such as license suspensions and consumer tribunal cases, scammers continue to innovate. The literature study emphasizes the necessity of validating agency legitimacy, informing the public, and strengthening

enforcement. The frequency of such frauds highlights the necessity for a proactive and collaborative approach to pilgrim safety.

To address these issues, numerous proposals have been made. First, regulatory frameworks must be reinforced by tightening enforcement and imposing harsher penalties on fraudulent operations. Setting up a centralized database of regulated travel providers can improve transparency and accessibility for pilgrims. Public awareness campaigns should focus on informing potential pilgrims about the dangers of untrustworthy operators and how to ensure the validity of services. Leveraging technology, such as digital verification systems and AI-powered fraud detection, can help to further decrease vulnerabilities. Collaboration among government agencies, religious institutions, and travel associations is vital to protect consumers and rebuilding trust. Continuous study and monitoring are required to respond to changing fraud tactics and protect the integrity of pilgrimage services.

The digitalisation of religious tourism, particularly in the context of Hajj and Umrah, has facilitated greater accessibility and convenience for pilgrims (Fatimah et. Al., 2024). However, this technological advancement has also opened new avenues for fraudulent activities and scams. The rise of digital fraud is closely associated with the misuse of online platforms such as social media, fake websites, and mobile applications, where unlicensed agents or individuals promote deceptive Umrah and Hajj packages. These platforms often mimic legitimate travel agencies, exploiting the religious sentiments and trust of users, particularly the elderly and digitally illiterate.

The proliferation of technology has significantly contributed to the sophistication of Hajj and Umrah scams. According to *The Hindu* (2024), perpetrators have exploited fake websites and social media platforms to disseminate fraudulent pilgrimage packages, aiming to harvest personal and financial information from unsuspecting individuals. In response, *Arab News* (2023) underscored the importance of engaging only with verified government channels and official ministry accounts to avoid falling victim to these schemes. This digital evolution of fraud underscores the urgent need for enhanced cybersecurity frameworks and comprehensive public education campaigns. In Malaysia, *The Malaysian Reserve* (2023) advocated for rigorous verification of travel agencies, clear understanding of package

details, and proper documentation of all transactions. Similarly, Shukri et al. (2018) emphasized the critical role of consumer awareness and education in mitigating risks linked to unregistered travel agents. Strengthening regulatory mechanisms, as highlighted by *Selangor Journal* (2024), is also vital in addressing the systemic vulnerabilities that enable such scams. Despite ongoing governmental and institutional efforts, the dynamic nature of fraudulent tactics requires continuous policy innovation and proactive monitoring. Further research is warranted to evaluate the efficacy of current interventions and to explore novel approaches for safeguarding pilgrims. Additionally, the Malaysian Association of Tour and Travel Agents (MATTA) has voiced concerns regarding the increasing incidence of Umrah fraud. In December 2023, MATTA urged the Ministry of Tourism, Arts and Culture (MOTAC) to intensify enforcement actions against unlicensed operators, highlighting the need to protect both consumers and legitimate businesses (MATTA, 2023).

Future studies should explore how other countries, such as Indonesia or Saudi Arabia, address fraud in Hajj and Umrah to compare best practices and policies. Researchers can also focus on the personal experiences of victims to better understand the emotional and financial impact of scams. In addition, studies could look into how technology, such as online verification tools or fraud detection systems, can help protect pilgrims. It is also important to examine how Islamic ethical values can be applied to encourage honesty and trust in the travel industry. Another useful area of research would be to evaluate whether the current laws and insurance schemes in Malaysia are truly effective in preventing fraud. Lastly, researchers should study the behavior of younger pilgrims, especially those who book online, and assess how well public awareness campaigns help them avoid scams.

6. CONCLUSION

This paper examines a crucial yet inadequately investigated aspect of religious tourism and Islamic consumer protection involves fraud and scams in Hajj and Umrah travel. Although prior research has predominantly examined service quality, spiritual experiences, and health preparedness among pilgrims, there has been limited academic focus on the systematic investigation of fraudulent activities affecting pilgrims, especially within the

Malaysian setting. This research addresses a significant gap in the literature by analysing fraud mechanisms, digital scam trends, regulatory deficiencies, and consumer vulnerabilities. It provides empirical contributions via bibliometric analysis and thematic integration of interdisciplinary viewpoints, encompassing Islamic law, tourism studies, digital security, and consumer behaviour. The study underscores the influence of digital platforms and social media in enabling fraudulent actions, offering a modern perspective that corresponds with the growing digitalisation of religious travel services.

7. ACKNOWLEDGEMENT

The authors would like to express their sincere gratitude to Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) and UNITAR for their continuous support throughout the completion of this paper.

8. REFERENCE

- Abd Rahman, W. F. I. W., & Ahamat, H. (2019). Legal protection of Malaysia umrah pilgrims. *International Journal of Engineering and Advanced Technology*, 8(5), 397–404. <https://doi.org/10.35940/ijeat.E1057.0585C19>
- Ahmad Afiq Hasan & Nuraisyah Chua Abdullah, “Force Majeure in Holiday Package Contract: Issues & Challenges for the Travellers”. In Readings on Hospitality and Tourism Issues, ed. Ng Siew Imm, Hamimah Hassan and Lee Shin Ying. (Selangor: McGraw Hill, 2017), 12-20.
- Arab News. (2023). Saudi Ministry warns against online Hajj scams. Retrieved from <https://www.arabnews.com>
- Fatihah, W. N., Kamarudin, W., Ghapa, N., Harun, N., Rosli, I. C., & Asuhaimi, F. A. (2024). Artificial Intelligence in Malaysian Tourism Sphere: A Measure to Mitigate Fraudulent Umrah Package Travel Contract. *Asian Journal of Law and Governance*, 6(4), 2710–5849. <https://doi.org/10.55057/ajlg.2024.6.4.2>
- Ghapa, N. et al., “An Analysis on the Consumer Legal Protection in Umrah Package Travel Industry During Covid-19 Pandemic”. *The Journal of Management Theory and Practice (JMTP)*, 2, no.3 (2021), 28–34.
- Ismail, S. (2020). *The Role of Lembaga Tabung Haji in Hajj Management in Malaysia: An Overview*. Proceeding: The International Seminar on Regional Politics, Administration and Development.
- Goni, M. D., Hasan, H., Deris, Z. Z., Arifin, W. N., & Baaba, A. A. (2021). Hajj pilgrimage amidst covid-19 pandemic: A review. *Bangladesh Journal of Medical Science*, 20(4), 732–740. <https://doi.org/10.3329/bjms.v20i4.54127>
- Hassan, N. H., Abdullah, M. F., & Shafie, S. (2021). Fraudulent Umrah packages: Consumer protection and enforcement challenges in Malaysia. *International Journal of Islamic Business*, 9(2), 90–104.
- Hasan, A. A., & Abdullah, N. C., “Compulsory Travel Insurance in Malaysia: Some Regulatory Considerations,” *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 172 (2015), 344–351
- Kadi, S., Abdullah, A., Bachok, S., Baydoun, Z., & Berghout, A. (2024). Analysis Of The Crowd Management And Pedestrian Movement During Hajj Pilgrimage On Makkah. In *Journal of the Malaysian Institute of Planners*. Volume (Vol. 22).

- Malaysian Association of Tour and Travel Agents (MATTA). (2023). MATTA urges MOTAC to intensify enforcement measures against Umrah scams. Retrieved from <https://www.matta.org.my>.
- MATTA. (2023, December 14). MATTA urges Motac to intensify enforcement measures against Umrah scams & unlicensed operators in Malaysia. MATTA. Retrieved from <https://www.matta.org.my/press-release/81674-matta-urges-motac-to-intensify-enforcement-measures-against-umrah-scams-unlicensed-operators-in-malaysia>
- Mazni Saad, A., Shafiyah Sohaimi, N., Najjah Ahmat, N., Maslan, A., & Mohd Shazali Md Sharif, A. (2024). Problems and Challenges in Islamic Religious Tourism: Perspectives of Malaysian Hajj and Umrah Travelers' and Travel Agencies. *International Journal Of Research And Innovation In Social Science*. <https://doi.org/10.47772/IJRISS>
- Royal Malaysia Police. (2022). Reports on Hajj and Umrah package fraud cases. Retrieved from <https://www.thestar.com.my>
- Sabri Jamaludin, M., Salahudin Suyurno, S., Azhar Meerangani, K., Alam, S., & Darul Ehsan, S. (2023). Current Issues on The Malaysian Hajj and Umrah. *International Journal Of Academic Research In Business And Social Sciences*, 13(2).
- Saudi Ministry of Hajj and Umrah. (2023). Official advisory on avoiding Hajj scams. Retrieved from <https://www.haj.gov.sa>
- Malay Mail. (2024, July 10). Tourism Ministry says 349 Haj fraud reports made since last year. Malay Mail. Retrieved from <https://www.malaymail.com/news/malaysia/2024/07/10/tourism-ministry-says-349-haj-fraud-reports-made-since-last-year/143241>
- Selangor Journal. (2023, November 29). Umrah package fraud: Nearly 400 police reports lodged. Selangor Journal. Retrieved from <https://selangorjournal.my/2023/11/umrah-package-fraud-nearly-400-police-reports-lodged/>
- Selangor Journal. (2024). Government to strengthen Tourism Industry Act against scams. Retrieved from <https://selangorjournal.my>
- Setiawan, N. (2025), "Ponzi schemes in the Hajj and Umrah business: causes, methods, consequences and prevention", *Journal of Financial Regulation and Compliance*, Vol. ahead-of-print No. ahead-of-print. <https://doi.org/10.1108/JFRC-01-2025-0023>
- Setiawan, N., & Soewarno, N. (2022). Protection of Hajj and Umrah pilgrims from fraud in Indonesia. *Journal of Islamic Studies*, 15(3), 45-58.

- Shukri, A. N. M., Set, K., & Yaakop, A. Y. (2018). Muslim travellers' perception on quality of service by Umrah and Hajj travel agencies in Malaysia. *Universiti Malaysia Terengganu Journal of Undergraduate Research*, 1(1), 10-25.
- Subhan, M. M., Anshary, A. H., Azhari, F., & Haisy, N. (2023). Use of Hajj Funds for Infrastructure Development: A Review of Deposit Contract and Use of Hajj Funds. *Journal of Law and Sustainable Development*, 11(10), e852. <https://doi.org/10.55908/sdgs.v11i10.852>
- The Hindu. (2024). Fake websites targeting Hajj pilgrims: Ministry warns. Retrieved from <https://www.thehindu.com>
- The Malaysian Reserve. (2023). Verifying legitimacy of Umrah travel agencies. Retrieved from <https://www.themalaysianreserve.com>

INTEGRITY AND GOVERNANCE OF ISLAMIC INSTITUTIONS IN MALAYSIA: CORRUPTION RISK ANALYSIS AND LEGISLATION

INTEGRITI DAN TADBIR URUS INSTITUSI ISLAM DI MALAYSIA: ANALISIS RISIKO RASUAH DAN PERUNDANGAN

HENDUN ABD RAHMAN SHAH*

Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
hendun@usim.edu.my

MAHAZAN ABDUL MUTALIB@ TAIB

Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
mahazan@usim.edu.my

NATHASA MAZNA RAMLI

Fakulti Ekonomi dan Mualamat, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
nathasa@usim.edu.my

HASNAH HJ HARON

Fakulti Ekonomi dan Mualamat, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
hasnahharon@usim.edu.my

NISAR MOHAMMAD AHMAD

Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
nisar@usim.edu.my

ROSLI SHAARI

Universiti Sains Islam Malaysia,
71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
roslishaari@usim.edu.my

SYAFILA KAMARUDIN
Universiti Putra Malaysia
syafila@upm.edu.my

*Corresponding author: hendun@usim.edu.my

A PEER-REVIEWED ARTICLE

(RECEIVED – 9/4/2025; REVISED – 25/4/2025; ACCEPTED – 8/5/2025)

ABSTRACT

Corruption is a main factor in the collapse of the world's Islamic civilisation. The issue of corruption is rooted in the lack of ethics, integrity and holding of trust values not only in the public sector but also in the corporate sector. The ineffectiveness of methods to combat corruption in various institutions is related to the lack of public knowledge about the crimes of corruption because some of the practices have been considered a norm. The study aims to examine corruption, and the latest issues related to governance, institutional management, as well as corruption risks in three Islamic institutions in Malaysia, namely the Syariah Court institution, the Waqf and Zakat institution, and the Mosque Institution. This study uses a qualitative approach which employs literature studies, Focus Group Discussions (FGDs), Interviews and Surveys on the existing governance system related to corruption risks, related legislation and regulations. The result of the study shows the important to establish a framework for the Islamic Institution Corruption Risk Management Model to curb the spread of corruption crimes, leakages, and inefficiencies in management, governance, and corruption risk services in Islamic institutions. This model can be used to create effective system and good governance. Lastly, this study can be used as a benchmark and an intervention in strengthening integrity, governance and corruption risk, especially in Islamic religious institutions which are seen as having to be an example for other institutions.

Keywords: integrity, governance, corruption risk, Islamic institutions

ABSTRAK

Rasuah adalah isu yang dikatakan menjadi faktor utama kejatuhan tamadun Islam dunia. Isu rasuah ini berakar umbi daripada kepincangan etika, integriti dan pegangan nilai amanah bukan sahaja dalam sektor awam malahan juga sektor korporat. Ketidakterkesan kaedah memerangi jenayah rasuah dalam pelbagai institusi dikaitkan dengan aspek kurangnya pengetahuan masyarakat terhadap jenayah rasuah kerana sebahagian amalannya telah dianggap sebagai satu kebiasaan. Kajian ini bertujuan meninjau dan mengkaji isu-isu terkini berkaitan tadbir urus, pengurusan institusi, serta risiko rasuah di tiga institusi Islam di Malaysia iaitu institusi mahkamah syariah, institusi wakaf dan zakat, dan institusi masjid. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan pelaksanaan kajian kepustakaan, Perbincangan Kumpulan Terfokus (FGD), Temubual dan Tinjauan terhadap sistem tadbir urus sedia ada berkaitan risiko rasuah, perundangan dan peraturan berkaitan. Hasil kajian menunjukkan kepada keperluan mewujudkan kerangka Model Pengurusan Risiko Rasuah Institusi Islam bagi membendung penularan jenayah rasuah, ketirisan, dan ketidakcekapan perkhidmatan pengurusan, governans, dan risiko rasuah di institusi-institusi Islam. Model ini boleh digunakan bagi mewujudkan sistem dan tadbir urus yang berkesan. Akhir sekali, kajian ini boleh dijadikan sebagai penanda aras dan juga intervensi dalam memperkasa integriti, tadbir urus dan risiko rasuah terutamanya dalam institusi-institusi agama Islam yang dilihat perlu menjadi contoh kepada institusi-institusi yang lain.

Kata Kunci: integriti, tadbir urus, risiko rasuah, institusi Islam

1. PENGENALAN

Rasuah sering dikaitkan dengan ketidakcekapan tadbir urus sesuatu organisasi dan kelemahan integriti ahlinya. Kerosakan jangka panjang yang paling ketara akibat rasuah adalah perpecahan sosial dan kehilangan integriti peribadi (Yusof, Jit & Ridzuan, 2023). Rasuah juga berlaku apabila pegawai awam menyalahgunakan kuasa mereka untuk kepentingan peribadi (Manion, 2004). Secara umumnya, amalan rasuah adalah disebabkan oleh pelbagai faktor seperti kegagalan pentadbiran, kawalan dalaman yang kurang, ketidakpatuhan terhadap peraturan, konflik kepentingan, ketidakcukupan

dalam agensi penguatkuasaan undang-undang, dan langkah antirasuah yang tidak mencukupi (NACS, 2024).

Walaupun isu rasuah dalam institusi pentadbiran agama Islam seperti jabatan atau majlis agama Islam, mahkamah syariah, dan institusi masjid tidak begitu ketara, namun tidak dinafikan bahawa institusi-institusi ini juga terdedah kepada risiko rasuah terutama jika dilihat dari aspek salah laku tadbir urus dan integriti. Institusi Islam ditubuhkan untuk memainkan peranan membantu masyarakat Islam mentadbir hal ehwal sosial, keadilan dan ekonomi. Namun jika disebabkan rasuah, objektif yang murni ini tersasar, akan mengakibatkan krisis kepercayaan terhadap institusi agama yang serius dalam kalangan masyarakat terutama generasi muda.

Profesor Emeritus Tan Sri Dr. Kamal Hasan menterjemahkan rasuah dan hipokrisi sebagai masalah etika dan moral yang disebabkan pemisahan agama daripada etika dalam fikiran cendekiawan dan masyarakatn Islam (Kamal, 2021). Akibatnya, terdapat di banyak negara dan komuniti Islam, termasuk Malaysia, fenomena paradoks iaitu rasuah, penipuan, nepotisme, *double standard*, fitnah, ingkar janji dan pengkhianatan yang dilakukan terutamanya dalam kalangan umat Islam yang berpendidikan. Pada skala makroekonomi, rasuah telah menyebabkan kerugian yang teruk dalam keluaran ekonomi berjumlah RM277 bilion dalam tempoh 2019 hingga 2023. Ini bersamaan dengan 28 tahun Sumbangan Tunai Rahmah (STR) atau hampir menyamai gabungan KDNK Johor dan Pulau Pinang (NACS, 2024). Walaupun berdasarkan data Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia (SPRM), jumlah kes rasuah di Malaysia telah menurun sejak beberapa tahun kebelakangan ini dengan jumlah kesalahan rasuah menurun daripada 919 kes pada 2014 kepada 828 kes pada 2021 (Yusof, Jit, & Ridzuan, 2023), risiko dan kerugian yang disebabkan oleh rasuah masih lagi ketara. Justeru adalah penting untuk kerajaan dan masyarakat terus cakna agar rasuah kekal sebagai isu penting yang perlu dibendung dan lebih banyak kerja perlu dilakukan untuk menangani isu ini dengan lebih berkesan.

Selain itu, terdapat juga kajian menunjukkan bahawa masyarakat Malaysia umumnya tidak mempunyai pengetahuan yang jelas mengenai kaedah melaporkan jenayah rasuah, jenis-jenis perbuatan yang dikategorikan sebagai rasuah, serta pengetahuan mengenai undang-undang rasuah yang berkuatkuasa (Akhbar, 2018). Malahan, sebahagian masyarakat Malaysia

dilihat tidak mengetahui bahawa kegagalan untuk melaporkan sebarang bentuk rasuah seperti memberi atau menerima rasuah boleh mengakibatkan mereka didakwa di bawah seksyen 25 (1) dan (2) Akta Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia 2009 (Akta 694) (ASPRM 2009). Begitu juga, kebanyakan mereka tidak mengetahui wujudnya Akta Perlindungan Pemberi Maklumat 2010 (*Whistle-Blower Protection Act 2010*) dan juga seksyen 65 ASPRM 2009 (Akhbar, 2018). Justeru, kepincangan dalam memberi pendidikan dan penyampaian maklumat awam adalah perkara penting untuk ditangani terutamanya dalam memperkasa kaedah memerangi jenayah rasuah.

2. KAEDAH KAJIAN DAN LIMITASI

Artikel ini cuba mengupas rasuah dari perspektif Islam dengan menggunakan pendekatan kualitatif dengan pelaksanaan kajian kepustakaan, Perbincangan Kumpulan Terfokus (FGD), Temubual dan Tinjauan terhadap sistem tadbir urus sedia ada berkaitan risiko rasuah, perundangan dan peraturan berkaitan. Dari data yang diperolehi, analisis risiko rasuah dan tadbir urus dilaksanakan terutamanya oleh dalam kalangan institusi Islam di Malaysia. Walau bagaimana pun artikel ini memgehadkan kajian hanya terhadap tiga institusi iaitu institusi kehakiman syariah, institusi wakaf dan zakat serta institusi masjid di Malaysia.

Rasuah Menurut Perspektif Islam

Estimologi perkataan rasuah berasal daripada bahasa Arab *al-risywah*. Istilah rasuah telah digunapakai dalam bahasa Melayu yang bermaksud pemberian untuk menumbuk rusuk iaitu menyogok, menyuap. Ibn al-Athir dalam *al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athr*, (PMWP, 2019) mengatakan *al-risywah* adalah sesuatu yang menghubungkan kepada keperluan/hajat dengan cara pujukan. Islam mengharamkan perbuatan rasuah berdasarkan beberapa ayat al-Quran dan hadis. Antara dalam surah al baqarah ayat 188 Allah SWT berfirman:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْخِلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ
النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Dan janganlah kamu makan (atau mengambil) harta (orang-orang lain) di antara kamu dengan jalan yang salah, dan jangan kamu pula menghulurkan harta kamu (memberi rasuah) kepada hakim-hakim kerana hendak memakan (atau mengambil) sebahagian dari harta manusia dengan (berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui (salahnya). (Al-Baqarah: 188)

Allah juga berfirman dalam surah al-Anfal ayat 27:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu mengkhianati (amanah) Allah dan Rasul-Nya, dan (janganlah) kamu mengkhianati amanah-amanah kamu, sedang kamu mengetahui (salahnya). (Al-Anfal: 27)

Melalui ayat ini, rasuah boleh dikatakan sebagai perbuatan yang mengkhianati amanah atau kuasa yang diberikan. Merujuk hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan daripada Abdullah bin ‘Amr R.Anhuma:

لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي

*Laknat Allah kepada pemberi rasuah dan penerima rasuah.
(Riwayat Ahmad-6984 dan Ibnu Majah-2313)*

Hadis kedua diriwayatkan daripada Abdullah bin ‘Amr R.Anhuma, beliau berkata:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ

*Rasulullah SAW melaknat pemberi rasuah dan penerima rasuah.
(Riwayat Al-Tirmizi-1337)*

Merujuk kepada ayat al-Quran dan hadis di atas, perbuatan menerima dan memberi rasuah adalah perbuatan yang dimurkai oleh Allah SWT kerana perbuatan tersebut adalah perbuatan yang mengambil hak orang lain untuk kepentingan diri sendiri.

Institusi Islam dan Perundangan di Malaysia

Perkembangan semasa institusi Islam seperti jabatan kehakiman syariah, jabatan wakaf, zakat dan haji, dan jabatan-jabatan agama yang menguruskan hal ehwal agama dan masjid-masjid di Malaysia saban tahun adalah memberangsangkan. Dalam aspek kutipan zakat, jumlah kutipan yang diperolehi semakin meningkat. Ini mungkin disebabkan oleh banyak faktor antaranya kaedah pembayaran yang mudah, pengurusan zakat yang semakin cekap, penswastan institusi zakat dan sebagainya. Bagi institusi masjid pula, pengurusan yang cekap dan amanah dan berimpak akan menarik masyarakat Islam melibatkan diri dalam aktiviti di masjid dan menyumbang pembangunan dan aktiviti. Menerusi kajian yang dilaksanakan Mahazan et al. (2020), jumlah kutipan dana masjid bagi solat fardu Jumaat secara purata setiap bulan di sekitar Semenanjung Malaysia ialah RM1,940 bagi negeri-negeri utara Semenanjung Malaysia, RM5,832 bagi masjid di bahagian tengah Semenanjung Malaysia, RM2,092 di selatan Semenanjung Malaysia, dan RM2,676 di bahagian timur Semenanjung Malaysia. Ini menunjukkan bahawa umat Islam cenderung menyumbang selain dari kewajipan berzakat, berinfaq dan bersedekah. Justeru, dalam meraikan kemurahan hati umat Islam, pengurusan hal ehwal Islam perlu memastikan bahawa sumber-sumber kewangan ini dipantau bagi memastikan tiada ruang dan peluang yang boleh menarik minat individu-individu berkepentingan daripada terlibat dalam salah guna kuasa dan rasuah. Usaha pembasmian atau mengurangkan risiko rasuah ini penting bagi memastikan dana awam dan kerajaan yang ditadbir institusi masjid kekal telus dan dipercayai.

Dari segi perundangan, Perlembagaan Malaysia menetapkan bahawa pentadbiran undang-undang Islam adalah di bawah bidang kuasa kerajaan negeri. Badan perundangan negeri atau Dewan Undangan Negeri mempunyai bidang kuasa untuk menggubal dan meluluskan enakmen perundangan berkaitan hal ehwal Islam di negeri masing-masing. Perkara 74 (2) Perlembagaan Persekutuan memberi kuasa kepada setiap Dewan Undangan Negeri (DUN) membuat undang-undang seperti yang terdapat dalam Senarai Dua, Jadual Kesembilan. Senarai perkara yang termasuk dalam bidang kuasa hal ehwal Islam di negeri antara lain mencakupi undang-undang berkaitan perkahwinan, harta pusaka, wakaf, zakat dan lain-lain. Justeru, bolehlah dianggap undang-undang Islam di Malaysia adalah bersifat *territorial*, iaitu pelaksanaan dan penguatkuasaannya adalah di dalam sempadan negeri yang

membuat undang-undang tersebut (Mohamed Adil, 2021). Keunikan undang-undang Islam di Malaysia yang memberi kuasa kepada negeri-negeri untuk mentadbirkan perkara-perkara berkaitan hukum syarak dan undang-undang diri dan keluarga bagi orang yang menganut agama Islam telah menyebabkan setiap negeri di Malaysia mempunyai undang-undang dan kaedah tersendiri dalam pengurusan mahkamah, kutipan dan pengagihan zakat dan juga pengurusan waqaf dan masjid.

Sistem tadbir urus yang berbeza mengikut negeri juga menyebabkan mekanisme dan kaedah mengatasi risiko rasuah adalah berbeza di setiap negeri. Maka apa-apa usaha untuk memastikan setiap negeri mematuhi atau mengikuti apa-apa ketetapan yang dibuat oleh pihak Persekutuan perlulah mendapat perkenan dari Sultan/Raja/Yang di-Pertuan Besar negeri masing-masing. Walau bagaimanapun, pelaksanaan Pelan Antirasuah Organisasi (OACP) oleh beberapa agensi agama dengan mengambil kira saranan daripada pihak SPRM adalah langkah yang baik untuk meningkatkan integriti dalam tadbir urus di organisasi masing-masing sekali gus menutup ruang-ruang yang boleh membawa kepada risiko berlakunya rasuah dan salah guna kuasa.

Undang-Undang dan Polisi Membanteras Rasuah di Malaysia

Sebagai sebuah institusi berlandaskan keadilan sosial, ekonomi dan pembangunan syiar Islam mahkamah syariah, pusat zakat dan wakaf serta masjid memainkan peranan penting dalam menonjolkan penghayatan integriti, etika dan akhlak Islamiyyah dalam melaksanakan tugas dan tanggungjawab. Ini adalah sangat penting bagi meminimum risiko rasuah dalam kalangan pentadbir dan pengurus institusi ini. Sejak dari dahulu, terdapat banyak institusi yang ditubuhkan di Malaysia yang bertujuan untuk membangun dan memperkuat infrastruktur antirasuah seperti Badan Pencegah Rasuah (BPR) yang ditubuhkan pada tahun 1967, Biro Pengaduan Awam, Pejabat Ketua Audit Negara, Jawatankuasa Kira-kira Awam, Polis, Pejabat Peguam Negara, dan Unit Pemodenan Tadbiran dan Perancangan Pengurusan Malaysia (MAMPU), Suruhanjaya Pencegahan Rasuah (SPRM) dan Pusat Governans, Integriti Dan Antirasuah Nasional (GIACC).

Strategi Antirasuah Kebangsaan (NACS) adalah pendekatan terbaru yang diperkenalkan oleh kerajaan dalam mencapai agenda memerangi rasuah. Ia

merupakan kesinambungan daripada Pelan Antirasuah Kebangsaan (NACP) yang mula dibangunkan pada 2019 sebagai pelan komprehensif untuk mengintegrasikan usaha dalam menangani isu-isu berkaitan tadbir urus, integriti dan antirasuah. Pada tahun 2020, NACP telah dikenal pasti sebagai salah satu faktor tidak langsung yang menyumbang kepada kejayaan Malaysia dalam meningkatkan reputasinya dalam Indeks Persepsi Rasuah (CPI) pada tahun 2019 di mana Malaysia melonjak ke kedudukan ke-51 berbanding kedudukan ke-61 dari 180 buah negara pada 2018. Ini menandakan prestasi antarabangsa yang paling ketara dan terbaik negara dalam penarafan Indeks Persepsi Rasuah (CPI) untuk Malaysia dalam tempoh lebih 20 tahun.

Terdapat juga beberapa undang-undang yang berkaitan dengan jenayah rasuah termasuklah Akta Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia 2009, Kanun Keseksaan, Akta Kastam 1954, Akta Kesalahan Pilihan Raya 1954, Peraturan-Peraturan Pegawai Awam (Kelakuan Dan Tatatertib) 1993 (Peraturan 8 Dan Peraturan 9) dan Surat Pekeliling Perkhidmatan Bilangan 5 Tahun 2008.

i) **Akta Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia 2009 (ASPRM 2009)**

Tafsiran suapan dinyatakan secara khusus dalam seksyen 3 ASPRM 2009. Secara ringkasnya, suapan boleh dibahagikan kepada tujuh bahagian iaitu wang, hadiah, bonus, undi, perkhidmatan, jawatan, upah dan diskaun. Suapan diguna pakai ke atas orang awam yang melakukan rasuah terhadap mana-mana pegawai awam atau swasta. Suapan juga terpakai ke atas pegawai badan awam. Pegawai badan awam ialah mana-mana orang yang menjadi anggota, pegawai, pekerja atau pекhidmat sesuatu badan awam, dan termasuklah anggota pentadbiran, ahli Parlimen, ahli sesuatu Dewan Undangan Negeri, Hakim Mahkamah Tinggi, Mahkamah Rayuan atau Mahkamah Persekutuan, dan mana-mana orang yang menerima saranan daripada wang awam, dan jika badan awam itu ialah suatu perbadanan seseorang, termasuklah orang yang diperbadankan sebagai perbadanan itu.

Terdapat beberapa kesalahan rasuah dalam akta ini. Termasuklah kesalahan menerima suapan (seksyen 16 ASPRM 2009), kesalahan memberi atau menerima suapan daripada ejen (seksyen 17 ASPRM

2009), kesalahan dengan maksud untuk memperdayakan prinsipal oleh ejen (seksyen 18 ASPRM 2009), kesalahan menyogok pegawai badan awam (seksyen 21 ASPRM 2009), kesalahan menyogok pegawai asing (seksyen 22 ASPRM 2009) dan kesalahan menggunakan jawatan atau kedudukan (salah guna kuasa) untuk menerima suapan (seksyen 23 ASPRM 2009). Hukuman bagi kesalahan rasuah di bawah seksyen 16, 17, 18, 21, 22 dan 23 ASPRM 2009 ialah merujuk kepada seksyen 24 ASPRM 2009 iaitu penjara tidak melebihi 20 tahun atau denda lima kali ganda daripada nilai suapan atau RM10,000 mana yang lebih tinggi.

Menurut undang-undang Malaysia yang terkandung dalam seksyen 3(a), (b) dan 4(a)(b), Akta Pencegahan Rasuah 1961 (Pindaan 1971) telah mentafsirkan rasuah sebagai menerima atau memberi apa-apa suapan sebagai dorongan, upah atau galakkan kepada seseorang untuk melakukan sesuatu perbuatan atau untuk tidak melakukan sesuatu perbuatan yang ada hubungan dengan prinsipalnya. Menurut Mohammad Ezam dan Sapto Waluyo (2010), rasuah ialah ketika seseorang yang diberi kuasa untuk bertindak atas nama kepercayaan untuk melakukan sesuatu perbuatan, tetapi perkara sebaliknya dilakukan, maka orang itu telah melakukan pengkhianatan amanah. Di Malaysia, rasuah juga dikenali sebagai pelincir, kaw-tim, duit kopi, duit minyak, makan suap, tumbuk rusuk, bunga emas dan *under counter money* (SPRM, 2020).

ii) **Kanun Keseksaan**

Seksyen 165 Kanun Keseksaan menyatakan menjadi kesalahan ke atas penjawat awam menerima benda yang berharga, dengan tiada balasan daripada orang yang ada kena mengena dalam apa-apa pembicaraan atau urusan yang dijalankan oleh penjawat awam itu.

iii) **Akta Kastam 1954**

Merujuk kepada seksyen 137 Akta Kastam 1967, diperuntukkan kesalahan pegawai kastam atau orang yang diambil bekerja untuk mencegah penyeludupan menerima sogokan atau rasuah termasuklah berbentuk hadiah berhubung dengan kes pelepasan cukai. Hukuman kesalahan ini ialah penjara tidak melebihi lima tahun atau denda tidak melebihi

RM10,000 atau kedua-duanya sekali. Jika pelaku adalah pegawai dalam perkhidmatan awam, jawatan pelaku akan ditahan.

iv) Akta Kesalahan Pilihan Raya 1954

Bahagian III, seksyen 10 Akta Kesalahan Pilihan Raya 1954 memperuntukkan kesalahan rasuah iaitu memberi, menawar, menjanjikan atau berjanji untuk mendapatkan wang atau balasan yang bernilai termasuk hadiah atas tujuan yang berkaitan dengan urusan mengundi seperti pencalonan dan pengundian calon.

v) Peraturan-Peraturan Pegawai Awam (Kelakuan dan Tatatertib) 1993 (Peraturan 8 dan Peraturan 9)

Peraturan 8 menyatakan bahawa seorang pegawai tidak boleh menerima rasuah kepada dirinya atau suami/isterinya atau bagi pihaknya daripada sesiapa dengan tujuan yang berkaitan dengan tugas rasminya. Peraturan 9 pula menyatakan bahawa seorang pegawai boleh menerima apa-apa jenis keraian jika keraian tersebut tiada kaitan dengan tugas rasminya atau berkaitan dengan kepentingan orang yang memberi keraian tersebut.

vi) Surat Pekeliling Perkhidmatan Bilangan 5 Tahun 2008 (Pekeliling Perkhidmatan Bilangan 3 Tahun 1998)

Perkara 4 Surat Pekeliling Perkhidmatan Bilangan 5 Tahun 2008 memperuntukkan Pindaan Perenggan 18 Pekeliling Perkhidmatan Bilangan 3 Tahun 1998. Pindaan tersebut menyatakan bahawa jabatan kerajaan dibenarkan menerima hadiah daripada pihak swasta atau mana-mana pihak lain. Tetapi mesti mendapat kebenaran dan kelulusan daripada Ketua Setiausaha Kementerian atau pegawai pengawal.

Risiko Rasuah dalam Institusi Mahkamah Syariah, Wakaf, Zakat dan Masjid di Malaysia

Risiko rasuah boleh didefinisikan sebagai sesuatu keadaan dalam atau di luar organisasi yang berpotensi memberi impak serta menghalang organisasi daripada mencapai objektifnya, menyampaikan perkhidmatannya,

melaksanakan atau menjalankan projek dengan sebaiknya. Kelemahan dalam melaksanakan peraturan dan polisi organisasi akan memberi peluang kepada pekerja untuk terlibat dalam rasuah. Risiko rasuah sering diperlakukan secara berbeza daripada risiko lain kerana terdapat dimensi moral untuk rasuah dan yang melibatkan reputasi organisasi. Kegagalan menguruskan risiko rasuah dalam organisasi boleh meningkatkan amalan rasuah. Langkah penting yang dilakukan oleh organisasi adalah untuk meningkatkan pemahaman pekerja terhadap peraturan dan polisi organisasi untuk memastikan organisasi tetap prihatin dalam mengurangi risiko rasuah. Pemahaman mengenai dasar antirasuah akan membantu pekerja mengenal pasti, melaporkan dan akhirnya membasmi rasuah daripada organisasi (Petry, 2016).

Dalam sebuah organisasi, adalah penting bagi pasukan pengurusan untuk memahami dengan jelas mengenai peraturan dan dasar rasuah, dan mengenal pasti kelemahan dalam sistem yang boleh menyumbang peluang untuk rasuah (McDevitt, 2011). Sekiranya ianya tidak dapat dikenal pasti dan ditangani dengan baik, amalan rasuah akan semakin meruncing dan menjadi budaya kerja yang sukar dielakkan. Walaupun isu berkaitan penyelewangan wang dan salah guna kuasa dalam institusi agama adalah tidak begitu ketara, namun risiko rasuah yang wujud perlu kepada tindakan pembanterasannya dan kawalan selari dengan amalan anti rasuah yang dilaksanakan kepada institusi-institusi lain dalam negara.

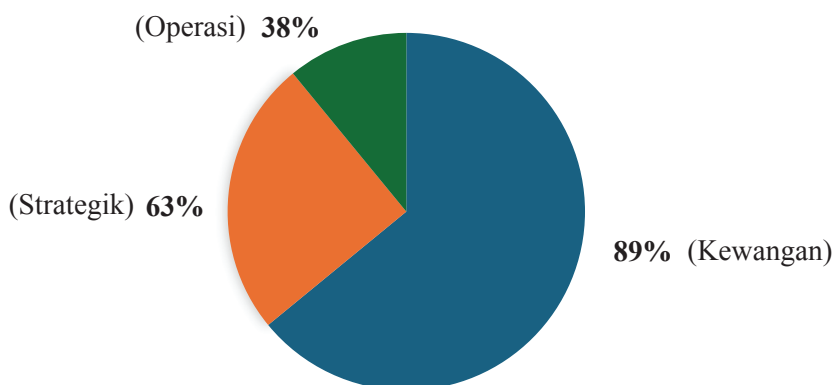
Tinjauan kepada laporan di media menunjukkan terdapat banyak laporan berkaitan rasuah, penyelewangan dan salah guna kuasa yang berlaku dalam institusi agama termasuk institusi mahkamah syariah. Sebagai sebuah institusi yang dilihat menjadi cerminan kepada imej keadilan dan perundangan Islam adalah tidak wajar sekiranya mereka yang terlibat dalam institusi ini sama ada sebagai hakim, peguam dan kakitangan membuat salahlaku rasuah. Sebagai contoh, menurut laporan media Awani (25 Mei 2023) seorang hakim syariah didakwa rasuah menerima untuk diri sendiri suapan RM4,000 daripada seorang lelaki, lains koper sebagai dorongan untuk dia membuat keputusan melepaskan kes khalwat yang memihak kepada lelaki itu berkaitan kes mengikut Seksyen 54(1) (2) Enakmen Jenayah Syariah Perak 1992 (khalwat) pada 10 September 2019 di sebuah restoran.

Bagi contoh kes pecah amanah dalam pengurusan masjid pula, terdapat banyak laporan kes berkaitan. Aduan dan tangkapan kes ini telah menimbulkan persepsi negatif terhadap pengurusan masjid. Sebagai contoh, kira-kira 47 kes tangkapan di masjid telah dibuat; 33 kertas siasatan telah dibuka dan sedang disiasat di bawah ASPRM 2009. Sebagai contoh dalam *Rakyat News* (5 November 2024) melaporkan bahawa seorang pengerusi masjid telah direman selama enam hari selepas dipercayai terlibat dalam mengemukakan senarai nama penerima zakat asnaf berstatus miskin yang tidak layak (termasuk nama isterinya) kepada sebuah badan kebajikan swasta. Manakala bagi kes pengurusan wang zakat dalam institusi, Media BH (4 Januari 2024) melaporkan bahawa polis menyiasat sebuah syarikat dilantik sebagai ejen kutipan zakat oleh Majlis Agama Islam Dan Adat Melayu Perak (MAIPK) selepas disyaki menyeleweng kutipan zakat sebanyak RM9.62 juta. Siasatan dijalankan selepas syarikat terbabit dipercayai gagal menandatangani wang zakat bermula Mac hingga September 2023. Kes tersebut adalah antara empat kes jenayah pecah amanah berkait kutipan zakat sepanjang tahun 2023 selain dua kes lain direkodkan di Selangor diikuti satu kes di Terengganu selain satu kes di Perak dengan jumlah keseluruhan kerugian berjumlah RM9.71 juta.

Berdasarkan kajian FGD (2021), terdapat tiga bidang risiko telah dikenalpasti penulis yang berkait rapat dengan amalan semasa pengurusan, tadbir urus, polisi dan undang-undang di institusi Islam. Tiga bidang risiko tersebut ialah operasi, strategik, dan kewangan.

- 1) Risiko operasi: Risiko yang wujud akibat daripada kelemahan proses kerja (sebagai contoh aspek latihan dan sistem kawalan sumber manusia), dan sistem teknologi maklumat, sistem kawalan (contohnya proses kerja yang tidak lengkap, gagal mematuhi proses, dan pengurusan sumber manusia yang tidak baik dan tidak mengikut SOP dalam perolehan).
- 2) Risiko strategik: Risiko yang wujud akibat daripada perubahan dasar, kepimpinan organisasi, persekitaran, sosioekonomi dan politik atau kegagalan mencapai sasaran yang telah ditetapkan dalam Pelan Strategik.
- 3) Risiko kewangan: Risiko berkaitan dengan kewangan, transaksi, penipuan dan kecairan.

BIDANG RISIKO BERLAKUNYA RASUAH



Rajah 1: Tiga Bidang Risiko Tertinggi di Institusi Mahkamah Syariah, Wakaf, Zakat dan Masjid

Bidang risiko dan jenis rasuah adalah saling berkaitan misalnya sebuah syarikat ingin mendapatkan tender daripada institusi zakat dengan cara menyediakan komisen kepada pegawai yang bertanggungjawab. Untuk mengurangkan risiko rasuah ini berlaku di bidang berisiko seperti perolehan, adalah penting untuk seseorang pegawai di institusi zakat tersebut berintegriti tinggi.

Untuk mengelakkan rasuah menjadi barah dalam organisasi, ketua jabatan atau agensi perlu melakukan kajian yang serius mengenai risiko rasuah dalam jabatan atau agensi. Pengenalpastian risiko rasuah merangkumi kajian terhadap persekitaran kerja yang berisiko, jawatan yang berisiko dan individu yang berisiko. Jabatan Perolehan contohnya mestilah mematuhi sepenuhnya peraturan yang berkuatkuasa. Setiap peraturan kewangan bertujuan bagi menjamin integriti sesuatu perolehan. Ketua jabatan atau agensi mesti memastikan peraturan kewangan tidak dimanipulasi demi untuk mempercepatkan sesuatu proses perolehan. Contoh manipulasi adalah memecah kecil perolehan, pembelian barangan tambahan dalam sesuatu perolehan aset dan menaikkan harga barang untuk menampung kos lain.

Dalam kajian penulis, beberapa institusi agama seperti Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia dan Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Perak telah menggariskan beberapa inisiatif untuk membanteras rasuah di peringkat

organisasi dengan bekerjasama dengan bahagian CRM SPRM melalui Pelan Pengurusan Risiko Rasuah (OACP). Pelan ini dibangunkan oleh SPRM untuk membantu organisasi di dalam melaksanakan penambahbaikan berdasarkan dasar dan perundangan, sistem dan prosedur kerja, nilai-nilai murni dan kod etika, kaedah pengesanan, punitif dan pemulihan serta mekanisme pengiktirafan dan penghargaan. Prosedur operasi standard (SOP) sistem pengurusan kewangan, terutama dari segi membezakan kuasa budi bicara selalu disalahgunakan perlu diteliti semula (semua prosedur hendaklah dipatuhi dan tiada pengecualian).

Melalui dapatan FGD yang telah dilaksanakan, sebagai rumusan risiko, dapat dilihat bahawa risiko operasi ialah risiko yang tertinggi di dalam institusi Islam berbanding dengan risiko lain. Manakala, Jadual 1 menunjukkan perbandingan risiko rasuah antara dapatan FGD dan dapatan soal selidik. Bagi dapatan soal selidik, risiko kewangan adalah yang tertinggi, diikuti risiko operasi dan strategik. Perbezaan dapatan FGD dan soal selidik adalah kerana faktor responden. Responden FGD lebih tertumpu kepada wakil yang sesuai untuk menjawab soalan mengenai tadbir urus dan isu rasuah bagi institusi masing-masing. Manakala, responden soal selidik adalah lebih umum iaitu melibatkan mana-mana staf yang bekerja di institusi mahkamah syariah, institusi wakaf dan zakat, serta masjid.

Jadual 1: Perbandingan Risiko Rasuah Melalui Kekerapan FGD dan Soal Selidik

Risiko Rasuah	Kekerapan dari FGD	Dapatan Soal Selidik
Operasi	18	74.4% dari responden bersetuju Risiko Operasi berlaku di institusi Islam
Kewangan	12	87.2% dari responden bersetuju Risiko Kewangan berlaku di institusi Islam
Strategik	3	64% dari responden bersetuju Risiko Strategik berlaku di institusi Islam

Kajian menunjukkan bahawa rasuah terjadi disebabkan oleh punca kecuaiian dan sikap tidak jujur oleh pekerja yang diamanahkan dalam tugas sehingga menyebabkan berlakunya risiko dari segi operasi, strategik, dan kewangan walaupun institusi mahkamah syariah, wakaf dan zakat serta masjid mempunyai pengurusan dan tadbir urus yang telah sedia ada.

Kajian ini juga mendapati bahawa amalan pengurusan, tadbir urus, polisi serta undang-undang berkaitan rasuah yang dilaksanakan oleh mahkamah syariah, wakaf dan zakat serta masjid mempunyai perbezaan berkenaan amalan mencegah rasuah di dalam organisasi tersebut. Seperti yang dimaklumkan oleh institusi mahkamah syariah, pelaksanaan iaitu pertukaran staf/pegawai tidak dapat dilaksanakan dengan kerap untuk mengelakkan risiko rasuah kerana pegawai yang terhad/ atau bukan dalam sistem guna sama.

Bagi memerangi isi-isu berkaitan rasuah ini, pengurusan organisasi perlu lebih proaktif melaksanakan usaha bagi pencegahan rasuah, salah guna kuasa dan penyelewengan. Pihak dalaman organisasi perlu mengambil tanggungjawab lebih besar bagi mencegah rasuah dan mengukuhkan integriti warga kerja agar melaksanakan urusan organisasi dengan lebih jujur dan amanah. Asas kepada program antirasuah holistik ialah penilaian risiko rasuah, iaitu proses mengenal pasti, menganalisis, menilai dan mengutamakan risiko rasuah dalaman serta luaran organisasi. Operasi dan aktiviti jabatan perlu dinilai bagi mengenal pasti risiko serta kawalan bersesuaian bagi menyekat dan menutup ruang dan peluang rasuah. Sistem audit kualiti dan pelaporan kewangan yang sistematik berperanan sebagai sistem kawalan dalaman sesebuah organisasi yang dapat menjamin ketelusan tadbir urus sesebuah organisasi (Hasnah Haron, 2004). Masalah ketirisan yang berlaku ini juga berpunca daripada pelbagai faktor antaranya ialah sikap segelintir pegawai yang tidak berintegriti ketika menjalankan tugas. Berlakunya kes-kes seperti ini juga menunjukkan kelemahan pengurusan dan ketidakjujuran individu masih berlaku di mahkamah syariah walaupun mempunyai polisi, peraturan, tadbir urus dan undang-undang.

Persamaan kes-kes rasuah yang berlaku di antara mahkamah syariah dan jabatan agama, wakaf dan zakat menunjukkan penglibatan pekerja di pihak bawahan hingga atasan sentiasa berlaku di dalam jabatan masing masing. Akibat daripada keberanian individu yang melakukan kesalahan seperti penerima rasuah dalam jual beli tanah wakaf atau menerima barangan

berharga, pecah amanah, tuntutan palsu, menyalahguna kuasa, dan penyelewengan wang telah mengakibatkan jabatan ini mengalami kerugian sejumlah wang yang disalurkan oleh pihak kerajaan atau pihak tertentu. Orang ramai juga boleh hilang kepercayaan untuk memberikan dana atau sumbangan seperti wakaf dan zakat terhadap jabatan dan institusi ini. Walaupun, penangkapan pesalah terhadap isu-isu seperti ini berjaya dikesan dan diberi hukuman sewajarnya seperti denda, penjara atau kedua-dua sekali tetapi kes rasuah ini masih tidak berjaya lagi dihapuskan daripada berlaku di institusi ini. Ini menunjukkan kes rasuah yang berlaku dalam institusi agama seperti mahkamah syariah, wakaf dan zakat serta masjid sentiasa menjadi perhatian. Oleh itu, adalah amat wajar untuk institusi agama terutamanya pihak pengurusan organisasi memastikan tadbir urus dan pengurusan risiko rasuah dapat dilaksanakan dengan cekap dan tegas.

3. KESIMPULAN

Berdasarkan kajian yang telah dilaksanakan, terdapat tujuh teras yang perlu diberikan perhatian dalam mengurus risiko dan menangani rasuah. Ia boleh dijadikan model pengurusan risiko rasuah institusi Islam yang boleh digunakan bagi mewujudkan sistem dan tadbir urus yang berkesan. Tujuh teras tersebut adalah pengenalpastian risiko rasuah, akauntabiliti dan ketelusan, kepimpinan, undang-undang, pendidikan dan kesedaran, penggunaan teknologi maklumat dan sistem kawalan dalaman.

Salah satu cadangan dalam pengurusan risiko rasuah adalah menggunakan model Pengenalpastian Risiko Rasuah (Corruption Risk Management-CRM). Ia sangat penting bagi menangani jenis-jenis risiko yang wujud seperti risiko operasi, risiko strategik dan risiko kewangan yang berlaku di mahkamah syariah, wakaf dan zakat serta masjid. CRM ialah salah satu proses pengurusan untuk membantu sesebuah institusi mengenal pasti kelemahan struktur yang membuka ruang dan peluang berlakunya rasuah, menyediakan rangka kerja untuk mengenal pasti faktor risiko dan penyelesaiannya yang melibatkan semua warga, serta menerapkan elemen pencegahan rasuah dalam rangka tadbir urus yang mantap. Melalui strategi pengurusan risiko ini, penyelewengan dan salah guna kuasa dapat dikenal pasti oleh mahkamah syariah, wakaf dan zakat serta masjid dengan merangka pelan tindakan yang perlu dilaksanakan untuk membendung masalah tersebut. Dari aspek undang-

undang pula, walaupun bidang kuasa pengurusan mahkamah syariah, wakaf, zakat dan masjid adalah di bawah kuasa negeri-negeri yang menunjukkan ketidakteraturan pengurusan dan model yang digunakan oleh sesebuah negeri, institusi-institusi boleh mengambil model, amalan baik dan garis panduan anti rasuah yang dikeluarkan oleh kerajaan persekutuan seperti National Anti-Corruption Strategy 2024-2028 (NACS) dalam pengurusan operasi, kewangan dan perancangan strategik. Penekanan kepada aspek akauntabiliti, kepimpinan, penggunaan teknologi maklumat dan kawalan dalaman termasuk pemantauan melalui audit dan kualiti mengikut kesesuaian organisasi dan institusi dapat menjamin pengurusan risiko rasuah yang lebih berkesan dan cekap (Belay 2007; Cohen & Sayag, 2010). Strategi Antirasuah Kebangsaan (NACS) merupakan kesinambungan daripada Pelan Antirasuah Kebangsaan (NACP) yang mula dibangunkan pada 2019 sebagai pelan komprehensif untuk mengintegrasikan usaha dalam menangani isu-isu berkaitan tadbir urus, integriti dan antirasuah.

Oleh itu, kajian ini memberi cadangan strategi menangani risiko rasuah seperti memberi kesedaran kepada semua staf kesan rasuah akibat terlibat dengan rasuah dan hukuman yang dikenakan. Selain itu, staf juga dikehendaki berani melaporkan kes rasuah, salah guna kuasa, pecah amanah kepada SPRM juga melaksanakan cadangan dari segi memahami Tatacara Mencukupi iaitu garis panduan dan prinsip-prinsip berkaitan pengurusan atasan, analisis risiko, pelaksanaan langkah kawalan, pemantauan penilaian dan penguatkuasaan secara sistematik, latihan dan komunikasi; seperti mana termaktub di bawah subseksyen (5) seksyen 17A ASPRM 2009 bagi membantu organisasi memahami Tatacara Mencukupi untuk dilaksanakan bagi mencegah amalan jenayah rasuah dan mempersiapkan organisasi dengan kewajipan baharu ini yang akan membawa kepada keuntungan dan kebaikan kepada organisasi.

Manakala, cadangan untuk mengatasi risiko kewangan dan risiko operasi adalah dengan melaksanakan penguatkuasaan pematuhan undang-undang yang tegas agar dapat dilaksanakan secara adil dan saksama di mahkamah syariah, wakaf dan zakat serta masjid. Selain itu, keberkesanan sistem perundangan dapat ditingkatkan selaras dengan perkembangan teknologi dan peredaran masa serta budaya integriti yang telah menjadi amalan warga kerja. Pelaksanaan pengurusan strategi yang berkesan dapat mengelakkan ketirisan atau penipuan pengurusan bantuan dalam bentuk wang, tidak salah

dalam menggunakan kuasa untuk mendapatkan tender, pengurusan tabung kutipan bagi tujuan pembinaan dengan rekod yang lebih sistematik.

Cadangan pengambilan pekerja yang harus mempunyai integriti diri dan kawalan integriti; merujuk kepada individu yang boleh dipercayai, tidak mengambil kesempatan dengan kedudukan diperoleh untuk kepentingan peribadi serta menjalankan tanggungjawab yang diamanahkan dengan sebaik mungkin, jujur dan tidak mungkir janji. Dengan menjaga maruah diri seperti mengamalkan sikap yang boleh dipercayai oleh orang lain dalam menjalankan tanggungjawab diberi, bersifat jujur, tidak pecah amanah, tidak berasuah, tidak menyeleweng dan tidak menyalahgunakan kuasa adalah juga merupakan ciri-ciri yang boleh mengurangkan berlakunya rasuah di mahkamah syariah, wakaf dan zakat serta masjid.

Selain itu, institusi Islam hendaklah memastikan pendidikan dan kesedaran diberikan kepada kakitangan institusi Islam dengan memperbanyakkan kempen integriti dan etika. Antara perkara yang boleh dilakukan untuk pengurusan risiko rasuah yang baik termasuk mengadakan kursus memerangi rasuah dan menyatakan kesan akibat daripada mengambil rasuah, mengadakan program-program kesedaran sebagai peringatan, pelantikan pengurusan tertinggi yang mempunyai nilai-nilai murni dan berintegriti supaya menjadi contoh kepada kumpulan sokongan, mewujudkan pusat integriti di institusi Islam dengan melantik Pegawai Integriti Bertauliah yang berperanan merancang, melaksana dan memantau keberkesanan program-program integriti serta berani melaporkan sebarang pelanggaran integriti akan juga dapat mengurangkan gejala rasuah, membangunkan polisi berkaitan pengurusan yang cekap dan tindakan yang pantas apabila mengetahui ada pihak yang terlibat rasuah dan menerapkan nilai integriti kepada semua pegawai dan kumpulan sokongan untuk membenci rasuah. Dalam membina institusi yang kukuh, tindakan menolak rasuah adalah salah satu usaha penambahbaikan yang berterusan. Justeru hasrat sesebuah institusi terutamanya institusi Islam untuk membanteras rasuah perlu dilaksanakan di setiap peringkat dalam organisasi dengan kerjasama semua pihak. Institusi agama juga wajar untuk bekerjasama dengan agensi seperti SPRM dalam merangka dan membangunkan dasar dan polisi khusus untuk organisasi mereka bagi memastikan rasuah dan risikonya dapat ditangani dengan cekap dan berkesan.

4. PENGHARGAAN

Setinggi-tinggi penghargaan dirakamkan kepada Pusat Governans, Integriti Dan Antirasuah Nasional (GIACC), Jabatan Perdana Menteri kerana telah menaja kajian ini melalui projek Geran Penyelidikan Agensi Kerajaan, bertajuk “Kajian Pengurusan Tadbir Urus dan Risiko Rasuah Institusi Mahkamah Syariah, Wakaf, Zakat, dan Masjid di Malaysia.’

5. RUJUKAN

- Abd Razak Mohd Ali. (2023, May 25). Bekas hakim Mahkamah Syariah, polis didakwa minta rasuah. *Astro Awani*. Retrieved from <https://www.astroawani.com>
- Akhbar Satar. (2018). *Corruption and crime in Malaysia*. Kuala Lumpur: Akhbar & Associates.
- Corruption Perception Index. (2020). Transparency International. Retrieved from <https://www.transparency.org/en/cpi/2020/index/mys>
- Hasnah Haron, Chambers, A., Ramsi, R., & Ismail, I. (2004). The reliance of external auditors on internal auditors. *Managerial Auditing Journal*, 19(9), 1148-1159.
- Hassan, M. K. (n.d.). *Cancer of corruption and pandemic of hypocrisy in Malay Muslim politics: The urgency of moral-ethical transformation*. Retrieved from <https://www.iiium.edu.my/media/70801/CANCER%20OF%20CORRUPTION.pdf>
- Mahazan Abdul Mutalib, Abdullah Abd Ghani, Wan Mohd. Fazrul Azdi Wan Razali, Muhammad Hashim, Nisar Mohamad Ahmad, Zaharudin Zakaria, & Azman Abd Rahman. (2016). *Masjid dan pembangunan komuniti bandar dan luar bandar*. Nilai: USIM Press.
- Malaysia Anti-Corruption Commission. (2015). *Arrest statistics 2015*. Retrieved from <http://www.sprm.gov.my/index.php/en/enforcement/statistics-on-arrests>
- Manion, M. (2004). *Corruption by design: Building clean government in mainland China and Hong Kong*. Harvard University Press.
- McDevitt, A. (2011, July). *Corruption risk assessment topic guide*. International Transparency. Retrieved from https://knowledgehub.transparency.org/assets/uploads/kproducts/Corruption_Risk_Assessment_Topic_Guide.pdf
- National Anti-Corruption Strategy (NACS) 2024-2028.
- Nor Azizah Mokhtar. (2024, January 4). Polis siasat empat kes seleweng duit zakat RM9.7 juta. *Berita Harian*. Retrieved from <https://www.bharian.com.my>
- Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. (2019). *AL-KAFI #1237: Rasuah sudah menjadi budaya rakyat Malaysia?* Retrieved from <https://muftiwp.gov.my>
- Pelan Antirasuah Nasional (NACP) 2019-2023.
- Petry, E. (2016, February). *2016 trends #9: Cynicism, fatigue and compliance*

- pushback: A problem we can no longer ignore*. Retrieved from <https://www.navexglobal.com/blog/article/2016-trends-9-cynicism-fatigue-andcompliance-pushback-problem-we-can-no-longer-ignore/>
- Prime Minister's Department. (2019). *National anti-corruption plan 2019-2023*. Retrieved from https://www.pmo.gov.my/wp-content/uploads/2019/07/National-Anti-Corruption-Plan2019-2023_.pdf
- Prime Minister's Department. (2024). *National anti-corruption strategy (2024-2028)*. Retrieved from [strategi-pembanterasan-rasuah-nasional-2024-2028--en-08052024.pdf](https://www.pmo.gov.my/wp-content/uploads/2024/07/strategi-pembanterasan-rasuah-nasional-2024-2028--en-08052024.pdf)
- Rakyat News. (2024, November 5). *[Tajuk artikel tidak dinyatakan]*.
- Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia (SPRM). *CRM SPRM lihat CRM-RISALAH.pdf*.
- Yusof, M. H., Jit, K., & Ridzuan, A. R. (2023). The impact of corruption on economic growth in Malaysia. *Advances in Social Sciences Research Journal*, 10(6.2), 25-43.



<http://journal.jawhar.gov.my>

ISSN 3036-0382



Department of Awqaf, Zakat and Hajj (JAWHAR)
Prime Minister Department
Level 8-9, Block D,
Kompleks Islam Putrajaya (KIP),
62100 Putrajaya
Tel: 03-8883 7400 Fax: 03-8883 7416