UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA

ISLAMIC SCIENCE UNIVERSITY OF MALAYSIA

Prosiding

SEMINAR TAMADUN, ETNIK & TURATH ISLAMI (I-STET) 2017

MEMARTABATKAN TURATH ISLAMI MEMACU TAMADUN MULTI ETNIK

30 SEPTEMBER & 1 OKTOBER 2017 | 10 & 11 MUHARAM 1439H (SABTU & AHAD)

KOMPLEKS ISLAM TUANKU MUHRIZ & PUSAT PENGAJIAN TERAS UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA

Penyunting

Mashitah Sulaiman & Anita Ismail

Anjuran

PUSAT PENGAJIAN TERAS, UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA

Dengan Kerjasama

UNIT KHAZANAH ILMU TURATH, UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA

Prosiding
SEMINAR TAMADUN, ETNIK & TURATH ISLAMI
(I-STET) 2017

Prosiding
SEMINAR TAMADUN, ETNIK & TURATH ISLAMI (I-STET) 2017

Memartabatkan Turath Islami
Memacu Tamadun Multi Etnik

30 September-1 Oktober 2017
Kompleks Islam Tuanku Muhriz &
Pusat Pengajian Teras
Universiti Sains Islam Malaysia
Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

disunting oleh
Mashitah Sulaiman
Anita Ismail

PUSAT PENGAJIAN TERAS
UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA
NILAI • 2017
www.ppt.usim.edu.my

PROSIDING SEMINAR TAMADUN, ETNIK & TURATH ISLAMI
(I-STET) 2017
Memartabatkan Turath Islami
Mamacu Tamadun Multi Etnik

Cetakan Pertama 2017
© Hak cipta Pusat Pengajian Teras, USIM

Hak cipta terpelihara. Tidak dibenarkan mengeluar ulang mana-mana bahagian artikel, ilustrasi dan isi kandungan buku ini dalam apa juga bentuk dengan cara apa jua sama ada secara elektronik, fotokopi, mekanik, rakaman atau cara lain sebelum mendapat izin bertulis daripada Penerbit. Perundingan tertakluk kepada perkiraan royalti dan honorarium.

Pembaca Pruf
Adibah Sulaiman @ Mohamad
Mohd. Azmir Mohd Nizah
Ros Mahwati Ahmad Zakaria
Farah Laili Muda @ Ismail
Siti Nor Azhani Mohd Tohar
& Hisham Muhammad Taky Eldin Kandil

Reka Bentuk Kulit
Ahmad Faathin Mohd. Fadzil

eISBN 978-967-5852-38-1

9 789675 852381

Diterbitkan oleh:
PUSAT PENGAJIAN TERAS
Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai
71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
Tel: 06 798 0212/0213; Faks: 06 798 0200
http://www.ppt.usim.edu.my
e-mel: info.istet@usim.edu.my

KANDUNGAN

I-STET17-002: Komunikasi Antarbudaya di Era Otonomi Daerah 1

I-STET17-003: Mengenalpasti Agama Orang Melayu Sebelum Islam Melalui Pendekatan Bahasa Pertuturan dan Bahasa Senibina Purba Melayu 7

I-STET17-004: Mesej Akidah Dalam Komunikasi Dakwah Kepada Masyarakat Orang Asli di Selangor 61

I-STET17-005: EFL Students' Attitude on Reading Literature in Indonesian Secondary Classrooms 70

I-STET17-006: Teachers-Students Relationship of Minangkabau Surau in The Mid-Twentieth Century 77

I-STET17-008: Puti Jamilan "Women Princess" in Minangkabau 89

I-STET17-009: Penilaian Hadith Maudhu' dalam Kitab al-Yawaqit wa al-Jawahir fi 'Uqubah Ahli al-Kabair, Karangan Muhammad Ali Bin Abdul Rasyid Bin Abdullah al-Jawi al-Qadhi al-Sambawi 100

I-STET17-010: Peluang dan Tantangan Bagi Kelestarian Adat Minangkabau: Studi Dampak Pariwisata di Sumatera Barat 115

I-STET17-011: Dampak Faktor Sosial Budaya Dan Mentalitas Dengan Integrasi Sosial Minangkabau 129

I-STET17-013: Transformasi Kawasan Perkotaan di Priangan Timur: Kajian Historis atas Perubahan Morfologi Kota Garut pada Abad XX-XXI 139

I-STET17-015: Seni Ketangkasan Adu Domba Di Garut Sebagai Sarana Peningkatan Pariwisata 153

I-STET17-016: Amalan Toleransi Antara Agama Zaman Nabi Muhammad dan Khalifah al-Rasyidin: Tinjauan dari Perspektif Maqasid Syariah 163

I-STET17-017: Peranan Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia (PSSCM) Di dalam Pembangunan Komuniti Melayu-Muslim Berteraskan Ilmu Persilatan 173

I-STET17-021: Tema-Tema Ilmu Kajian Agama Dalam Muqaddimah Ibn Khaldun: Satu Perbahasan Ringkas 186

I-STET17-022: Aplikasi Kaedah Kepimpinan Berteraskan Qalb dalam Kalangan Pelaku Pembangunan 200

I-STET17-023: Antara Hukum Dan Nilai Mulia Dalam Hubungan Etnik 210

I-STET17-024: Pendekatan Terapi Waswas Menurut Perspektif Sarjana Islam Di Era Ketamadunan Islam Abad Ke 8 Sehingga 19 Masihi 216

I-STET17-025: Challenges in Early Quran Education: Identifying Factors that Affect Permata Insan Summer Camp Students' Performance 225

I-STET17-027: Kedatangan Kiamat Menurut Ajaran Kristian: Kajian Berdasarkan Filem Terminator Salvation 234

I-STET17-028: Penyelidikan Berteraskan Nilai Dalam Pandangan Ahli Sains Muslim Silam 243

I-STET17-029: Pengetahuan Terhadap Bahasa Kebangsaan Sebagai Teras Pembinaan Peradaban Malaysia Dalam Kalangan Mahasiswa di Lembah Klang 252

I-STET17-032: Analisis Hukum Kehalalan Ubat Tanduk Rusa Baldu Yang Dipotong Ketika Hidup Berdasarkan Kajian Fiqh Turath Dan Sains 261

I-STET17-034: Burgeoning of Islamic Cultures and Lifestyles in Malaysia: Conservatism Revisited 275

I-STET17-035: Amalan 'Berbudi Bahasa': Satu Kajian Nilai Peradaban Masyarakat Malaysia 283

I-STET17-036: Applying Analogical Thinking in Comparing Congregational Worship Rituals between Islam and Christianity 293

I-STET17-037: Nilai Peradaban Melayu Dalam Pantun Peranakan Baba 304

I-STET17-038: Pemeliharaan Tulisan Jawi dan Penggunaan Tulisan Jawi di Media: Kajian Persepsi Pelajar Melayu di UNITEN 317

I-STET17-039: Impak Niat Terhadap Pekerja di Institusi Islam dari Perspektif Tasawur Islam 327

I-STET17-043: فعاليّة التراث الفلسفي في الفكر الإنساني

دراسة في فلسفة الاتصال عند الفارابي وأثرها على الفكر العربي والغربي 336

I-STET17-044: Mekanisme Peneguhan Semangat Kekitaan dalam kalangan Generasi Muda Multi Etnik Malaysia 357

I-STET17-045: Models of The Prophet Muhammad's Dialogue with Great Civilizations 370

I-STET17-046: Western and Muslim Scholars Discource on the Concept and Characteristics of Islamic Resurgence in the Muslim World 388

I-STET17-047: Aplikasi Pendekatan Problem Based Learning Oleh Imam Abu Hanifah dalam Aspek Pengajaran Dan Pembelajaran 402

I-STET17-018: Ethnicity Count: Ethnic Tolerance in Kuala Langat Youth Group 411

I-STET17-026: Haji Abdul Rahman Lubuk Tapah (1902-1989m) Dan Sumbangannya Terhadap Perkembangan Pondok Lubuk Tapah 412

I-STET17-040: Aplikasi 'MOOC': Kajian Ke Atas Kursus Pengajian Halaqah Di Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) 413

I-STET17-041: Keris dan Adat Melayu di Nusantara: Analisa Sejarah dan Perbahasan Hukum Fiqh Menurut Ahli Sunnah wal Jamaah 415

I-STET17-042: Orang Arab Hadrami di Malaysia 416

PRAKATA

Assalamualaikum Warahmatullahi Wabarakatuh dan Salam Sejahtera.

Seminar Tamadun, Etnik dan Turath Islami (I-STET) 2017 ini menyasarkan pembentangan kajian dan penyelidikan oleh para pensyarah Institusi Pengajian Tinggi Awam (IPTA) dan Institusi Pengajian Tinggi Swasta (IPTS) dari seluruh Malaysia. Sebanyak 38 makalah telah diterima dan dimuatkan dalam prosiding ini. Jumlah makalah dan pembentangan yang bakal diwacanakan begitu bernilai dalam pelestarian tema seminar pada kali ini, 'Memartabatkan Turath Islami, Memacu Tamadun Multi Etnik'.

Terima kasih diucapkan kepada panel penilai makalah dalam memastikan kualiti makalah yang bakal diwacanakan adalah selari dengan objektif seminar, di samping maklum balas dan cadangan untuk penambahbaikan makalah tersebut. Setinggi-tinggi tahniah dirakamkan kepada semua penyumbang makalah atas kesudian berkongsi pengalaman dan ilmu pengetahuan bagi manfaat para peserta. Penghargaan turut diberikan kepada Jawatankuasa Pelaksana seminar yang telah memberikan sokongan dan kerjasama dalam menjayakan penerbitan prosiding ini.

Semoga seminar kali ini boleh menjadi medan kepada ahli akademik, penyelidik dan golongan profesional dalam bidang Tamadun Islam, Tamadun Asia, Hubungan Etnik dan Turath Islami untuk berdiskusi dan berwacana, di samping mengeratkan jaringan akademik demi menyemarakkan nilai-nilai ketamadunan dan kehidupan harmoni dalam kepelbagaian etnik di Malaysia. Sekian, wassalam.

Sidang Editor

I-STET17-002: Komunikasi Antarbudaya di Era Otonomi Daerah

Dr. Wakidul Kohar, M.Ag [1],

[1] *Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi UIN Imam Bonjol Padang, Indonesia*

Abstrak: Penelitian ini beranjak dari asumsi bahwa otonomi daerah dimaknai secara domestik, tidak dalam kerangka nasional. Akibatnya menimbulkan berbagai masalah di wilayah otonom. Di antara masalah tersebut adalah komunikasi antarbudaya. Penelitian ini mengasumsikan, bahwa perbedaan budaya berpotensi untuk menimbulkan berbagai masalah dalam komunikasi antarbudaya. Hal itu dilatarbelakangi oleh : *Pertama*, pandangan dunia, nilai budaya, sejarah, dan organisasi sosial, yang dianut oleh masing-masing etnis, mempengaruhi komunikasi antarbudaya yang tertutup dan terbuka dalam konteks kembali ke nagari, masuk suku dan penerapan adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah(ABS-SBK). *Kedua*, menarik diri, prasangka, etnosentrisme, stereotip, jarak sosial dan diskriminasi merupakan faktor penghambat komunikasi yang terbuka antaretnis (etnis Minang Pribumi dengan etnis Jawa) di Nagari Lunang pada era otonomi daerah. *Ketiga*, etnis Minang pendatang tampil sebagai penengah budaya di tengah problem komunikasi antara etnis Minang pribumi dengan etnis Jawa. Sumber data dalam penelitian ini adalah data kualitatif. Dengan alasan bahwa komponen-komponen data yang dicari meliputi aspek kehidupan masyarakat, yaitu apa yang dikatakan dan dilakukan oleh para informan, maka segenap komponen tersebut di baca dengan metode etnografi dan dianalisis dengan teori komunikasi. Metode etnografi digunakan untuk mengambarkan bagaimana suku bangsa yang berbeda budaya, berkomunikasi di era otonomi daerah. Kesimpulan besar penelitian adalah bahwa kesulitan mengakui perbedaan budaya, menyebabkan masalah serius dan mengancam efektifitas komunikasi antarbudaya.

Kata kunci: Komunikasi antar budaya, efektifitas, prasangka, etnosentrisme, stereotip, jarak sosial

Pendahuluan

Teori Penengah lintas budaya, (Wakidul Kohar, Jurnal *Inovatio, Vol. 2008, 12)* menjelaskan bahwa dalam problem atau konflik budaya, selalu ada komunitas penengah atau medium budaya. Teori penengah lintas budaya, menganggap bahwa konflik disebabkan oleh polarisasi yang terus terjadi, serta ketidakpercayaan dan permusuhan di antara kelompok yang berbeda dalam suatu masyarakat. Sasaran yang ingin dicapai oleh teori ini adalah perlunya menambah pengetahuan pihak-pihak yang berkonflik mengenai budaya pihak lain, menghilangkan etnosentrisme, menjauhi prasangka, mengurangi stereotip negatif yang mereka miliki mengenai pihak lain, serta meningkatkan keefektifan komunikasi antarbudaya. Teori ini dihasilkan dari temuan pada penelitian mikro induktif (kualitatif) tentang pengalaman komunikasi antarbudaya di salah satu wilayah Indonesia

dan dipadukan dengan berbagai temuan penelitian dengan tema yang sama diberbagai wilayah Indonesia, dalam membangun sinergi nilai budaya, ketika otonomi daerah diundangkan dalam konteks multi etnis.

Penelitian ini menemukan bahwa salah satu problem pada masyarakat mejemuk, adalah persoalan komunikasi antarbudaya di berbagai wilayah Indonesia, terutama pada era otonomi daerah, yang dimaknai secara kedaerahan, tidak dalam kerangka nasional. Hal ini dilatarbelakangi oleh sikap masyarakat daerah yang tidak dapat melepaskan diri dari ikatan primordialnya. Primordialisme tersebut disebabkan oleh persamaan etnis, adat, bahasa, tradisi dan agama. Pikiran-pikiran kedaerahan dalam pelaksanaan otonomi daerah memang tidak dapat dilepaskan dari ciri masyarakat Indonesia yang majemuk. Kamajemukan masyarakat Indonesia saat ini masih ditandai dengan beberapa karaktersitik, seperti kurang loyalitas terhadap masyarakat sebagai keseluruhan, dan kurang memiliki dasar-dasar untuk saling memahami satu sama lain. Kenyataan ini berimplikasi pada kondisi masyarakat yang kurang mengembangkan komunikasi sosiologis di antara para anggotanya, khususnya terhadap nilai-nilai yang bersifat dasar dan sering menjadi pemicu konflik, serta hambatan dalam menjalin komunikasi di antara kelompok yang satu dengan lainnya. (Joseph A. Devito, 1989: 8-9).

Masyarakat majemuk, yang kurang memiliki daya empati dan kurang mampu mengembangkan konsensus di antara anggotanya, dapat dipastikan lebih mengutamakan ikatan primordial. Di sinilah titik persoalannya, ketika otonomi daerah berlangsung ada suatu hal yang terlupa yaitu sebuah bangunan komunikasi antarbudaya untuk masyarakat majemuk di era otonomi daerah.

Negara Indonesia, dengan sosialisasi otonomi daerah, memunculkan berbagai persoalan yang hampir sama diberbagai wilayah. Persoalan yang terkait dengan otonomi daerah bisa saja muncul dari aspek politik, sosial ekonomi, dan komunikasi antarbudaya di daerah otonom. Sosialisasi otonomi daerah bermuara kepada beberapa kebijakan pemerintah daerah yang sangat berpengaruh terhadap kultur (nilai-nilai budaya), sosiokultural (pengalaman interaksi antara anggota budaya) dan psikokultural dalam kehidupan sosial.

Untuk itu perlu dilakukan pengkajian yang beranjak dari asumsi bahwa setiap masyarakat majemuk akan menghadapi masalah komunikasi antarbudaya dalam setiap konteksnya. Mengingat di berbagai wilayah Nusantara belum terdapat bangunan komunikasi antarbudaya, untuk membangun sinergis antarbudaya, sementara disisi lain terdapat tingkat heterogenitas masyarakat.

Metodologi

Penelitian etnografis terhadap interaksi sosial antaretnis di Nagari Lunang mengunakan paradigma naturalistik. Norman K, Denzin dan Y.Vona S. Lincoln, (ed.) 1994 :105). Paradigma ini digunakan sebagai gantungan ilmiah dalam melihat realitas di lokasi penelitian. Pilihan terhadap paradigma ini didasari dan terkait dengan jenis permasalahan yang sedang dipertanyakan, yaitu bagaimana perbedaan budaya berimpliksi terhadap

komunikasi antaretnis di Nagari Lunang Sumatera Barat. Paradigma naturalistik digunakan dalam upaya mencari pemahaman yang mendalam tentang realitas sosial dengan istilah *verstehen*. Suwardi Endraswara, 2006 : 14)

Berdasarkan paradigma di atas, agar penelitian ini menjadi lebih terarah maka dikemukakan mengenai metodologi penelitian yang digunakan. Metodologi penelitian yang digunakan dalam disertasi ini mencakup yaitu pengumpulan data, pendekatan keilmuan dan penelitian, motode penelitian, teknik pengumpulan data, objek penelitian, subjek penelitian, keabsahan data dan analisis data.

Pembahasan : Komunitas Penengah Budaya: Kompetensi Komunikator Antarbudaya

Selanjutnya teori penengah budaya atau *mediating cross Culture Theory*, secara khusus menemukan fenomena komunitas penengah budaya. Komunitas ini selalu ada pada setiap zamanya. Dalam kajian Islam personifikasi ini telah ada, yaitu Salman Alfarisi. Dalam perspektif Islam bahwa komunitas atau kelompok masyarakat yang ideal, adalah ketika setiap orang dalam komunitas tersebut, mampu menjadi komunikator yang mampu berkomunikasi dan dapat diterima oleh semua golongan atau kelompok. Mereka mampu menjadi penengah ditengah problem sosial dan hambatan komunikasi antarbudaya. Dalam kajian Islam dikenal seorang sahabat yang telah didik oleh Nabi, untuk mampu menjadi seorang komunikator yang dapat diterima oleh semua golongan. Sahabat tersebut adalah Salman Alfarisi, yang dalam kitab Sunnah diberikan gelar **سلمان منا** (Salmân dari kelompok kami) oleh kelompok Muhajirin dan Ashar. Secara mikro induktif, teori penengah budaya, menjelaskan bahwa karakterisitik kelompok penengah budaya sebagai berikut:

1. Mempunyai kompetensi komunikasi antarbudaya

Interaksi dan pengalaman komunikasi antar orang yang berbeda budaya, pada aspek pandangan dunia, nilai-nilai, dan organisasi Sosial (Agama, ekonomi dan poltik) pada setiap aktivitas kehidupan, secara tidak langsung mempengaruhi dalam mengurangi jarak sosial pergaulan antar orang yang berbeda budaya. Berkaitan dengan, bagi komunitas penengah budayaa berkomunikasi dengan setiap orang apapun etnisnya, adalah sebuah kebutuhan, karena itu adalah tugas kebudayan yang merupakan nilai-nilai hidup mereka. (Koentjaraningrat, 1990: 82-83)

Hal tersebut menandakan bahwa relasi suatu komunitas manusia, tidak bisa terbangun tanpa adanya komunikasi. Budaya sendiri tercipta karena komunikasi yang terbangun dari komunitas manusia. Simbol-simbol budaya dan berbagai produk kebudayaan manusia berawal dari cara pandang bagaimana sesuatu bisa dikomunikasikan.

Komunitas penengah budaya merasa senang untuk mengawali berkenalan dengan tetangga yang berbeda budaya. Mereka berusaha untuk selalu akrab dengan tetangga walaupun tidak seetnis. Salah satu kunci keberhasilan dari terlaksananya komunikasi antarbudaya dengan intensitas yang lebih tinggi ini, tidak terlepas dari kemampuan menciptakan jarak sosial bersifat inklusif, yang lebih memberikan peluang kepada individu-individu yang berbeda budaya untuk hidup bertentangga secara baik. Dalam

konteks ini, jarak social yang dekat dalam berinteraksi menjadi salah satu faktor yang mendorong berlangsungnya komunikasi antarbudaya lebih efektif.

Kelompok kampung tengah atau komunitas penengah berusaha menambah pengetahuan tentang pengusaan strategi komunikasi adat, budaya dan agama dengan etnis yang berasal dari budaya yang berbeda. Masih berkaitan dengan itu, Komunitas Penengah budaya juga mempelajari perbedaan watak dan perilaku komunikasi dalam adat dan ekpresi keagamaan yang berbeda. Komunitas Penengah budaya juga mengembangkan ketrampilan komunikasi antarbudaya, dalam kemampaun untuk mengetahui informasi budaya etnis lain (ko-aktor). (William B. Gudykunt dan Young Yun Kim (ed.), 1984: 28).

2. Pengakuan identitas budaya dan eksistensi budaya lain

Faktor lain yang ikut menunbuhkan pengakuan identitas budaya dan eksistensi antaretnis adalah ingat kolektif antaretnis yang dimaknai lebih positif. Sebagai salah satu contoh, "**pengalaman komunikasi antaretnis pada penelitian mikro induktif di nagari Lunang."** Mereka (etnis Minang dengan etnis Jawa) mengakui bahwa di zaman kerajaan Majapahit berkuasa telah ada hubungan antara etnis Minang dengan Jawa. Suatu hal yang lebih menarik dalam persepsi etnis Jawa, adalah tentang daerah yang bernama 'tapan'. Tapan adalah sebuah Nagari, yang bersebelahan dengan Nagari Lunang. Kata 'tapan", menurut etnis Jawa berasal dari kata "tepan" diartikan oleh etnis Jawa dengan pengertian "*mantepe kanggone mapan*" (tempat yang tepat untuk berdomisili). Persepsi tentang kata tepan, dalam bingkai etnis Jawa, tentu sangat jauh dengan pengertian yang difahami oleh etnis Minang, tetapi kenyataan tersebut sangat menarik. Persepsi tersebut ternyata membantu dalam interaksi antara mereka. Ingatan kolektif tersebut juga didukung oleh peninggalan benda-benda dinasti kerajaan Mande Rubiah yang dalam persepsi etnis Jawa, mempunyai persamaan dengan kerajaan Majapahit.

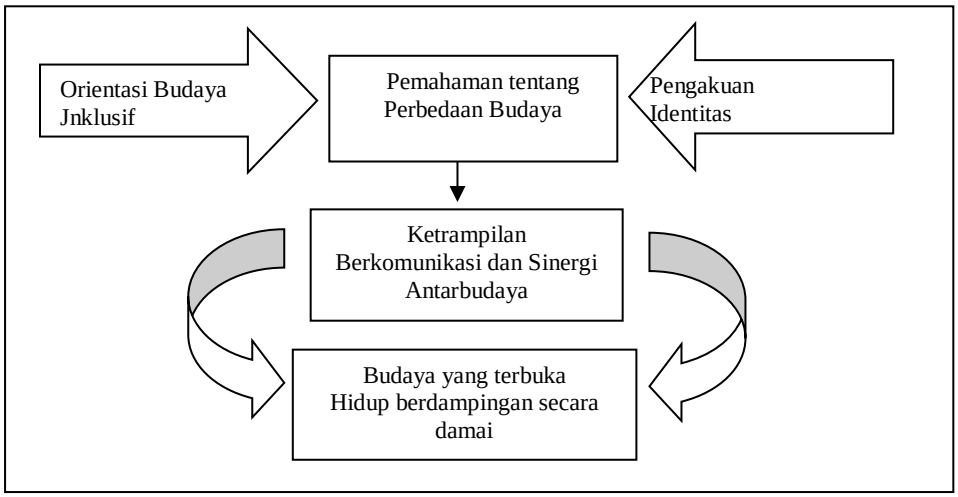
Argumen teoritisnya, fenomena di atas menunjukkan, sebuah komunitas yang telah memunculkan dialog budaya dalam hal pandangan dunia, kebiasaan dan nilai-nilai budaya yang berjalan sebagai proses komunikasi antarbudaya yang selama ini berlangsung. Ini tidak berarti bahwa toleransi antaretnis di berbagai wilayah Indonesia, telah menciptakan keseragaman. Sebab, dalam realitasnya antaretnis di wilayah Nusantara, menyadari bahwa di antara mereka tetap ada perbedaan dalam hal identitas kultural. Hanya saja, perbedaan tersebut diterima sebagai bagian dari dinamika komunikasi yang berlangsung dalam kehidupan sehari-hari.

3. Orientasi budaya Inklusif

Komunitas penengah budaya mempunyai orientasi budaya yang berbeda dibanding dengan orientasi budaya mayoritas masyarakat. Orientasi budaya mereka, bersedia menerima siapa saja dan mau bekerja sama antaretnis. Mereka bersedia mengomunikasikan budayanya kepada orang lain. Mereka berusaha mempertahankan budaya yang lama dan menerima yang baru. Mereka berusaha berkomunikasi dengan suasana terbuka sehingga komunikasi antarbudaya lebih efektif. Komunitas penengah budaya menghidari sikap budaya yang imposisi, dalam arti menghindari sikap, bahwa budaya mereka saja yang benar, sehingga

mereka tidak mau menerima orang lain. Mempertahan budaya sendiri, mewarisi budaya masa lalu dan mewariskan budayanya kepada generasinya, dan budaya yang tidak sesuai dengan masa lalu berarti tidak benar, sehingga yang terjadi adalah mengkultuskan kulturnya sendiri.

Gambar 1: Komunitas Penengah Budaya



Kesimpulan

Fakta keragaman budaya diberbagai wilayah di Indonesia dan dunia, pada era apapun, bukan alasan untuk tumbuhnya sentimen, dan kebencian antaretnis, bahkan dimungkinkan tumbuhnya budaya penengah ditengah problem komunikasi lintas dan antarbudaya. Dengan bekal pemahaman dan kesalehan multikultural, masyarakat Indonesia, akan lebih bijak dalam menghadapi perbedaan dan menjadikan perbedaan itu sebagai sebuah kekuatan untuk membangun peradaban. Persoalannya adalah sejauhmana kesadaran pemerintah dan masyarakat menjadikan setiap pendidikan berwawasan multikultural di wilayah ini.

Pemahaman tentang komunikasi antarbudaya, mutlak diperlukan bagi segenap komponen bangsa, melalui mata pelajaran di sekolah. Begitu juga untuk para pemimpin, tokoh adat dan agama agar mempunyai kompetensi komunikator antarbudaya, melalui seminar dan pelatihan.

Rujukan

B. Spitzberg and W. Cupach, *Interpersonal Communication Competence*, (New York, Sage Publication, 1984).

Deddy Mulyana, dan Jalaluddin Rakhmat, *Komunikasi Antarbudaya: Panduan Berkomunikasi dengan Orang-orang Berbeda Budaya* (Bandung: Rosdakarya, 2001).

Joseph A. Devito, *The Interpersonal Commnunication Book*, (New York: Lehigh Press, 1989)

Karel Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1996-1942)*, (Bandung: Mizan, 1995).

Larry Samovar (et al.), *Communication Between Cultures*, (USA: Wadswar Thomson Learning, 2006)

Muhammad bin Abdillâh Abû Abdillâh al-Hâkim an-Naisâbûri, *al-Mustadrak 'alâ ash-Shahîhain*, (Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H/1990)[1] Istilah aktor dan ko-aktor adalah konsep yang dikemukakan oleh Young Yun Kim, "Searching for Creative Integration " dalam William B. Gudykunt dan Young Yun Kim (ed.), *Methods For Intercultural Communication Research*, (USA: Sage Publication, 1984), h. 28.

Roben Bren D., *Communication and Human Behavior*, (New Jersey: Prentice Hall Engewood, 1992).

Rolan Robertson, *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, (Jakarta: Rajawali Press, 1995).

Romi Tabroni, *Transformasi Sosial Berbasis Kearifan Lokal dalam Konteks Masyarakat Jawa Barat yang Multikultural*, (Bandung: Pemprov Jabar, 2007).

Turnomo, *Mindfullness dalam Komunikasi Antarbudaya* (Studi kasus Etnis Jawa dan Cina di Yogyakarta), (Jakarta : UI, 2006).

William B. Gudykunst dan Bella Mody, *Handbook of International and Intercultural Communication*, Second Edition, (California: Sage Publication Inc., 2002).

Young Yun Kim, "Intercultural Communication Competence: A System–Theoritic View", dalam S. Ting Toomy dan R. Korzenny, *Cross–Cultural Interpersonal Communication*, (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1991).

Yusuf bin az-Zaki Abdurrahman Abû al-Hujjâj al-Mizzî, *Tahdzîb al-Kamâl fî asmâ' ar-Rijâl*, (Beirut : Muassasat ar-Risâlâh, 1400 H/1980 M).

I-STET17-003: Mengenalpasti Agama Orang Melayu Sebelum Islam Melalui Pendekatan Bahasa Pertuturan dan Bahasa Senibina Purba Melayu

Mastor Surat

Jabatan Senibina, Fakulti Kejuruteraan Dan Alam Bina
Universiti Kebangsaan Malaysia

Abstrak: Sebahagian besar sejarawan dan masyarakat Melayu umumnya mengandaikan sebelum orang Melayu terdahulu menerima Islam, mereka telah menganut kepercayaan anamisma dan Hindu-Buddha. Adalah dikhuatiri andaian tersebut merupakan fitnah kerana sehingga kini masih tiada bukti kepustakaan tentang peristiwa menghindu-buddhakan orang Melayu terdahulu dan melalui kajian arkeologi pula tiada juga dijumpai berhala yang pernah dipuja oleh orang Melayu terdahulu. Malah terdapat kenyataan yang mengatakan bahawa penganut Buddha dari India yang berkunjung ke Alam Melayu bertujuan untuk mengamalkan ajaran Weda dan sibuk membaca kitab tersebut. Mereka tidak mengembangkan ajaran Buddha kepada masyarakat tempatan dan masyarakat tempatan pula menolak ajaran Hindu-Buddha kerana mereka telah mengamalkan ajaran agama berdasarkan kitab tauhid. Tulisan ini bertujuan untuk membincangkan satu hipotesis bahawa orang Melayu terdahulu telah mengamalkan ajaran yang mentauhidkan Allah swt menurut syariat terdahulu. Tulisan ini dihasilkan melalui kajian pustaka khususnya yang berkaitan dengan bahasa pertuturan dan peradaban bangsa Melayu serta lawatan ke tapak ke atas binaan-binaan purba yang telah dibangunkan oleh orang Melayu terdahulu di seluruh Alam Melayu bagi mengenalpasti kosakata dari bahasa senibina binaan-binaan purba tersebut. Bahasa Sanskrit yang menjadi bahasa pertuturan, bahasa perhubungan dan bahasa ilmu bagi bangsa Melayu adalah juga bahasa bagi Kitab Weda yang telah dibuktikan sebagai salah satu dari kitab tauhid. Orang Melayu dipercayai menyembah 'Sang Hyang Widi' atau bermaksud 'Dia Yang Esa' yang tidak diwakili oleh berhala. Dari perkataan tersebutlah orang Melayu menamakan perbuatan ibadat dalam berhubungan dengan 'Dia Yang Esa' sebagai 'sembahyang' yang masih kekal digunakan sehingga kini apabila menamakan perbuatan ibadat dalam berhubungan dengan Allah swt. Bagi ajaran Hindu-Buddha, nama perbuatan ibadat dalam berhubungan dengan Tuhan mereka yang diwakili oleh berhala dan api pula dinamakan 'puja' adalah sangat berbeza dengan perkataan 'sembahyang' bagi orang Melayu. Kosa kata dari bahasa senibina purba yang telah dibangunkan oleh orang Melayu terdahulu seperti binaan pyramid atau meru yang dipanggil candi masa kini merupakan lambang bagi orang Melayu yang tiada kaitan atau persamaan dengan bahasa senibina kuil-kuil bagi kepercayaan Hindu-Buddha yang telah dibangunkan di India dan di luar India yang sebahagian besarnya dibangunkan dengan berkubah. Sehingga kini, orang Melayu masih melestarikan tipologi binaan meru purba tersebut kepada binaan masjid-masjid berbumbung meru samaada setingkat, dua tingkat atau tiga tingkat yang masih banyak terdapat di Tanah Melayu, Sumatera dan Jawa. Oleh

itu tulisan ini cuba untuk menafikan bahawa orang Melayu terdahulu menganut kepercayaan anamisma dan Hindu-Buddha sebaliknya orang Melayu menganut agama yang mentauhidkan Allah swt melalui syariat terdahulu. Melalui maqasid syariah tersebut bangsa Melayu telah membangunkan peradaban mereka yang sangat besar dan bitara di mana seterusnya dilestarikan setelah mereka beralih kepada syariat Islam. Namun berkemungkinan juga ada berlakunya syncretism atau persenyawaan diantara agama orang Melayu terdahulu dengan kepercayaan anamisma dan Hindu-Buddha yang bertujuan untuk memesongkan akidah orang Melayu sebagaimana juga yang berlaku masakini di mana berlakunya penyelewengan akidah umat Islam melalui kegiatan kumpulan mazhab dan tarekad yang berbeza dengan ahli sunni.

Pendahuluan

Keserlahan Identiti dan jati diri masyarakat sesebuah negara boleh digarap dan dihayati dalam pelbagai landasan dan pemeragaaan unsur budaya bangsa seperti bahasa, sastera, muzik, makanan, pakaian, alam semulajadi, rupabentuk bandar termasuklah senibina, kerajinan tangan, persilatan dan sebagainya. Sifat sayang kepada negara tercinta yang terbit dalam sanubari setiap anggota masyarakat perlu dizahirkan secara menyeluruh dalam bentuk perkongsian citarasa, rujukan tampak, dan tatapan gambaran berhasrat dan terus dipupuk supaya kekal subur, berkembang dan gemilang. Namun begitu orang Melayu masih kabur dengan kedudukan mereka serta pencapaian leluhur mereka terdahulu walaupun mereka telah diwariskan dan dipertontonkan dengan pelbagai penzahiran unsur budaya Melayu yang tersangat bitara dan canggih seperti makanan yang pelbagai dan lazat, pakaian yang anggun dan menyerlah, binaan bangunan yang menyerlahkan kearifan watan, teknologi pertanian yang berdaya maju, perdagangan dan perkaplan gergasi yang tersohor, penulisan dan sistem pendidikan tersendiri yang bijaksana, sistem pertahanan diri dan kerajaan yang mantap, bahasa dan hubungan kemasyarakatan yang penuh beradab, amalan kesihatan dan kaedah perubatan yang menakjubkan dan sebagainya.

Kesemua unsur budaya tersebut tidak akan lahir sekelip mata tetapi sudah melalui laluan cuba jaya yang sangat panjang. Namun terdapat sebahagian orang Melayu kini telah tidak menghiraukan pusaka warisan tersebut malah ada yang telah melupakannya. Akibatnya ramai dikalangan orang Melayu yang telah kehilangan jati diri dan mudah dipergunakan oleh musuh-musuh mereka yang bertujuan untuk melonggarkan ikatan perpaduan demi menyukarkan kehidupan agar orang Melayu kehilangan kekuatan bagi memacu kehidupan cemerlang secara berterusan. Satu persoalan besar yang masih membelenggu pemikiran sebahagian besar pemikiran orang Melayu dan para sejarawan ialah mengenai agama atau kepercayaan orang Melayu terdahu sebelum mereka menerima Islam sebagai agama yang menjadi teras dalam amalan kehidupan dan pemacuan dalam perkembangan budaya bangsa. Sebahagaian besar daripada sejarawan juga agak tertanya-tanya tentang bagaiman sebahagian besar orang Melayu di seluruh jagat alam ini telah menerima Islam secara keseluruhan dan tersangat sukar untuk mengajak orang Melayu agar keluar dari menganut agama Islam secara sukarela melainkan dengan sogokan dan paksaan.

Identiti dan jati diri orang Melayu telah dan sedang cuba untuk dipadamkan agar orang Melayu tidak kenal diri mereka sendiri serta sejarah yang telah dilakarkan oleh leluhur mereka terdahulu termasuklah agama yang telah dianuti oleh mereka. Telah terbukti melalui pensejarahan, ikatan perpaduan orang Melayu tersangat kental dan sukar untuk dicerobohi dan dikalahkan musuh melainkan dengan menggunakan 'orang dalam' yang menjadi 'musuh dalam selimut'. Antara usaha yang telah dilakukan ialah menghilangkan identiti dan usul orang Melayu dengan mengatakan bangsa Melayu baru muncul sehingga orang Melayu tidak kenal 'siapa mereka', menghilangkan hakikat keagamaan atau kepercayaan orang Melayu terdahulu supaya berada dalam kedudukan hina sama seperti golongan pemuja berhala, syaitan dan jin dengan mengatakan orang Melayu dahulunya memuja syaitan dan jin serta mengamalkan kepercayaan Hindu-Buddha. Mereka juga telah merendahkan nilai bahasa pertuturan orang Melayu kononnya meminjam dari bahasa orang lain, memadamkan sejarah peradaban orang Melayu dengan mengatakan peradaban Melayu bermula pada kurun ke 14 Masehi, memperlekehkan dan menghilangkan kaedah pertahanan diri orang Melayu dengan mengatakan persilatan Melayu penuh dengan khurafat dan tahyul, menghilangkan kemahiran orang Melayu dalam pembuatan kapal besar dan ilmu pelayaran warisan dengan menutup pensejarahan, menghilangkan sistem pendidikan orang Melayu yang berteraskan ketuhanan dengan memperkenalkan sistem sekular dan memburukkan sistem pondok, melumpuhkan kemahiran sistem ekonomi orang Melayu dengan menutup peluang orang Melayu untuk berniaga dengan meminggirkan ke kampung dan kawasan pedalaman, memporakperandakan sistem kemasyarakatan dan perpaduan Melayu dan sebagainya. Orang Melayu perlu menyedari hakikat ini agar mereka sentiasa berwaspada dalam segala tindakan dan bersedia menghadapi pelbagai serangan musuh dengan cara yang bijaksana.

Matlamat utama tulisan ini adalah untuk menyertai wacana dalam usaha untuk memperkasakan pengetahuan orang Melayu mengenai agama tauhid atau kepercayaan orang Melayu terdahulu terhadap gagasasan ketuhanan serta keunggulan bangsa Melayu sehingga telah membangunkan peradaban menurut acuan sendiri yang sangat bitara dan sangat berbeza dengan bangsa-bangsa lain di dunia ini pada setiap zaman. Tulisan ini juga bertujuan untuk menyangkal atau menafikan bahawa orang Melayu terdahulu tidaklah beragama Hindu-Buddha dan mengamalkan kepercayaan anamisma atau tahyul sebagaimana sangakaan para sejarawan dan masyarakat umum. Sangkaan tersebut berkemungkinan mereka kurang mengenali identiti dan perwatakan sebenar orang Melayu lalu menyangka masyarakat austroasia dan austronesia serta Orang Asli disangkakan juga adalah orang Melayu. Pendekatan yang digunakan dalam perbincangan ini adalah melalui kupasan terhadap bahasa perhubungan orang Melayu serta kosa kata dari bahasa senibina warisan orang Melayu yang diterjemahkan melalui binaan bangunan samaada untuk kegunaan ibadat, kediaman ataupun prasarana.

Tulisan ini mempunyai lapan hujah yang akan dikongsikan iaitu Pertama mencadangkan pengertian Melayu secara jelas melalui pelbagai sumber bagi tujuan untuk membuka fikiran masyarakat khususnya para pengkaji dan penulis supaya dapat memberikan andaian dengan tepat apabila memperkatakan tentang orang Melayu. Kedua

mencadangkan usul dan latarbelakang orang Melayu bagi memaklumkan bahawa orang Melayu adalah antara kumpulan bangsa terawal mendiami muka bumi ini. Ketiga mencadangkan bahasa orang Melayu yang digunakan sebagai bahasa pertuturan, bahasa ilmu dan bahasa untuk dakwah adalah bahasa Sanskrit bagi mencetuskan pelbagai pemikiran lanjut mengenai peradaban Melayu. Keempat mencadangkan secara terperinci agama yang diamalkan oleh orang Melayu sebelum Islam agama yang diasaskan kepada mentauhidkan Allah swt bagi menafikan orang Melayu dahulu beragama Hindu-Buddha.

Kelima membincangkan latarbelakang peradaban orang Melayu terdahu melalui catatan luar dan maklumat dalaman bagi mengambarkan peradaban yang dibangunkan oleh orang Melayu sangat bitara dan berbeza dengan bangsa-bangsa lain. Keenam membincangkan kemasukan Islam di Alam Melayu yang berkemungkinan telah berlaku lebih awal dari yang telah dinaskahlan sebelum ini. Ketujuh membincangkan serangan yang diberikan kepada orang Melayu di Alam Melayu yang dibuat secara berterusan semenjak kurun ke 16 Masihi sehingga kini dengan kaedah yang pelbagai bagi memberi peringatan kepada orang Melayu untuk sentiasa berwaspada dan melakukan setiap kegiatan dengan cara bijaksana. Kelapan membincangkan langkah-langkah kebangkitan orang Melayu yang perlu dilakukan secara berterusan.

Adalah diharapkan, dalam menyertai wacana dan aliran pemikiran mengenai orang Melayu ini, masyarakat umum khususnya para pengkaji dan sebagainya dapat 'melihat' setiap unsur budaya yang tertanam di dalam diri dan jiwa orang Melayu berupaya untuk menggambarkan jati diri orang Melayu dan menyatakan perkara yang hakiki dalam setiap penulisan yang berkaitan dengan Melayu. Bagi orang Melayu temurunan baru pula, diharapkan mereka tidak memberikan andaian serong kepada peradaban yang telah dibangunkan oleh leluhur mereka seterusnya berusaha untuk terus melestari dan membangunkan peradaban tersebut secara tersendiri dengan tanpa membuat peniruan terhadap budaya bangsa lain.

Orang Melayu

Dalam bahasa Sanskrit, *'Malaya'* bermaksud 'gunung'. Dalam bahasa Tamil pula *'malai'* bermaksud gunung dan *'uur'* bermaksud 'kota' (Wan Hashim Wan Teh, 2012). Berkemungkinan perkataan 'Melayu' bermaksud orang yang membina kota gunungan, berbentuk meru atau pyramid. Oleh itu, dari perkataan 'Melayu' tersebut ini bermakna dan bolehlah dikatakan bahawa orang Melayu adalah orang yang telah membangunkan 'kota gunungan' yang telah dibangunkan oleh temurunannya di merata tempat di seluruh dunia, malah bentuk gunungan, meru atau pyramid tersebut telah menjadi lambang kepada kewujudan orang Melayu yang mereka terapkan bentuk tersebut pada bangunan rumah ibadat, rumah kediaman, unsur binaan lain, peralan dan sebagainya. Menurut pengkaji genatik dan pemetaan mtDNA seperti Zafarin Zainuddin (2012), Stephen Oppenheimer (2012) dan lain-lain, orang Melayu adalah antara pemegang salasilah genetik atau pemetaan mtDNA paling lama iaitu sehingga 200,000 tahun (Mastor Surat, 2015). Namun begitu sebahagian besar masyarakat di dunia menganggap orang Melayu sebagai suatu bangsa yang baru muncul walaupun kajian mengenai bangsa Melayu ini telah dilakukan

sejak sekian lama di beberapa buah negara besar seperti China, Amerika Syarikat, Jerman, Belanda, United Kingdom dan sebagainya.

Sehingga kini, pensejarahan asal-usul orang Melayu masih belum jelas. Merujuk kepada catatan China lama, pada kurun ke 13 Masihi, 'Melayu' tidak dirujuk sebagai satu bangsa. Hanya pada kurun ke 18 Masihi, baru ketara penggunaan istilah 'Melayu' sebagai suatu bangsa. Menurut kajian yang telah dilakukan oleh Blumenbach (1775) untuk tesis Ph.D beliau bertajuk *'De generis humani varietate nativa' (On the Natural Varieties of Mankind)*, beliau telah menggariskan terdapat empat bangsa di dunia berdasarkan warna kulit yang dinamakan Causian (putih), Negroid (hitam), Native Amarican (merah), dan Mongolian (kuning). Selepas 20 tahun kemudian (1795) Blumenbach telah menambah satu lagi bangsa yang dinamakan 'Malay' atau Melayu iaitu menurut beliau merupakan pecahan daripada gabungan antara orang Ethiopian dan Mongoloid. Orang Melayu adalah kumpulan yang mempunyai kulit warna coklat (*brown colour*) yang berbagai dari warna kekuningan zaitun (*olive*) dan warna kekuningan cerah mahogany (*clear mahogany)* kepada warna coklat cengkih yang paling gelap (*clove*) atau warna coklat buah berangan (*chestnut brown*). Blumenbach mengembangkan pengertian "Malay" termasuk penduduk asli dikepulauan Marianas, Filipina, Maluku, Sunda, Indochina, dan kepulauan Pacific seperti kaum Tahiti. Berdasarkan kepada catatan Blumenbach tersebut, pentafsiran orang Melayu masih kabur kerana di Alam Melayu ini terdapat pelbagai suku kaum yang mempunyai warna kulit dengan dasar coklat yang mengamalkan cara hidup dan budaya yang sangat berbeza antara satu sama lain. Peradaban yang dibangunkan oleh setiap suku kaum tersebut juga adalah berbagai.

Orang Islam yakin bahawa manusia pertama adalah Nabi Adam a.s. bersama isteri beliau Hawa dan seterusnya berkembang kepada pelbagai suku-kaum yang berbagai warna kulit dan bahasa pertuturan. Firman Allah bermaksud :

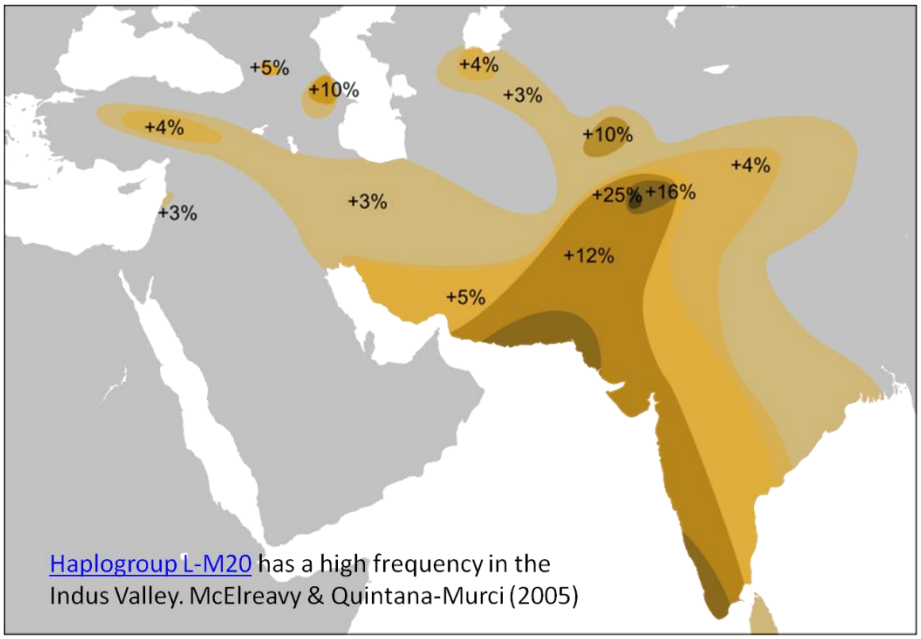
> *"Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang lelaki dan seorang perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan. Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendalam PengetahuanNya". (Al Quran, Al-Hujurat: 13)*

> *"Dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaanNya dan kebijaksanaanNya ialah kejadian langit dan bumi, dan perbezaan bahasa kamu dan warna kulit kamu. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi keterangan-keterangan bagi orang-orang yang berpengetahuan".(Al Quran, Al-Rum: 22)*

Berdasarkan kepada ayat-ayat di atas, kita dimaklumkan bahawa manusia pertama mempunyai satu warna asas kulitnya yang menjadi warna induk sebelum berpecah kepada pelbagai bangsa dengan pelbagai warna kulit. Kalau diandaikan semua warna kulit yang Blumenbach nyatakan iaitu putih, hitam, merah dan kuning, adalah warna cat dan jika dicampurkan kesemua warna tersebut, warna yang akan dihasilkan adalah warna coklat

dengan irasan yang berbeza-besa bergantung kepada jumlah sesuatu warna yang di campurkan. Jika dilihat kepada perkahwinan campur antara manusia berbeza warna kulit pula, keturunan mereka juga akan memiliki warna kulit coklat. Umpamanya yang sering berlaku di Malaysia apabila orang Cina berkahwin dengan orang India maka anak yang dihasilkn akan berkulit coklat atau sawo matang menurut bahasa warna orang Melayu. Begitu juga orang Cina yang berkahwin dengan orang Putih, anak yang dihasilkan akan berkulit coklat atau sawo matang dengan iras warna coklat cerah. Keadaan tersebut berlaku berikutan gabungan DNA yang menjadikannya hampir kepada DNA induk. Ini adalah antara bukti bahawa orang Melayu adalah induk segala bangsa yang ada di seluruh dunia ini dan bukannya suatu bangsa yang baru muncul sebagaimana yang diusulkan oleh Blumenbach.

Kajian yang lebih saintifik serta bersilang dengan maklumat dari naskah suci mengenai salasilah Melayu mungkin boleh membantu dalam memberikan penjelasan mengenai orang Melayu. Berdasarkan kajian, mtDNA orang Melayu mengandungi unsur yang bercampur-campur seperti yang terdapat pada orang-orang Arab, Cina, India, Siam (bukan Ta'ai) dan Melayu Proto bagi menyatakan mereka ini mempunyai pertalian salasilah dengan orang Melayu (Stephen Openheimer, 2012). Terdapat pengkesahan secara khusus ke atas orang Melayu telah disebut dalam dua kitab suci iaitu Kitab Injil dan Kitab al Quran. Di dalam Kitab Injil, orang Melayu dikenali sebagai 'Bangsa Yang Hilang' *(the Lost Tribe)* yang kembali ke 'Tanah Yang Dijanjikan' *(the Promised Land)* iaitu Semenanjung Tanah Melayu sebagaimana yang dinyatkan oleh Ralf A. Olsen (1979) dalam pengkajiannya ke atas naskah *Book of Mormon*, sementara di dalam Kitab al Quran orang Melayu disebut sebagai 'Bani Israel' di mana kedua-dua nama tersebut mempunyai maksud penceritaan yang sama. Mengikut *Book of Mormon*, sebahagian orang Melayu dari Semenanjung Tanah Melayu (termasuk Selatan Thai) ialah dari kalangan Bani Israil, iaitu mungkin dari kumpulan Lehi, dari Manasseh keturunan Yusuf bin Ya'akub. Kenyataan tersebut berkemungkinan besar ada kebenarannya jika merujuk kepada kajian DNA yang dilakukan ke atas 86 lelaki Melayu oleh penyelidik di Universiti Kebangsaan Malaysia di mana terdapat 27% variant Mediterranean dalam DNA orang Melayu. Dalam kamus sains, DNA Mediterranean adalah dari bangsa Euro-Semitik termasuk dari Bani Israil (Mastor Surat, 2015).



Gambar 01: Peta Asia Tengah menunjukkan taburan penduduk yang mempunyai haplogroup L-M20. Berdasarkan gambaran tersebut, taburan yang paling padat yang paling ramai adalah di Lembah Indus dimana mula bertapaknya kaum Aryan serta di Selatan India yang menjadi pelabuhan laluan perkapalan dan di Himalaya yang masih mengekalkan perkataan 'Malaya". Menurut Stephen Oppenheimer (2012) haplogroup DNA sedemikian adalah sama seperti dengan masyarakat di Asia Tenggara bagi menyatakan berkemungkinan masyarakat tersebut khususnya kaum Aryan mempunyai pertalian salasilah dengan masyarakat di Asia Tenggara.

Sumber: Wikipedia, Aryan.

Menurut Khoo Kay Kim (1991), masyarakat Melayu sehingga pertengahan kurun ke 18 Masihi adalah terdiri dari golongan pedagang dan pelaut *(maritime character)* berbanding dengan petani *(agrarian character).* Mereka juga telah berjaya membangunkan kerajaan-kerajaan besar yang berasaskan kepada perdagangan dan kelautan. Perkembangan keperadabanan orang Melayu terdahulu telah terencat apabila berlakunya penjajahan. Penjajah telah memecahkan kesatuan orang Melayu dengan mewujudkan persepadanan politik yang baru. Pentakrifan Melayu telah menjadi semakin rencam dengan panggilan yang berbeza menurut negara masing-masing. Orang Melayu yang tinggal di Filipina dipanggil 'Filipinos', orang Melayu yang tinggal di Indonesia dipanggil 'Indonesians', sementara orang Melayu di Semenanjung Tanah Melayu dan Brunei masih kekal dipanggil Melayu. Kini kesatuan orang Melayu telah semakin lemah bila orang Melayu telah ditakrifkan secara berbeza menurut perlembagaan sesebuah negara, persejarahan dan sosio-budaya yang mereka amalkan masing-masing.

Rakyat Malaysia lebih beruntung kerana 'Melayu' telah diberikan pentakrifan secara khusus. Menurut Perlembagaan Malaysia: Perkara 160, orang Melayu itu mestilah beragama Islam, bertutur menggunakan bahasa Melayu, mengamalkan adat istiadat (perundangan serta adab) Melayu dan (a) lahir sebelum hari merdeka sama ada di Persekutuan atau Singapaura, atau pada hari merdeka telah bermastautin di Persekutuan atau Singapura, (b) atau ia adalah keturunan Melayu. Golongan suku kaum asli yang tinggal di kawasan pendalaman, suku kaum Siam yang belum Islam dan suku kaum pelaut tidak tergoong sebagai Melayu tetapi dipanggil kaum bumiputra *(son of the soil).*

Jika dihalusi pengertian 'Melayu' berdasarkan kepada Perlembagaan Malaysia serta salasilah keturunan Melayu menurut kajian DNA, sesiapa sahaja yang mempunyai pertalian salasilah dengan orang Melayu seperti Arab, Cina, India, Siam dan sebagainya boleh ditakrifkan sebagai 'Melayu' jika mereka beragama Islam, berbahasa Melayu dan mematuhi serta mengamalkan adat istiadat Melayu. Jika pentakrifan ini difahami dan diamalkan, kesatuan orang Melayu akan menjadi lebih kukuh demi membangunkan sebuah gagasan bangsa Melayu yang cemerlang dan terbilang.

Usul Orang Melayu Dan Alam Melayu

Mengenai usul kejadian manusia, masyarakat Islam termasuklah orang Melayu percaya bahawa kejadian manusia adalah dari seorang lelaki dan seorang perempuan dan seterusnya menjadi pelbagai bangsa dan keturunan (al-Quran – 49:13). Yang masih tidak pasti ialah dari kelompok manakah asal usul manusia moden yang mendiami muka bumi sekarang. Orang Islam juga percaya bahawa Nabi Adam a.s. adalah merupakan nabi dan khalifah pertama kepada manusia sebagaimana yang dimaklumkan dalam al Quran (2:30) dan dalam al-Quran juga menyatakan telah ada makhluk yang menyerupai manusia sebelum kelahiran Nabi Adam a.s. (al-Quran – 2:30). Masyarakat yang menganut agama tauhid atau samawi juga percaya bahawa Nabi Adam a.s. adalah bapa kepada manusia moden, namun kepercayaan ini tidak ada pada kebanyakan orang yang tidak beragama di mana telah menyebabkan penceritaan mengenai usul kejadian manusia telah diceritakan dengan secara tidak jelas. Jika dirujuk kepada zaman keperadabanan manusia, masih belum jelas tentang di zaman manakah roh Nabi Adam a.s. diturunkan, sama ada pada zaman Australopithecus, Homo habilis, Homo erectus, Homo sapiens atau Homo sapiens sapiens. Namun begitu, sebagai seorang Nabi dan khalifah pertama manusia, Nabi Adam a.s. telah dikurniakan dengan pelbagai pengetahuan bagi menguruskan kehidupan manusia. Jika dirujuk kepada maklumat persejarahan, kumpulan makhluk menyerupai manusia yang mula membangunkan kehidupan mereka adalah kumpulan Homo Sapiens yang seterusnya dikembangkan sehingga pembangunan peradaban oleh kumpulan Homo sapiens sapiens.

Melalui kajian mtDNA, Melayu Asli (*Proto Malay*), Negrito-Semang dan Senoi tidak mempunyai pertalian genetik dengan makhluk purba terawal di Afrika atau susur daripada makhluk purba dari tempat lain. Kajian juga menunjukkan masyarakat terawal Asia Tenggara adalah asal-usul kepada kaum Arab, India, China dan lain-lain masyarakat Asia Timur. (Stephen Openheimer, 2012). Mungkinkah mereka adalah kumpulan Homo sapiens terawal. Berdasarkan kepada maklumat sejarah tersebut, kumpulan Homo sapiens terawal

telah dikenal pasti hanya di Asia Tenggara dan masih tidak dijumpai di Benua Afrika dan di tempat-tempat lain. Oleh itu besar kemungkinan Nabi Adam a.s. adalah khalifah atau pemimpin kepada kumpulan Homo sapiens tersebut di Asia Tenggara. Berikutan dari itu, timbul pula persoalan tentang kedudukan orang Melayu di Asia Tenggara dan kedudukannya di kalangan kumpulan Homo sapiens tersebut. Nabi Adam a.s. berkemungkinan besar adalah bapa kepada Homo sapiens dan rohnya telah diturunkan dalam keadaan berilmu *(wise man).* Beliau mungkin diturunkan semenjak 300 ribu tahun dahulu jika dirujuk kepada salasilah 300 lebih orang rasul yang diutuskan untuk membimbing manusia. Jumlah rasul yang termaktub dalam al-Quran adalah 25 orang yang memakan masa dalam lingkungan 20 ribu hingga 25 ribu tahun. Oleh itu jika boleh dilakarkan petaan terhadap salasilah para rasul seramai 300 orang tersebut, besar kemungkinan Nabi Adam a.s. telah diturunkan sejak 300 ribu tahun dahulu atau lebih. Pendapat ini telah dikuatkan dengan kajian terbaharu yang telah dilakukan di mana melaporkan yang Adam kromosom-Y hidup sekitar 338,000 tahun dahulu (Mendez, Fernando; Krahn, Thomas; Schrack, Bonnie; Krahn, Astrid-Maria; Veeramah, Krishna; Woerner, August; Fomine, Forka Leypey Mathew; Bradman, Neil dll. (2013). *"An African American paternal lineage adds an extremely ancient root to the human Y chromosome phylogenetic tree". American Journal of Human Genetics* 92 (3): 454.

Ini adalah satu lagi pemikiran yang mungkin boleh diwacanakan iaitu sama ada genetik orang Melayu terawal adalah keturunan terawal daripada Nabi Adam a.s. dimana Nabi Adam a.s. diturunkan untuk menjadi khalifah. Menurut perkiraan akal, khalifah mistilah ada masyarakatnya yang hendak dipimpin dan mungkinkah itu adalah orang Melayu yang asalnya dari Asia Tenggara atau Alam Melayu di mana dahulunya dikenali sebagai Benua Sunda dan telah berhijrah ke serata dunia semenjak 30 ribu tahun dahulu dan melahirkan pelbagai kumpulan orang Homo sapiens sapiens. Ini adalah kerana pemikiran ini ada kaitannya dengan kenyataan yang mengatakan bahawa orang Melayu adalah *'Mother of All Races'* atau ibu segala bangsa dan di Benua Sundalah telah berlakunya *'cradle of human civilisation'* atau asas peradaban dunia. Orang Melayu dikatakan sebagai *'Mother of All Races'* kerana di dalam pemetaan mtDNA Orang Melayu mengandungi genetik dari pelbagai bangsa seluruh dunia (Stephen Oppenheimer, 2012). Melalui pelbagai penemuan arkeologi dan kandungan catatan dalam naskhah Melayu, sejarawan barat telah menganggap Benua Sunda sebagai *'Cradle of Human Civilization'* atau 'Pengasas Peradaban Dunia'. (Zaharah Sulaiman, 2012). Melalui bukti dari penemuan arkeologi, masyarakat di Benua Sunda merupakan perintis penanaman padi pertama di dunia di mana turut menjinakkan lembu liar menjadi lembu ternakan. 'Pembaharuan' tersebut bermula di Semenanjung Tanah Melayu diikuti Sumatera dan Jawa yang telah berlaku lebih 14,000 tahun dahulu. Penanaman padi bukan hanya sebagai memenuhi keperluan makanan asasi tetapi sebagai pelantar kepada akar kebudayaan dan peradaban atau keperadabanan orang Melayu. Peradaban tersebut merupakan 10,000 tahun lebih awal dari yang telah berlaku di China, India, Mesir dan Palestine. (Zaharah Sulaiman, 2012)

Penceritaan tentang peristiwa Nabi Noh dengan bahteranya sering juga diperkatakan oleh para pengkaji di seluruh dunia kerana maklumat mengenainya terkandung dalam

kitab-kitab suci Taurat, Injil dan al Quran, namun penceritaan tersebut masih belum menampakkan kesudahannya. Persoalan yang sering diperkatakan adalah mengenai teknologi perkapalan dan haiwan yang dimuatkan di dalam kapal tersebut. Kapal Nabi Noh dikatakan berukuran 450 kaki panjang x 75 kaki lebar x 45 kaki tinggi seberat 4,100 ton yang diperbuat dari bahan kayu yang diperolehi dari antara 9,000 hingga 13,000 batang balak. (Wikipedia – Noah's Ark). Kebanyakan pengkajian tidak mengambilkira asal kayu keras dan himpunan haiwan terbanyak di alam ini. Telah diketahui umum, kayu keras yang tahan dengan anasir cuaca dan boleh terendam dalam air dalam jangkamasa panjang adalah kayu cengal yang hanya didapati di hutan hujan tropika di Tanah Melayu dan Segenting Kra. Orang di Alam Melayu juga telah mewarisi teknologi pembuatan kapal dan kemahiran membuat kapal sejak kurun sebelum masihi lagi. Menurut Mohamad Rohaizad Abdul Wahab (2014) terdapat banyak catatan lama yang menceritakan tentang kemahiran orang Melayu dalam membuat kapal, dalam pelayaran dan muatan kapal. Beliau telah menjelaskan mengenai dua catatan dari China dan satu dari catatan Yunani dan satu catatan dari Portugis.

Dalam catatan lama China pada abad ke-5 dan abad ke-7 ada menyebut mengenai teknologi dan kehebatan kapal Melayu. Catatan pertama ada menyebut orang dari pulau Kunlun (Alam Melayu) mempunyai boa (kapal) yang besar yang panjangnya 50 meter dan berada 4-5 meter di atas permukaan air. Kapal ini boleh membawa muatan 250-1000 tan. Kapal ini mempunyai 4 buah layar yang membolehkan kapal ini belayar laju. Catatan kedua sekitar abad ke-7, ada catatan daripada Buddha Canton yang menulis tentang boa yang membawa maksud kapal. Catatan ini menggambarkan kapal tersebut ketinggian 6-7 meter daripada paras air. Kapal ini laju dan boleh mengangkut lebih daripada 1000 orang, selain daripada barang. Ia juga disebut sebagai Kunlun boa. Kebanyakan daripada awak-awak dan pekerja adalah orang-orang Kunlun (Melayu). Dalam catatan tersebut, mereka juga menghuraikan mengenai teknologi dan peralatan yang digunakan dalam pembuatan kapal. Antara yang dicatatkan ialah (Mohamad Rohaizad Abdul Wahab, 2014) ;

- Orang Melayu menggunakan ijuk sebagai tali untuk mengikat pada bahagian-bahagian kapal.
- Pembuatan kapal Melayu tidak menggunakan paku dan pengapit, tetapi kapal dibina dengan memasangkan beberapa tebal rusuk kayu,
- Lantai kayunya nipis dan mereka bimbang ia akan patah.
- Panjang kapal melebih daripada 60 meter.
- Layarnya dinaikkan supaya ditiupkan angin dan kapal tidak boleh digerakkan dengan kekuatan manusia sahaja.

Mengikut Manguin (1980), satu lagi catatan mengenai kapal Melayu adalah daripada catatan orang Portugis. Semasa kehadiran pelayar Portugis ke Malayonesia, mereka juga terpegun apabila melihat kapal yang digunakan di alam Melayu bersaiz besar dan lebih besar daripada kapal mereka. Pelayar Portugis juga telah mencatatkan mengenai kapal

tersebut. Dalam catatan tersebut, mereka didapati (Mohamad Rohaizad Abdul Wahab, 2014);

- Kapal Melayu boleh memuatkan barangannya dengan banyak dan menyamai kapal daripada Eropah pada masa itu. Kapal Melayu mampu membawa muatan di antara 400 hingga 500 tan metrik dan yang terbesar melebihi 1000 tan.
- Kapal Melayu juga mampu membawa 1000 orang.
- Kapal Melayu dibina tanpa menggunakan besi, papan-papan dan bingkai diikat teguh dengan menggunakan kayu.
- Kapal ini dibuat daripada beberapa papan yang disambung membentuk badan kapal.
- Kapal ini mempunyai beberapa tiang biasanya daripada 2 hingga 4 termasuk tiang layar secara selari dari depan hingga ke belakang kapal.

Sumber dari Yunani juga ada menyebut mengenai kehadiran kapal yang besar memuat banyak barangan kargo menuju ke India. Kapal ini berasal dari Alam Melayu. Banyak juga catatan yang menyatakan mengenai pelabuhan dan tempat persinggahan yang telah wujud di Alam Melayu yang juga menceritakan mengenai perkapalan di Alam Melayu (Mohamad Rohaizad Abdul Wahab, 2014).

Mengenai bilangan haiwan yang dimuatkan dalam kapal Nabi Noh pula John Clement Whitcomb dan Henry M. Morris (1961) menyatakan terdapat 35,000 bilangan haiwan perlu dimuatkan ke dalam kapal Nabi Noh secara berpasangan. Haiwan mamalia yang dikenalpasti adalah sebanyak 3,700 jenis sementara unggas dan serangga adalah sebanyak 8,600 jenis. Mereka mencadangkan haiwan reptelia sebanyak 6,300 jenis dan haiwan amfibia sebanyak 2,500 jenis terkecuali dari memasuki kapal tersebut kerana haiwan tersebut boleh hidup di dalam air. Jika diperhatikan tempat tinggal sebahagian besar haiwan mamalia, unggas dan serangga adalah mendiami dipersekitaran kawasan hutan hujan tropika. Oleh itu bersadarkan kepada maklumat mengenai asal kayu keras yang sesuai untuk pembuatan kapal besar, warisan kemahiran dalam teknologi pembuatan kapal, warisan kemahiran dalam pelayaran serta jumlah haiwan yang dibawa bersama ke dalam kapal Nabi Noh bolehlah diandaikan dan dicadangkan bahawa peristiwa asal penempatan Nabi Noh dan kaumnya adalah di sekitar Alam Melayu yang dahulunya dikenali sebagai Bumi Sunda sebelum mengalami tiga kali banjir besar iaitu sekitar 14,000 tahun, 11,000 tahun dan 8,000 tahun dahulu. Setelah Nabi Noh dan kaumnya terlepas dari peristiwa banjir tersebut, ada diantara kaumnya yang pulang semula ke Alam Melayu sekarang bagi meneruskan peradaban bangsanya berdasarkan kepada kearifan watan yang diperturunkan dari leluhur sebelumnya. Peristiwa banjir besar dizaman Nabi Noh juga merupakan bermulanya zaman penghijrahan masyarakat dari Bumi Sunda ke merata pelusuk dunia dengan terhasilnya masyarakat yang berbeza warna kulit dan budaya berikutan perbezaan iklim dan persekitaran yang mereka huni umpamanya masyarakat yang berkulit putih mendiami benua Eropah, masyarakat berkulit hitam mendiami benua Afrika, masyarakat berkulit kuning mendiami benua Asia Timur, masyarakat berkulit merah mendiami benua

Amerika dan masyarakat berkulit coklat atau sawo matang mendiami benua Asia Tengah dan Asia Tenggara.

Setakat ini ahli sejarah dunia hanya berjaya mengumpulkan maklumat tentang persejarahan manusia moden bermula pada 10,000 Sebelum Masihi (SM) atau 12 ribu tahun dahulu (Anita Ganeri, Hazel Mary Martell, Brian Williams, 2010). Melalui maklumat tersebut peradaban dalam pertanian dan penternakan telah mula berlaku di Asia Tenggara sementara tembaga telah mula digunakan sejak 7- 8 ribu tahun dahulu oleh masyarakat di Asia dan Amerika Utara. Namun begitu tiada sejarawan yang telah menjelaskan peradaban masyarakat yang telah membangunkan peradaban terawal tersebut secara lebih lanjut mungkin kerana masih kekurangan bukti ataupun mereka enggan untuk mendedahkan perkara yang sebenar. Kebanyakan maklumat sejarah telah menyatakan tentang keperadabanan terawal manusia yang telah dibangunkan di Mesopotamia (3500 SM), Mesir (3000 SM) dan Indus (2500 SM) melalui jumpaan runtuhan bandar dan bangunan. Setelah itu diwar-warkan pula peradaban masyarakat Babylon di Mesopotamia, greek dan China di sekitar tahun 2000 SM. Maklumat mengenai jumpaan binaan gunungan, meru atau *pyramid* yang turut dijumpai di dalamnya tulisan rencong di dasar laut selatan Okinawa yang dianggarkan telah dibangunkan sekitar 8000 SM atau telah berumur 10 ribu tahun masih belum diwar-warkan. Malah lebih banyak lagi jumpaan gunungan di China, India, Bosnia, Jawa, Tanah Melayu dan sebagainya yang terus dipendamkan dari diketahui ramai. Yang nyata di kebanyakan binaan gunungan tersebut telah dijumpai gambaran keris dan tulisan rencong yang sememangnya hanya orang Melayu sahaja yang layak untuk menuntut bahawa keris dan tulisan rencong tersebut adalah hasil usaha leluhur mereka terdahulu. Timbul pula persoalan tentang binaan gunungan tersebut, sama ada ia juga adalah hasil usaha orang Melayu terdahulu. Perkara tersebut masih begitu sukar untuk dijelaskan kerana kurangnya peluang untuk melakukan pengkajian selanjutnya berikutan kawalan ketat yang telah diberikan kepada binaan tersebut di seluruh dunia. Yang nyata, binaan gunungan tersebut banyak terdapat di Asia Tenggara atau di Alam Melayu secara amnya seperti yang boleh dilihat di Lembah Bujang, Kedah (1 SM), Borobudur di Jawa (750 – 850 M), Candi Muara Takus (11-12 M) di Riau Sumatera dan sebagainya. Jika diperhatikan, sehingga kini hanya Orang Melayu yang masih meneruskan dengan binaan gunungan, meru atau *pyramid* tersebut melalui binaan masjid serta kiasan kepada bentuk tersebut pada pekakas harian, makanan, pakaian dan sebagainya.

Peradaban Bangsa Melayu

Dunia Melayu atau Alam Melayu yang terletak di antara dua peradaban besar di sebelah timur dan barat juga telah membangunkan peradabannya tersendiri yang tidak kurang hebatnya. Peradaban orang Melayu masih menjadi pendebatan kerana kurangnya maklumat dalaman berikutan kemusnahan akibat lumrah alam dan kesan penjajahan. Namun ada pengkaji yang mengatakan bahawa peradaban di Pentas Sunda telah bermula sejak 6,000 tahun dahulu (Oppenheimer, 1999, Eden The East). Berdasarkan kepada

jumpaan binaan gunungan atau pyramid di Pentas Sunda, berkemungkinan besar peradaban orang Melayu telah bermula semenjak lebih 10,000 tahun dahulu.

Walaupun peradaban bangsa Melayu tidak dijelaskan dengan nyata di dalam ensaiklopedia peradaban dunia, namun Claudius Ptolemaeus (90 – 168 Masihi) seorang ahli ilmu alam Greek yang tinggal di Mesir telah mencatatkan peta dan beberapa penjelasan mengenai masyarakat yang mendiami *"Golden Chersonese*" bermaksud Semenanjung Emas. Dia mengetahui sesuatu tentang *"Golden Chersonese"* atau Semenanjung Tanah Melayu, iaitu sesuatu seperti di China, di mana jauh ke arah utara, dan bersempadan dengan laut timur, terdapat kawasan yang mengandungi sebuah bandar yang hebat yang merupakan pengekspot sutera, sama ada mentah yang telah diputar dan yang telah ditenun menjadi kain selain dari rempah ratus dan emas (M.B. Synge, 2000-2012).

Agak mendukacitakan bagi bangsa Melayu kerana telah tiada simpanan naskhah purba *(manuscript)* yang ditulis sendiri oleh orang Melayu yang berada di tangan mereka bagi membuktikan peradaban orang Melayu terdahulu. Ini adalah kerana kebanyakan naskhah purba Melayu tersebut telah dibawa keluar oleh para penjajah Portugis, Belanda dan Inggeris, malah Orang Cina juga telah banyak membawa keluar naskah Melayu sebagaimana yang dicatatkan oleh I-Ching pada kurun ke 7 Masihi. Namun mungkin kita masih boleh melihat-lihat catatan yang telah ditulis oleh orang Cina bagi mengetahui serba sedikit mengenai peradaban orang Melayu. Catatan sejarah dari Dinasti Yin pada tahun 17-11 SM yang menyebut adanya orang Cina datang ke Dunia Melayu untuk mendapatkan cengkerang kura-kura dan kulit binatang tenuk *(Ma Lai Mo).* Terdapat juga catatan di zaman Dinasti Han pada kurun ke-2 yang menceritakan penjelajahan orang Cina ke Dungun *(Du Yuan, Qu Du Kun/ Quan/ Qian dan Du Qun*), Pulau Pisang *(Pi Zhong),* Kedah *(Du Yuan).* Di zaman Tiga Kerajaan (220-280 Masihi), kerajaan Wu yang berpusat di sebelah selatan China pula memiliki kapal besar Cina dinamai *'Po'* yang dipercayai pinjaman daripada perkataan Melayu purba yang bermaksud kapal. Di zaman ini juga sudah terdapat kerajaan Melayu kuno iaitu kerajaan Funan yang berpusat di Kemboja sekarang. Orang China memanggil orang Melayu Funan sebagai kun lun dan merekalah yang telah membina kapal-kapal besar untuk orang China (Ahmad Jelani Halimi, 2015). Kemuncak keagungan empayar Funan ini adalah sekitar kurun ke-6 Masihi dan mulai jatuh sehingga kurun ke-15 Masihi. Keagungan kerajaan Funan dapat dilihat pada senibina pada Wat Angkor yang dibina pada kurun ke-9 Masihi lagi.

Antara perkara yang sering menjadi perbahasan pengenai peradaban bangsa Melayu adalah mengenai kedudukan orang Melayu di Alam Melayu yang dahulunya dikenali sebagai Bumi Sunda serta pengertian 'Melayu' itu sendiri dan bagaimana perkataan tersebut mula di ungkapkan. Mengikut Liang Liji (1996) dalam penulisan beliau, rekod tertua dalam sumber China terdapat catatan yang menyebut perutusan *'Mo-lo-yu', 'Mo-lo-yeu'* atau *'Mali-yu-eul'* ke negeri China buat kali ke-5 bertarikh tahun 644 Masihi. Selain itu, menurut Chatterji (1967) dalam buku beliau, pada tahun 435 Masihi sudah ada raja dari Ja-va-da, Javadvipa iaitu Semenanjung Tanah Melayu, Sumatera atau Pulau Jawa sekarang yang bergelar *'Se-li Pa-do-a-la-pa-mo'* yang jelas berbunyi perkataan 'Sri Paduka' yang

menghantar utusan kepada maharaja China di masa Dinasti Sung. Menurut Liang Liji (1996) juga, perutusan sebegini sudah berlaku berkurun-kurun sebelum ini, malahan pada tahun 131 Masihi lagi sudah terdapat kerajaan yang dikenali sebagai Ye Diao dalam tulisan China Purba yakni rantau yang dikenali Jawa dan Sumatera.

Hubungan perdagangan ataupun pengembaraan pelayar-pelayar China pada awal abad Masihi telah dicatatkan oleh penguasa-penguasa undang-undang negara China. Catatan tersebut adalah mengenai pelayaran-pelayaran yang tidak mendapat kebenaran istana kerana antara Zaman Dinasti Han (206 SM) hingga sebelum bermulanya Dinasti Song Utara (960-1126 Masihi), sebarang pelayaran ke luar China perlu memperoleh kebenaran daripada pihak berkuasa ataupun pihak istana China. Hanya hubungan yang bercorak keagamaan dan diplomatik sahaja yang dibenarkan dan pedagang atau pelayar antarabangsa hanya boleh berlabuh di sesetengah pelabuhan sahaja di wilayah China. Mengikut perkiraan pegawai-pegawai istana China, kegiatan perdagangan pada ketika itu tidak banyak melibatkan rakyat China maka perdagangan antarabangsa melalui laut tidak menjadi agenda utama. Walau bagaimanapun, hubungan dengan pedagang antarabangsa penting kerana terdapat sesetengah barangan istimewa yang menjadi idaman golongan bangsawan China. Antara barangan tersebut termasuklah yang dikeluarkan oleh negara India, Timur Tengah dan Asia Tenggara sendiri yang mengeluarkan barangan seperti mutiara, bulu burung raja udang, cangkerang penyu dan kura-kura, damar, kayu gaharu, kayu cendana dan rempah-ratus. Golongan istana yang memerintah juga cuba untuk menarik minat kerajaan-kerajaan luar untuk menghantar utusan diplomat. Ada bukti daripada sumber-sumber bertulis yang menyebut tentang utusan-utusan daripada kerajaan-kerajaan awal yang mendapat pengiktirafan tersebut demi kelangsungan pemerintahan mereka. Contohnya seperti kerajaan Pan Pan yang menghantar utusan ke China pada tahun 434, 435 dan 438 Masihi, Poli yang dipercayai terletak di Borneo yang menghantar utusan pada tahun 473 dan 630 Masihi, Mo lo yu (Jambi) pada tahun 644-645 Masihi, Chia-cha (Kedah) pada tahun 638 Masihi dan He la dan sebuah kerajaan dipercayai terletak di Jawa dan menghantar utusan pada tahun 430 Masihi. (Zuliskandar Ramli & Nik Hassan Shuhaimi Nik Abd. Rahman. 2012).

Perdagangan melalui laluan laut telah membolehkan pengembara atau pedagang yang datang dari wilayah China mengenal kepelbagaian barangan yang istimewa dan bernilai untuk dibawa pulang ke negara mereka. Pelayaran-pelayaran untuk memperoleh barangan asing ini telah dicatatkan di dalam naskah-naskah mereka sejak awal abad Masihi lagi dan menjadi rujukan sejarawan dan ahli arkeologi. Yang menariknya sebahagian besar urusan pengangkutan atau perkapalan sejak kurun sebelum Masihi sehingga kurun ke 11 Masihi adalah di pelopori oleh kapal-kapal Melayu samaada yang berpusat di Funan, Semenanjungn Tanah Melayu juga di Jawa dan Sumatera. Kapal Melayu yang paling besar dipanggil Jong yang ukurannya sehingga mencecah antara 50 – 70 depa atau 80 – 100 meter panjang yang mempunyai antara 5 – 9 deretan layar. Jong tersebut boleh digunakan sebagai kapal perang atau untuk penggangkutan yang boleh memuatkan antara 800 – 1000 orang penumpang. Menurut Tom Pires, Kerajaan China tersangat takut dengan kekuatan jong Melayu kerana satu jong Melayu berupaya untuk mengalahkan 20 kapal atau po

China. Oleh itu jong-jong tersebut tidak dibenarkan berlabuh di pantai Canton dan hanya dibenarkan berlabuh berhampiran Pulau Tumon kira-kira 3.2 km dari pantai. (Ahmad Jelani Halimi, 2015).

Menurut Zuliskandar Ramli & Nik Hassan Shuhaimi Nik Abd. Rahman (2012), sumber dari Dinasti Han yang dirujuk pada bab 28 di dalam buku Ch'ien han su yang siap ditulis pada tahun 80 Masihi menceritakan tentang pedagang dari China yang menumpang kapal 'orang gasar' yang bukan berketurunan China untuk membeli mutiara, batu permata dan barangan-barangan yang jarang ditemui (Wheatley 1957). Berkemungkinan besar kapal yang dinaiki oleh pedagang China ini ialah kapal orang Melayu yang mereka rujuk sebagai orang gasar. Sumber ini juga menyebut tentang kedaerahan-kedaerahan yang berkemungkinan merujuk kepada Semenanjung Tanah Melayu seperti Huang-Chih dan P'i-Tsung. Walau bagaimanapun kedaerahan-kedaerahan ini masih lagi menjadi perdebatan dan tiada bukti kukuh untuk mengaitkan kedaerahan ini terletak di Semenanjung Tanah Melayu. Gabriel Ferrand mengemukakan penjelasan yang lebih menyeluruh mengenai kedaerahan Huang-Chih yang beliau katakan terletak di Kanci (pura), pusat pemerintahan kerajaan Pallava pada abad ke 3 Masihi (Ferrand 1919) manakala P'i-Tsung dikaitkan dengan Pulau Pisang (Wheatley 1957) ataupun kedaerahan yang terletak di daratan Semenanjung Tanah Melayu seperti yang di sebut dalam naskah Sui Su (Wheatley 1955). Pada tahun 220 Masihi, Dinasti Han tumbang dan China dibahagikan kepada tiga buah kerajaan beraja iaitu Dinasti Wu, Dinasti Wei dan Dinasti Shu. Dinasti Wu mengusai bahagian di sebelah selatan China dan jalan perdagangan laluan sutera melalui jalan darat sudah disekat oleh dua musuhnya iaitu Dinasti Wei dan Dinasti Shu. Untuk itu jalan laut merupakan jalan yang paling sesuai untuk mendapat barangan asing. Pada abad ke-3 Masihi, Ch'ih Wu, maharaja dari Dinasti Wu telah menghantar dua orang utusan yang bernama pegawai istana yang bernama K'ang T'ai dan Chu-Ying seorang pegawai perhubungan kebudayaan ke kerajaan Funan pada tahun 243 Masihi. Naskah yang ditulis oleh K'ang T'ai dan Chu Ying juga menyentuh kedaerahan-kedaerahan seperti Lin-Yi (Champa), Tunsun, Pan-Pan, Langkasuka (Langyaxiu atau Lang-ya-sseu-kia) dan Kui Li (Muara Sungai Pahang).

Pada tahun 581 Masihi, wilayah China telah disatukan di bawah pemerintahan Dinasti Sui (581-617 Masihi) dan pada tahun 607 Masihi, Maharaja Sui yang baru bernama Yang Di memutuskan untuk menjalinkan hubungan diplomatik dengan negara luar China. Maharaja Sui telah menghantar dutanya ke Chih tu di bawah kepimpinan Chang zhu, penyelia kelengkapan tentera dan dibantu oleh Wang Zhong Zheng, penyelia sumber bahan semula jadi. China telah bersatu di bawah Dinasti Sui pada tahun 589 Masihi dan dinasti baru ini memerlukan kemewahan istimewa dan banyak yang diimport dari Laut Selatan. Rombongan Maharaja Sui telah membawa 5000 jenis hadiah yang berbeza untuk raja Chih tu, dan pada saat ketibaan rombongan ini, mereka dihidangkan dengan barangan tempatan sebagai hadiah pembalasan. Keterangan terperinci tentang Chih tu muncul dalam sumber China Chih tu guo ji, sebuah naskah yang dihasilkan dari kunjungan Kerajaan Sui yang menghantar utusan pada tahun 607 Masihi hingga 610 Masihi. Chih tu itu digambarkan sebagai sebahagian dari kerajaan Funan (berpusat di Vietnam sekarang), dan terletak di

Laut China Selatan, 100 hari perjalanan melalui laut dari China. Sumber tersebut menyebutkan bahawa nama kerajaan yang berasal dari warna tanahnya yang 'sebahagian besarnya berwarna merah'. Berdasarkan huraian China, kedaerahan Chih tu telah banyak diperdebatkan oleh para sarjana. Kedaerahan yang paling sesuai adalah bahagian pantai timur Semenanjung Malaysia, di sekitar daerah hulu Sungai Kelantan. Selain dari pertimbangan-pertimbangan umum, termasuk, mukabumi, iklim dan warna tanah, salah satu alasan utama untuk meletakkan kedaerahan Chih tu atau di sebut Zhi Sheng atau Shi zi di Hulu Kelantan apabila digambarkan kedaerahan boleh dicapai hanya selepas satu bulan perjalanan ke hulu sungai. Sungai Kelantan adalah pilihan yang paling sesuai kerana ia merupakan laluan air utama, dilayari oleh kapal-kapal berukuran kecil dan sederhana untuk perjalanan lebih kurang 160 kilometer ke arah hulu, dan juga sebagai laluan utama ke lombong-lombong emas di Kelantan dan Pahang. Daerah ini, yang dikenali sebagai Ulu Kelantan, telah dihuni selama sekurangkurangnya 10,000 tahun, sebagaimana dibuktikan oleh pengebumian prasejarah ditemui di Gua Cha. Penyelidikan dan galicari di Gua Chawas, Ulu Kelantan telah mendedahkan sejumlah besar jumpaan alat penyembahan (*votive tablets)* Buddha Mahayana mungkin berasal dari zaman Sri Wijaya (abad 9-11). Sampai saat ini, tidak ada bukti nyata diperoleh untuk mengesahkan kedaerahan Chih tu ini. (Zuliskandar Ramli & Nik Hassan Shuhaimi Nik Abd. Rahman. 2012). Namun jika dilihat kepada tempoh perjalanan yang diambil selama 100 hari dengan menggunakan kapal atau po China yang berukuran sederhana, besar kemungkinan kedaerahan Chih tu tersebut berada di Ulu Kelantan sebagaimana yang dinyatakan oleh Zuliskandar Ramli & Nik Hassan Shuhaimi Nik Abd. Rahman (2012). Untuk menyatakan ianya berada dalam Kerajaan Funan mungkin kurang tepat jika dirujuk kepada tempoh perjalanan 100 hari yang telah mereka lalui.

Banyak perihal sosial-politik dan budaya kerajaan Chih tu dijelaskan dalam catatan China hasil kunjungan tersebut. Antara yang dikesahkan, kerajaan tersebut diperintah oleh keluarga dikenali sebagai Chu dan. Raja Chih tu, Li fo duo se, menaiki takhta ketika ayahnya melepaskan takhtanya untuk menyebarkan ajaran Buddha kepada dunia. Pada saat kunjungan utusan Maharaja Sui, raja Chih tu telah memerintah selama 16 tahun dan mempunyai tiga isteri yang merupakan puteri raja tetangga. Istananya dikatakan terletak di hulu Seng zhi dan digambarkan mempunyai 'tiga gerbang yang terletak lebih dari seratus langkah setiap satu', dilukis dengan gambar Bodhisattva dan digantung dengan bunga dan loceng. Gerbang ini dikawal oleh wanita berpakaian seperti raksasa. Mereka yang ditempatkan di luar gerbang dilengkapi dengan senjata, manakala yang tinggal di dalam kota memegang kain putih dan jaring putih untuk mengumpul bunga. Para Chih tu guo ji adalah mereka yang menyusun dan menyenaraikan pegawai-pegawai yang berjawatan dalam pentadbiran raja. Ini termasuk mereka yang ditugaskan untuk mengatur urusan politik dan satu lagi untuk menjalankan pentadbiran undang-undang jenayah. Chih tu juga mengawal dan berkuasa terhadap beberapa kerajaan lain di mana pentadbiran dikendalikan oleh mereka yang dilantik oleh raja.

Gambar 02 : Majlis perayaan di Bali, Indonesia ketika masyarakatnya melakukan penyembahan kepada Sang Yang Widi. Mungkin amalan tersebut berbeza dengan syariat penyembagan kepada Tuhan Yang Maha Esa sekarang, namun cara pemakaian wanita di Chih-Tu hampir menyamai pakaian wanita di Bali ketika mereka membuat penyembahan kepada Sang Yang Widi.

Sumber : www. Google.com/Sang Yang Widi.

Catatan dari utusan Maharaja Sui ini juga menyatakan bahawa adat bagi laki-laki dan perempuan di Chih tu untuk menindik telinga, mengurapi tubuh mereka dengan minyak wangi, dan memakai bunga mawar dan kain berwarna polos. Para wanita memakai sanggul di rambut yang kelihatan di bahagian tengkuk. Rakyat harus mendapatkan izin dari raja untuk memakai loket emas yang istimewa, dan bahkan keluarga kaya juga harus mendapatkan kebenaran kerajaan untuk hak istimewa ini. Upacara Pernikahan dilakukan pada hari yang difikirkan bertuah dan diberkati. Keluarga pengantin wanita dirayakan selama lima hari sebelum upacara perkahwinan. Pada hari ketujuh, upacara perkahwinan diselesaikan dan pengantin bersatu. Setelah berkahwin, pasangan itu berpindah ke sebuah rumah yang berasingan. Namun, putera bongsu diwajibkan untuk tinggal bersama ayahnya. Jika berlakunya kematian sama ada salah satu orang tuanya atau adik-beradiknya, orang yang berkabung akan mencukur kepala mereka dan memakai pakaian yang polos dan terang. Tubuh si mati akan dibakar di atas tempat pembakaran yang diperbuat daripada buluh dan diletakkan di atas sungai dengan tujuan apabila mayat dibakar abunya akan jatuh ke sungai. Upacara pembakaran mayat itu disertai dengan dupa atau kemenyan dan peniupan bunyi-bunyian daripada cangkerang yang berlingkar dan paluan bunyi gendang.

Upacara pembakaran mayat dengan kaedah ini diguna-pakai untuk para bangsawan kelas atasan dan juga rakyat jelata, tetapi abu raja dipelihara dalam botol emas dan disimpan di sebuah kuil. Kepercayaan agama mereka dilaporkan sebagai Buddha, tetapi masyarakat Chih tu lebih mengabdikan diri mereka kepada para Brahman yang menunjukkan bahawa kepercayaan Hindu juga mempunyai pengaruh yang kuat dalam masyarakat seperti mana amalan pembakaran mayat dilakukan. Makanan utama masyarakat Chih tu adalah nasi dan catatan China ada menyebut semasa majlis keraian dijalankan terhadap rombongan Maharaja Sui, mereka dihidangkan dengan kek atau kuih yang berwarna kuning, merah, putih dan ungu bersama-sama dengan daging lembu, daging kambing, ikan, penyu, dan babi.

Putera Raja Chih tu Na ya jia kemudiannya mengiringi rombongan Maharaja Sui kembali ke China dengan membawa hadiah-hadiah berupa barangan hasil keluaran tempatan dan ini termasuklah mahkota emas berbetuk bunga raya dan kapur barus sebagai ufti kepada Maharaja. Hadiah ini sebagai balasan kepada pemberian Maharaja Sui kepada Raja Chih tu dan tanda bermulanya hubungan diplomatik dengan Maharaja China tersebut. (Zuliskandar Ramli & Nik Hassan Shuhaimi Nik Abd. Rahman. 2012). Jika diperhatikan kepada catatan tersebut, masyarakat Chih tu berbeza dengan amalan dari kepercayaan Buddha dan Hindu. Mereka merujuk kepada ketua agama untuk upacara keagamaan dan mereka memakan daging lembu tidak seperti amalan kepercayaan Hindu. Cara wanita Chih tu berpakaian untuk tujuan keagamaan adalah dengan memakai baju polos dan bersanggul sama seperti masyarakat di Bali yang menyembah Sang Yang Widi. Berkemungkinan besar masyarakat Chih tu juga mengamalkan kepercayan yang menyembah Sang Yang Widi. Berdasarkan kepada catatan tersebut juga jelas kelihatan masyarakat Chih tu telah mempunyai tatacara kehidupan dan peradaban yang tinggi dalam pemakanan, pakaian dan perhiasan diri, ketenteraan dan kerajaan, perdagangan dan perkapakan, amalan keagamaan dan sebagainya.

Menurut Zuliskandar Ramli & Nik Hassan Shuhaimi Nik Abd. Rahman (2012), penerangan yang paling penting datang dari sumber China tentang Semenanjung Tanah Melayu ditulis oleh I-Ching seorang sami Buddha yang berlayar dari China untuk ke Sri Wijaya pada 671 Masihi (Wheatley 1961: 42). Ia tinggal di sana selama enam bulan untuk belajar tata bahasa Sanskrit, sebelum Raja Sri Wijaya menghantarnya ke Molayu (Jambi) untuk tinggal selama dua bulan, dan kemudiannya ke Chieh Cha (Kedah). Pada awal tahun 673 Masihi, ketika angin monsun timur laut sudah mulai bertiup, I-Ching memulakan pelayaran melalui Teluk Benggala untuk ke India. Dalam pelayarannya beliau ada mencatatkan bahawa selepas sepuluh hari belayar dari Kedah, beliau tiba di Kingdom of the Naked People (Kepulauan Nicobar) (Takakusu 1896) dan setengah bulan kemudian tiba di Tan-mo-li-ti (Tamralipti). Penerangan tentang perjalanan I-Ching digambarkan seperti yang berikut:

> *"At the time when monsoon began to blow, we set sail for the south, with yards a hundred cubits long suspended from above in pairs. In the beginning of the season in which we leave the constellation Chi, the five-tiered sails carried us away from the*

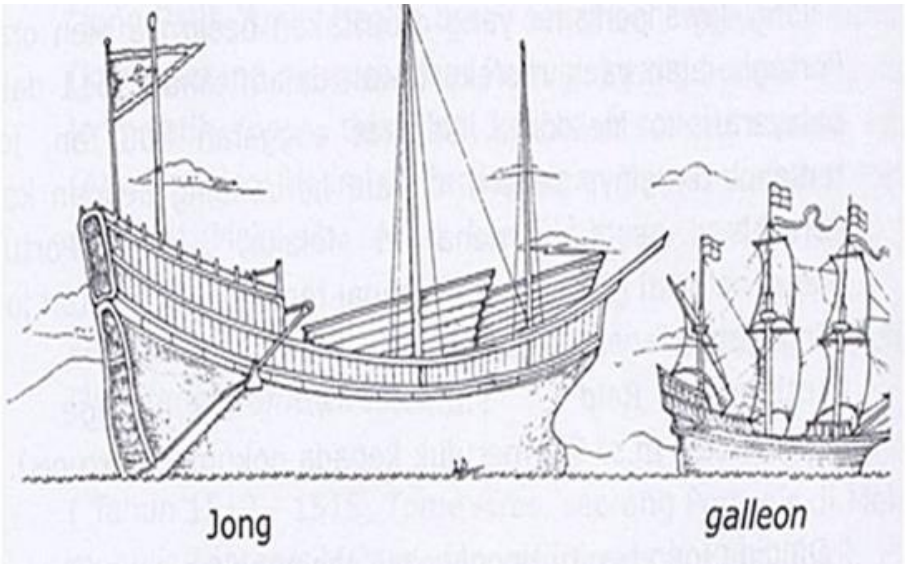
sombre north. For long we voyaged over the illimitable deep, where the sea was intersected by mountainous waves and, slanting across the mighty ocean, enormous swells reached cloud-like to the sky. In less than twenty days we reached [Shih-li-] Fo-shih (Sri Vijaya) where I spent six months learning the S 'abdavidya (Sanskrit grammar). The king befriended me and sent me to the country of Mo-lo-yu (Malayu = Jambi), where I stayed for two months. Then I changed direction to go to Chieh-ch'a (Kedah). In the twelfth month I embarked in the king's ship and set sail for India. Sailing northwards from Chieh-Ch'a for more than ten days, we came to the Kingdom of the Naked People (Nicobar Islands) ... From here, sailing in a north-westerly direction for half a month, we came to Tan-mo-li-ti (Tâmralipti)" (Wheatley, 1961).

Kedah sebelum itu sudah pun muncul dalam catatan China pada tahun 638 Masihi, ketika kerajaan Kedah Tua menghantar seorang utusan ke China. Dalam catatan Ma Tuan-lin mencatatkan Chia-cha menghantar utusannya ke istana China pada tahun 638 Masihi dan Chia-cha ini sama seperti kedaerahan Chieh-chia yang telah disebut oleh I-Ching ketika pengembaraannya ke Nalanda, India (Wheatley 1961). Kedah Tua telah pun menjadi pelabuhan entrepot yang penting sejak abad ke 4 Masihi berdasarkan pentarikhan berkaitan *yang dibuat berdasarkan* tulisan prasasti *yang dijumpai di Lembah Bujang sebelum me*njalinkan hubungan diplomatik dengan China. Pada tahun 671 Masihi, ketika I-Ching tinggal di Kedah sebelum meneruskan perjalanan ke Nalanda, kerajaan Kedah masih sebuah kerajaan yang bebas dan I-Ching juga ada menyatakan bahawa perjalanan beliau semua dilakukan dengan menggunakan kapal milik Melayu. Pada perjalanan pulang pada tahun 685 Masihi, I-Ching singgah lagi di Kedah dan melaporkan bahawa Kedah pada ketika itu sudah menjadi naungan Srivijaya berserta dengan kerajaan Mo lo yu (Jambi). I-Ching juga menyebutkan tentang biarawan lain yang mengikuti pengembaraan yang sama dengan beliau dan salah seorang di antaranya meninggal dunia di Kedah, dua orang di Langkasuka dan tidak kurang 13 orang biarawan yang mati di India (Wheatley 1961). Namun, walaupun Kedah penting sebagai pelabuhan persinggahan bagi penziarah China yang dalam perjalanan ke India, namanya tidak muncul dalam sumber-sumber sejarah rasmi dari Dinasti Tang (618-906 M). Hal ini menunjukkan bahawa Kedah tidak dikunjungi oleh setiap pengembara China yang lain. Era keemasan perdagangan antara China dengan negara di Asia Tenggara masih bersinar. Beberapa pecahan porselin Tang akhir telah ditemui di Kedah, tetapi artifak tersebut telah dibawa ke sana oleh peniaga lain, kemungkinan oleh pedagang tempatan. Antara pelabuhan-pelabuhan yang disebut oleh I-Ching dalam perjalanannya ke India ialah Canton, Wu-Lei, Ho-pu, Chiao-chih, Shang-ching, Champa, Fu-nan, Dvaravati, Langkasuka, Pu-pen, Ho-ling (Jawa), Srivijaya, Mo lo yu (Jambi), Po-lu-shih, Kedah, Nicobar Islands, Tamaralipti, Negapatam dan Ceylon (Zuliskandar Ramli & Nik Hassan Shuhaimi Nik Abd. Rahman. 2012).

Penjelasan mengenai kedudukan kedaerahan Sri Wijaya sangat penting untuk dipastikan kerana ia akan mempengaruhi keputusan selanjutnya. Pendapat J.L. Moens (1937) seorang penyelidik Belanda mengatakan kedaerahan Sri Wijaya berada di Kelantan. Pendapat J.L. Meons juga di sokong oleh K.A. Nilakanta Sastri (1949) seorang penyelidik dari Universiti of Madras. J.L Moens mengatakan, dalam catatan I-Ching ini, beliau

mencatatkan bahawa ketika dalam perjalanan menuju ke Kedah dari Mo-lo-yu, kapal yang dinaikinya menukar arah pelayaran atau dengan kata lain menukar arah perjalanan kapal di mana I-Ching ketika itu sudah singgah di Sri Wijaya. Maka ini membuktikan pelayaran dari Malayu ke Kedah adalah bertentangan arahnya dengan pelayaran dari Sri Wijaya ke Mo-lo-yu.

Pendapat kedua-dua penyelidik tersebut dirasakan ada kebenarannya mengenai kedudukan Kedaerahan Sri Wijaya jika dilihat kepada enam perkara iaitu pertama, berdasarkan pengalaman China melalui hubungan yang telah dibuat oleh pengembara China sebelumnya ke Chih tu iaitu di kedaerahan Pantai Timur Semenanjung Tanah Melayu. Kedua mengenai tempoh pelayaran selama 20 hari bagi menandakan jarak perjalanan yang tidak terlalu jauh ke selatan dengan menaiki kapal Melayu. Ketiga kedudukan kedaerahan Sri Wijaya dan Mo-lo-yu tidak mungkin terlalu dekat di mana dikatakan memerlukan tempoh pelayaran selama 15 hari. Keempat mengenai I-Ching dan kumpulannya memerlukan selama enam bulan untuk berada di kedaerahan Sri Wijaya dan dua bulan di kedaerahan Mo-lo-yu. Jika ditinjau dari segi lumrah pembelajaran oleh I-Ching dan kumpulannya di kedua-dua kedaerahan tersebut pasti berada pada suatu jarak yang berjauhan bagi mendapatkan maklumat dan pengalaman yang berbeza. Kelima mengenai keperluan kapal raja untuk membawa I-Ching dari kedaerahan Sri Wijaya ke kedaerahan Mo-lo-yu di mana sudah pasti perjalanan tersebut perlu melalui laluan perjalanan yang jauh dan dikuasai oleh kerajaan yang berbeza. Keenan adalah mengenai kedaerahan Mo-lo-yu yang telah berada dibawah penguasaan Kerajaan Sri Wijaya sekembalinya I-Ching dari India pada tahun 685 Masihi. Tempoh yang agak lama tersebut mengambarkan bahawa kedaerahan Sri Wijaya dan Mo-lo-yu adalah pada kedudukan yang berjauhan. Menurut Hikayat Merong Mahawangsa : A Review by Sejarah Melayu Online, terdapat rekod dari pengembara China, Chang-jun dalam Sui Annals yang mengatakan bahawa Kerajaan Chih-Tu dan Kerajaan Kantouli mempunyai susur galur Raja yang sama yang bernama Qu-tan. Menurut Takahashi Suzuki, Kantouli adalah nama yang merujuk kepada sebutan India untuk "Kedah" manakala Chih-Tu pula adalah sebuah kerajaan kelautan yg terletak di pantai timur segenting kra / Semenanjung Tanah Melayu. Ini membenarkan akan wujudnya talian kekeluargaan di antara Langkasuka dan Kedah dan kawasan-kawasan sekitarnya seperti yang dimaksudkan Hikayat ini (The Malay Press, 2009).



Gambar 03 : Lakaran jong dan galleon di atas dibuat berdasarkan lakaran yang dibuat di Melaka dalam tahun 1613 oleh bangsawan, askar dan sarjana Portugis bernama Godinho de Eredia (yang lahir di Melaka). Lakaran Eredia ini dibuat ketika penghujung zaman Jong Melayu, namun masih memperlihatkan ukurannya yang jauh lebih besar dari galleon.

Sumber : Utusan Online, petikan daripada Anthony Reid, 1999, University of YALE.

Peradaban Orang Melayu semenjak 5 ribu tahun hingga 10 ribu tahun mungkin boleh dilihat pada binaan piramid yang telah dijumpai di dasar laut Okinawa dan yang terkini adalah sebagaimana yang dijumpai di Bosnia dimana terkandung di dalamnya tulisan rencong iaitu merupakan tulisan pertama orang Melayu sebelum bertukar ke palava, kawi, jawi dan rumi. Berkemungkinan besar, piramid yang ada di Mesir juga telah dibangunkan oleh leluhur Melayu dimana kita boleh melihat buktinya melalui gambar orang-orang yang terdapat di piramid tersebut ada yang menyematkan keris di pinggang mereka. Sehingga kini, orang yang masih membina piramid adalah orang Melayu sebagaimana yang boleh dilihat pada binaan tempat ibadat di banyak tempat di Jawa, Muara Takus di Sumatera, Lembah Bujang di Kedah dan sebagainya. Setelah orang Melayu menukar kepercayaan atau syariat terdahulu kepada Islam, mereka telah membina piramid sebagai binaan di atas masjid sebagaimana yang banyak terdapat di Semenanjung Tanah Melayu, Sumatera, Jawa, Kalimantan dan sebagainya.

Gambar 04 : Rumah Penghulu Seman menunjukkan contoh rumah warisan Alam Melayu yang agak sempurna binaannya sebagai bukti tentang ketinggian peradaban bangsa Melayu dengan kearifan watan yang tersendiri.

Sumber: Mastor Surat.

Gambar 05 : Istano Bandaro Kuniang menunjukkan contoh Rumah Gadang ataupun Rumah Adat bagi masyarakat Minangkabau di Sumatera Barat Indonesia. Rekabentuk lantainya yang bertingkat menandakan pemilik rumah tersebut dahulunya mengamalkan kepercayaan dan kebudayaan terdahulu yang

mengutamakan darjat dalam kebudayaan mereka. Dua buah binaan di hadapan rumah tersebut dipanggil Rangkiang iaitu digunakan untuk menyimpan padi.

Sumber: Mastor Surat.

Bahasa Orang Melayu

Bahasa Sanskrit dikataan bahasa kedua tertua yang dipertuturkan oleh manusia selepas bahasa Suryani. Pengkesahan mengenai bahasa tersebut masih terus diwacanakan kerana masih belum ditemukan suatu jawapan yang jelas mengenainya. Selama ini perbincangan banyak ditumpulan hanya di wilayah Asia Tengah yang diandaikan sebagai pusat bahasa tersebut dan tidak pernah mengaitkan dengan peradaban di Asia Tenggara khususnya kepada bangsa Melayu. Dalam menggunakan bahasa pertuturan dan perhubungan, orang Melayu dikatakan meminjam lebih dari 70% perkataan Sanskrit dan yang selebihnya adalah sama seperti bahasa-bahasa Arab, Parsi, Tamil dan Mandarin (Doug Cooper at CRCL). Persoalan mengenai perkataan 'meminjam' perlu dirungkaikan kerana meminjam perkataan sebanyak lebih 70% adalah suatu yang sangat banyak seolah-olah orang Melayu sebelumnya tidak mengeluarkan bunyi ucapan ketika berhubungan. Seperkara lagi ialah dari siapakah perkataan tersebut dipinjam. Sekiranya kedua-dua persoalan tersebut tidak berupaya untuk dirungkaikan maka adalah dicadangkan bahawa bahasa tersebut sebenarnya adalah milik bangsa Melayu yang telah dipertuturkan sejak sekian lama seiring dengan perkembangan peradaban bangsa Melayu itu sendiri dan ianya tidak dipinjam dari mana-mana pihak.

Sehingga kini tiada siapa yang mencadangkan usul atau penutur asal bahasa Sanskrit tersebut, namun ada yang mencadangkan bahasa tersebut berasal dari India mungkin berikutan dari Kitab Weda yang dibawa oleh kaum Aryan semasa membangunkan Peradaban Indus pada tahun 2500 SM adalah berbahasa Sanskrit dan orang Aryan juga dikatakan berbahasa Sanskrit (Cristian Violatti, 2013). Orang Aryan dikatakan pendatang yang berhijrah ke Lembah Indus bagi mengembangkan ajaran Wedaism dan sangat berbeza dengan bahasa masyarakat tempatan di ketika itu (Cristian Violatti, 2013). Dalam sempadan politik sekarang kedudukan peradaban Indus adalah meliputi Pakistan dan Afghanistan serta bahagian timur Iran dan bahagian barat laut India. Ajaran Wedaism telah diselewengkan oleh kaum Brahmana di India sekitar tahun 1500-500 SM yang banyak melakukan pengorbanan manusia untuk penyembahan. Selepas itu lahir pula ajaran Hinduism, Buddhism, Jainism dan sebagainya di Asia Tengah khususnya di India bagi membuat penolakan terhadap ajaran kaum Brahmana tersebut (Y. Masih, 2000). Beberapa persoalan perlu diwacanakan bagi merungkai permasalahan ini. Bahasa Sanskrit mungkin telah tidak menjadi bahasa pertuturan setelah kaum Aryan ditewaskan dan kini penggunaan bahasa tersebut telah semakin pupus di India melainkan telah digabungkan dengan bahasa-bahasa tempatan. Kini hanya lebih kurang antara 400 – 500 orang sahaja yang boleh berbahasa Sanskrit iaitu untuk tujuan mantera (Wikipedia – Sanskrit). Namun begitu

sehingga kini lebih kurang 400 juta orang di Alam Melayu masih menuturkan bahasa Sanskrit dan terus mengembangkannya sebagai bahasa pentadbiran dan ilmu.

Menurut Anthony (2007), Sir William Jones mengatakan bahasa Sanskrit merupakan bahasa yang sangat istimewa dan lebih sempurna berbanding bahasa Greek, lebih bercambah berbanding dengan bahasa Latin dan bahasanya sangat indah berbanding dengan bahasa-bahasa lain serta mempunyai daya tarikn yang kuat antara kata kerja (*verb*) dasar dan bentukan nahu. Sudah pasti ianya telah dihasilkan bukan secara kebetulan tetapi dengan kesungguhan yang tinggi sehingga pakar bahasa sukar untuk membuat penilaian. Berkemungkinan bahasa Parsi kuno adalah dari keluarga bahasa Sanskrit ini. Sir William Jones (1675 -1749) telah dilahirkan di London merupakan seorang yang mahir berbahasa. Selain berbahasa Inggeris sebagai bahasa ibundanya, beliau boleh berbahasa Greek, Latin, bahasa Parsi, bahasa Arab, Hebrew dan penulisan China ketika masih kecil lagi. Dalam tempoh hayatnya beliau mahir menuturkan sebanyak 13 bahasa dan sekadar boleh berucap dengan 28 bahasa lagi. Dengan itu beliau lebih dikenali sebagai polyglotism atau penutur pelbagai bahasa. Beliau belajar bahasa Sanskrit di Universiti Hindu Kuno yang terletak di Nadiya, India kerana diarahkan oleh kerajaannya sewaktu penjajahan British di India untuk menggubal undang-undang India. Beliau maklum bahawa terdapat sedikit persamaan bahasa Sanskrit dengan bahasa Parsi, Inggeris, Latin, Greek dan Gothic. Setelah belajar selama tiga tahun, beliau telah membuat pengumuman di the Asiatic Society of Bengal di mana kenyataan beliau yang paling masyhur adalah seperti berikut (Wikipidia, Indo-Europen Migration Theory) :

> *The Sanskrit language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a stronger affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong indeed, that no philologer could examine them all three, without believing them to have sprung from some common source, which, perhaps, no longer exists: there is a similar reason, though not quite so forcible, for supposing that both the Gothic and the Celtic, though blended with a very different idiom, had the same origin with the Sanskrit; and the old Persian might be added to the same family, if this were the place for discussing any question concerning the antiquities of Persia. (Jones collected Works, Volume III, 34-5)*

Ramai para pengkaji gagal untuk mengenalpasti dengan jelas usul bahsa Sanskrit kerana mereka masih belum menjumpai usul kaum Aryan. Andaian yang paling hampir ialah kaum Aryan datangnya dari sebelah kedaerahan Parsi kerana di dalam bahasa Parsi iaitu Avesta juga ada terkandung bahasa Sanskrit (Anthony, 2007). Andaian tersebut mungkin ada kebenarannya jika menyamakan kaum Aryan dengan kaum Sayabiga sebagaiman yang dinyatakan dalam The First Islamic Encyclopedia. Kepercayaan orang Aryan dengan kitab Weda berbahasa Sanskrit dengan tulisan Pahlavi dikatakan mempunyai persamaan dengan kepercayaan orang Parsi terdahulu yang menganut agma

Zoroaster dengan kitabnya Avesta dengan tulisan Pahlavi (Wikipedia, Zoroastrian). Andaian bahasa Sanskrit berasal dari India perlu disangkal kerana orang India sendiri tidak berbahasa Sanskrit sebagai bahasa pertuturan, bagaimana mereka hendak mengajarkannya kepada orang Melayu yang lebih awal berperadaban dan bertaburan dari Pulau Madagaskar di sebelah barat ke Kepulauan Pasifik di sebelah timur dan Yunan di utara ke Australia di sebelah selatan. Kekuatan orang India darisegi ekonomi, kenderaan dan kemampuan politik perlu diukur jika mereka diandaikan sedemikian. Selain kaum Aryan, terdapat satu lagi kaum yang di panggil Sayabiga telah membuat penempatan di sekitar Teluk Parsi dan bahagian selatan Semenanjung Arab (The First Islamic Encyclopedia). Mereka adalah pelaut, pahlawan dan pengembang agama. Para pengkaji DNA telah membuat kajian ke atas temurunan kaum Aryan dan Sayabiga tersebut dimana haplogroup mtDNA mereka adalah L-M20. Menurut Stephen Openhymer, lazimnya mereka yang mempunyai haplogroup mtDNA sedemikian mempunyai pertalian salasilah dengan masyarakat dari Asia Tenggara. Kenyataan tersebut telah menguatkan lagi andaian bahawa Bahasa Sanskrit adalah bahasa pertuturan masyarakat di Asia Tenggara yang di bawa ke Asia Tengah dan bukan sebaliknya. Sebagaimana yang telah diperkatakan bahawa orang Melayu adalah ‘ibu segala bangsa’, maka dicadangkan juga bahawa sebahagian dari bahasa Arab, Parsi, Tamil, Hindi, Mandrin dan sebagainya adalah pinjaman dari bahasa pertuturan orang Melayu iaitu Sanskrit dan bukan sebaliknya. Jika diperhatikan setelah kehadiran Islam, penutur bahasa Sanskrit di Alam Melayu, Bahasa Urdu di Pakistan, Afghanistan dan India serta bahasa Avesta yang sebelum itu masing-masing menggunakan tulisan Pallava atau Pahlavi telah bertukar kepada tulisan Jawi. Kemungkinan mereka tersebut adalah hadir dari satu keturunan yang sama memerlukan pengkajian yang lebih lanjut.

Melalui bukti dari luar sebagaimana yang telah dicatatkan oleh I-Ching, beliau telah belajar bahasa Sanskrit ketika mengunjungi kedaerahan Sri Wijaya selama enam bulan dan ditambah lagi selama dua bulan di kedaerahan Mo-lo-yu (Jambi) seterusnya di Kedah dalam tahun 671 Masihi bagi tujuan untuk mempelajari bahasa Sanskrit. Ini adalah antara bukti bahawa I-Ching datang ke Alam Melayu untuk memahami bahasa kitab lama yang berbahasa Sanskrit di mana juga masyarakat di Alam Melayu sememangnya menggunakan bahasa Sanskrit sebagai bahasa pertuturan, perhubungan dan bahasa dalam keagamaan.

Bahasa Sanskrit merupakan bahasa yang sangat istimewa. Bukan sahaja ia sebagai bahasa kitab, ia juga suatu bahasa yang tertua yang masih dipertuturkan sehingga kini dan terus dikembangkan sebagai bahasa ilmu. Menurut Rusdi Alias (2013), di dalam al Quran terdapat lebih kurang 1,600 patah perkataan Sanskrit dan 1,700 patah perkataan Arab bagi melengkapkan bahasa al Quran (Mastor Surat, 2014). Ini adalah antara sebab orang Melayu lebih mudah untuk menerima, memahami, melafaz dan menghafaz bahasa al Quran.

Agama Orang Melayu Sebelum Islam

Ramai orang menganggap bahawa agama orang Melayu sebelum Islam adalah Hindu-Buddha walaupun sehingga kini tiada sebarang bukti kukuh yang mengatakan tentang bagaimana ajaran Hindu-Buddha tersebut diberikan atau disampaikan kepada orang Melayu (Adrian B. Lapian, 1996). Kita tahu kepercayaan Hindu-Buddha adalah amalan

pemujaan berhala oleh orang di India sebelum dibawa keluar ke kedaerahan dalam perjalanan ke China dimana kepercayaan tersebut adalah memujaan banyak Tuhan. Menurut Nik Hassan Shuhaimi Nik Abd. Rahman (2010) sehingga kini masih belum jelas mengenai maklumat tentang berhala yang orang Melayu puja sekiranya mereka mengamaklan kepercayaan Hindu-Buddha serta maklumat mengenai penyebaran kepercayaan tersebut kepada orang Melayu. Menurut Ahmad Jelani Halimi (2015) semenjak kurun kedua Sebelum Masihi hingga kurun ke 11 Masihi, sebahagian besar kapal yang belayar antara benua timur dan barat Alam Melayu adalah dikuasai oleh kapal-kapal Melayu yang besar sehingga 50 depa hingga 70 depa (200 m – 100 m) panjang dengan 3 hingga 7 deretan layar, sedangkan tongkang India dan wangkang China berukuran kecil dan hanya mampu untuk belayar di persisiran pantai dan sungai sahaja. Menurut K.R. Hall (1985), sehingga abad ke 11 Masihi, tidak banyak kapal-kapal China yang belayar di Alam Melayu melainkan mereka menumpang kapal-kapal Melayu untuk tujuan perdagangan atau lawatan (Ahmad Jelani Halimi, 2015). Ini memberi gambaran bahawa orang India dan China tidak berupaya untuk menyebarkan ajaran Hindu-Buddha kepada orang Melayu sebaliknya orang Melayu berkemungkinan besar berupaya menyebarkan ajaran agama ke luar kedaerahan Alam Melayu sebagaimana yang telah dilakukan oleh kaum Aryan ke Lembah Indus dan Sayabiga ke sekitar Teluk Parsi dan bahagian selatan Semenanjung Arab dalam menyebarkan ajaran Weda dengan kitab suci yang berbahasa Sanskrit.

Maklumat mengenai bahasa Sanskrit sebagai bahasa pertuturan dan perhubungan orang Melayu adalah tersangat penting kerana ia akan membuka satu lembaran baru mengenai andaian ke atas agama orang Melayu sebelum hadirnya syariat Islam. Sebagaimana yang telah diketahui umum bahawa kitab Weda adalah berbahasa Sanskrit dan ditulis dengan tulisan Pallava atau Pahlavi. Satyamev Satya Dev (April, 5, 2012) memaklumkan bahawa adalah 100% terbukti sahih bahawa kitab Weda bukanlah naskhah Hindu dan Sanskrit adalah bukan bahasa untuk kepercayaan Hindu. Jaanbaz 12 pula mengatakan bahawa bahasa Tamil merupakan bahasa utama di India dan ia tidak dikembangkan dari bahasa Sanskrit. Beliau juga mengatakan bahawa kitab Weda adalah kitab yang paling suci dikalangan kitab-kitab Hindu dan setiap kitab Hindi sangat berbeza dengan kitab Weda. Dalam beberapa ulasan yang telah diberikan oleh Zakir Abdul Karim Naik (2010), Terdapat bab dalam kitab Weda yang menyamai kandungan Surah al Ikhlas dalam al Quran mengenai Allah swt. Beliau juga mengatakan perihal Nabi Muhammad saw banyak dinyatakan di dalam kandungan kitab Weda sebagaimana dalam kitab Taurat dan Injil. Kandungan kitab Weda juga terdapat pencegahan minum arak, zina dan perkara buruk yang lain. Kenyataan tersebut memberi petanda baik kepada orang Melayu kerana mereka boleh membuat andaian bahawa kitab Weda adalah kitab wahyu yang menjadi pegangan atau syariat kepada orang Melayu. Jika merujuk kepada al Quran, Ibrahim (14) : 4 , Allah swt berfirman bermaksud :

> *"Dan Kami tidak utuskan seorang Rasul melainkan dengan bahasa kaumnya supaya ia menjelaskan hukum-hukum Allah kepada mereka. Maka Allah menyesatkan*

sesiapa yang Dia kehendaki, dan menunjuki sesiapa yang Dia kehendakiNya; dan Dia lah Yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana".

Melalui ayat tersebut dapatkah diandaikan bahawa orang Melayu telah mempunyai kitab tauhid sebagai panduan hidup dan untuk perlakuan keagamaan dan bukanlah pemujaan berhala yang mewakili banyak Tuhan sebagaimana yang dilakukan oleh pengamal ajaran Hindu-Buddha serta amalan kehidupan dan budaya yang menyeleweng dari ajaran kitab suci Weda. Ahmad Jelani Halimi, 2008, menyatakan bahawa kepercayaan bangsa Melayu sebelum kehadiran kepercayaan Hindu-Buddha adalah kepercayaan 'Hyang' ataupun kepercayaan yang menyembah 'Sang Hyang Widi' atau 'Dia Yang Satu'. Menurut Syed Naguib, 1972, falsafah Hindu-Buddha tidak meresap masuk ke jiwa bangsa Melayu melainkan hanya kepada segelintir pemimpinnya. I-Ching juga melaporkan bahawa pendita Buddha yang berada di Sriwijaya sekitar abad ke 7 M tidak menyebarkan ajaran Buddha kepada masyarakat tempatan melainkan sibuk membaca kitab dan untuk mendapat ketenangan selain berusaha untuk mendapat perlindungan politik dengan mengajarkannya kepada para pemimpin tempatan (Ahmad Jelani Halimi, 2008). Berkemungkinan para pendita Buddha tersebut membaca atau menyemak Kitab Weda asli yang masih ada di Sriwijaya di ketika itu dan tidak bermakna juga para pemimpin tempatan menganut kepercayaan Buddha.

Jika merujuk pada candi yang menjadi tempat penyembahan orang Bali di Indonesia, mereka tidak menyembah berhala sebaliknya menyembah 'Sang Hyang Widi' bermaksud 'Dia Yang Satu atau Tunggal' dan kitab mereka bernama Weda. Menurut bukti pensejarahan orang Bali tersebut adalah berasal dari Daerah Jawa Tengah di mana terdapatnya banyak candi berbentuk piramid dan piramid potong seperti Candi Cheto, Candi Sukuh dan Candi Borobudur. Bahasa senibina binaan candi-candi tersebut sangat berbeza dengan bahasa senibina kuil Hindu-Buddha di India malah lebih mirip kepada bahasa senibina asli bangsa Melayu. Walaupun orang Bali tersebut masih menyembah 'Sang Hyang Widi' tetapi mereka telah mensenyawakan atau berlakunya sinkritisme dengan kepercayaan Hindu-Buddha yang telah dibawa masuk ke Alam Melayu sejak awal kurun Masihi. (Ahmad Jelani Hilmi, 2008). Mereka telah dihalau keluar dari Daerah Jawa Tengah oleh pemerintah Kerajaan Demak kerana enggan untuk mengubah kepada syariat Islam (Mastor Surat, 2010).

Walaupun terdapat binaan purba yang menempatkan patung dewa bagi mewakili tokoh pemimpin atau ketua agama sebagaimana yang terdapat di Palembang, Jawa Tengah, Jawa Timur dan tempat-tempat lain di Alam Melayu, namun binaan tersebut bukan bertujuan untuk penyembahan tetapi lebih kepada tugu peringatan sebagai memperingati orang yang dikasihi dan berjasa semasa hidup mereka yang telah banyak berjasa dan membantu meringankan beban kehidupan masyarakatnya. Bagi orang Melayu terdahulu, dewa bermaksud roh suci dari kalangan manusia yang diberikan keistimewaan sebagai wakil Tuhan dalam mentadbirkan dunia (Mohd Shah Yusof, 1964). Pengertian 'dewa' ini sama seperti 'wali' dalam bahasa sekarang iaitu wakil kepada Allah swt dalam mentadbirkan dunia (Mohd Shah Yusof, 1964).

Orang Melayu telah menggantikan perkataan ‘dewa’ kepada ‘wali’ bagi membezakan kepercayaan masa kini antara Hindu-Buddha dan Islam. Melalui patung dewa tersebut mereka bermunajat atau bertawasul agar doa mereka dimakbulkan Tuhan dimana mereka juga menyembah Sang Yang Widi menurut perlakuan atau syariat yang telah ditentukan di ketika itu pada binaan yang dikhususkan untuk perlakuan ibadat yang mempunyai rekabentuk dan tipologi tersendiri. Pebuatan tersebut sama seperti perbuatan sesetengah orang Melayu sekarang yang bermunajat atau bertawasul melalui roh ‘wali’ tokoh pemimpin atau ketua agama di perkuburan tokoh-tokoh tersebut yang masih banyak terdapat di seluruh Alam Melayu dan mereka juga bersembahyang atau bersolat menyembah Allah swt menurut perlakuan atau Syariat Islam yang telah ditentukan dan amalan masa kini pada binaan yang dikhususkan untuk beribadat seperti masjid, surau dan sebagainya yang mempunyai rekabentuk dan tipologi tersendiri.

Menurut bukti pensejarahan orang Bali, mereka adalah berasal dari Daerah Jawa Tengah di mana terdapatnya banyak candi berbentuk meru atau pyramid dan pyramid potong di kedaerahan tersebut. Terdapat pelbagai rekabentuk dan perwatakan binaan untuk kegunaan ibadat orang Melayu terdahulu sebagaimana binaan Candi Muara Takus di Jambi, Candi Cheto, Candi Sukuh, Candi di perkarangan Istana Ratu Boko dan Candi Borobudur di Jawa Tengah, Candi Lembah Bujang di Kedah dan sebagainya. Rekabentuk candi-candi tersebut berbentuk pyramid potong dan tiada tempat untuk meletakkan berhala pemujaan sebagaimana pada kuil Hindu-Buddha. Maklumat lanjut mengenai binaan gunungan atau meru atau pyramid Melayu sangat penting untuk diketahui dan difahami terutama terhadap kosa kata bahasa senibinanya bagi mendapatkan penjelasan lanjut mengenai agama terdahulu orang Melayu.

a. Candi Sukuh b. Candi Cheto

c. Candi Borobudur d. Candi Bali

e. Candi Lembah Bujang f. Candi Muara Takus

Gambar 06 : Rekabentuk tipologi binaan ibadat orang Melayu di Alam Melayu. (a). Candi Sukuh di Jawa Tengah. (b) Candi Cheto di Jawa Tengah. (c) Candi Borobudur di Jawa Tengah. (d) Candi di Bali. (e) Candi di Lembah Bujang. (f) Candi Muara Takus di Riau. Binaan yang dipanggil candi tersebut merupakan binaan untuk kegunaan ibadat yang diasaskan daripada binaan meru atau pyramid yang di potong. Binaan candi di Bali yang digunakn untuk penyembahan Sang Yang Widi menggunakan tipologi bumbung meru sama seperti orang Melayu yang membina masjid warisan untuk kegunaan menyembah Allah SWT.

Sumber: Mastor Surat.

Bangsa Melayu memanggil bentuk pyramid sebagai 'meru' atau 'gunungan'. Kalau 'gunung' adalah kejadian alam ciptaan Allah swt, maka 'gunungan' adalah binaan hasil rekabentuk manusia. Istilah 'gunungan' sememangnya seerti dengan bangsa Melayu. Diantara gunungan atau pyramid yang telah dibangunkan di muka bumi ini ialah yang tertua setakat ini berusia lebih 10 ribu tahun dijumpai 30 meter di dasar laut Pentas Sunda berkedudukan di selatan Pulau Okinawa. Di dalam pyramid tersebut terdapat tulisan rencong yang menandakan ia berkemungkinan besar dibina oleh orang Melayu. Pyramid kedua tertua adalah sebagaimana di Mesir berusia 5 ribu tahun yang telah menjadi bahan kajian pelbagai bidang kajian. Di dalam binaan tersebut terdapat lakaran ukiran timbul yang mengambarkan seseorang yang memakai seluar panjang bersampin, menyematkan senjata di pinggang dan melilitkan kain di kepala seumpama lagak lazim orang Melayu. Binaan pyramid juga dijumpai di Amerika Selatan, Bosnia, China dan India. Banyak binaan berbentuk gunungan dijumpai di Jawa, Sumatera dan Tanah Melayu. Berkemungkinan semua binaan gunungan atau meru di muka bumi ini dibina oleh bangsa Melayu kerana sehingga kini hanya Orang Melayu yang masih melestarikan binaan meru untuk binaan bangunan masjid (Mastor Surat, 2012).

Kajian yang telah dilakukan oleh Bill Schul & Ed Pettit (1975) terhadap ruang dalaman pyramid yang sangat menakjubkan mengenai ruang suci di dalam pyramid di Mesir khususnya pada kedudukan dua pertiga dari dasarnya. Melalui kajian yang telah dilakukan, buah atau daging yang diletakkan pada kedudukan tersebut akan lambat menjadi busuk berbanding dengan jika diletakkan di luar pyramid. Kajian lain yang dilakukan ialah biji benih akan cepat tumbuh apabila diletakkan pada kedudukan dua per tiga dari dasarnya berbanding dengan jika diletakkan di luar pyramid. Kajian lain yang dilakukan ialah pisau yang diletakkan di dalamnya akan menjadi tajam dengan sendirinya dan air yang di letakkan di dalamnya berupaya untuk mengubati pelbagai penyakit. Kajian tersebut menunjukkan tentang keistimewaan bentuk pyramid dan kedudukan ruang pada ketinggian dua pertiga dari dasarnya.

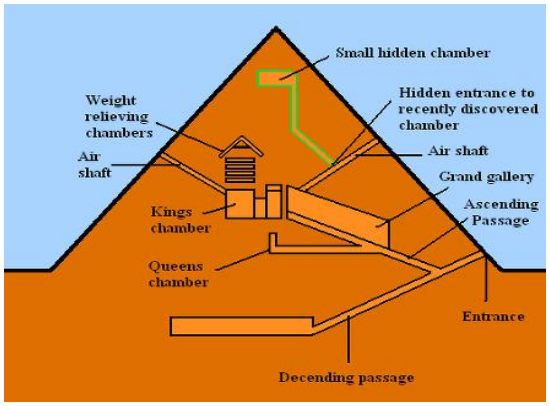
Binaan tipologi ‘pyramid potong’ iaitu pyramid tanpa puncak pada ketinggian dua pertiga dari dasarnya banyak dibangunkan di Alam Melayu seperti Candi Muara Takus di

Jambi, Candi Cheto, Candi Sukuh, Candi Istana Ratu Boko dan Candi Borobudur di Jawa Tengah untuk tujuan penyembahan kepada Sang Yang Widi. Rekabentuk binaan-binaan tersebut mempunyai tipologinya yang tersendiri yang sudah semestinya berbeza dengan tipologi kuil-kuil Hindu-Buddha sebagaimana yang terdapat di India, Himalaya, Mynmar, Thailand, China dan sebagainya yang digunakan untuk pemujaan banyak Tuhan.

Binaan ruang suci pada pyramid purba nukilan orang Melayu telah dilestarikan kepada binaan masjid warisan Melayu yang berbumbung meru tiga tingkat di mana pada aras dasar bumbung tingkat paling atas dibina lantai yang digunakan untuk tujuan kegiatan bersuluk atau ibadat bersendirian yang turut disediakan anak tangga untuk ke aras lantai berkenaan. Kesinambungan bahasa senibina sedemikian adalah bagi menyatakan binaan pyramid adalah nukilan orang Melayu yang sangat bitara sebagai bukti unggul yang turut menafikan bahawa orang Melayu beramal dengan kepercayaan Hindu-Buddha.

Gambar 0.7: Himpunan rekabentuk binaan pyramid lengkap dan pyramid potong atau gunungan yang terdapat di seluruh dunia yang seterusnya dilestarikan bentuknya kepada binaan meru untuk bangunan di atas masjid sebagaimana yang banyak terdapat di Asia Tenggara.

Sumber: Mastor Surat.



a. Keratan pyramid Mesir

b. Masjid Kampung Laut

c. Ruang dalaman Masjid Kampung Laut

Gambar 08: Gambar di atas menunjukkan persamaan ruang dalaman antara binaan pyramid di Mesir dan ruang dalaman masjid warisan Alam Melayu yang menjadi ruang suci.

Sumber: Mastor Surat.

Orang Melayu terus melestarikan bentuk ‘gunungan’ atau ‘meru’ yang kini lebih dikenali sebagai pyramid ke dalam unsur budaya kehidupan mereka. Gunungan telah menjadi lambang kehadiran orang Melayu yang telah dizahirkan melalui makanan, busana dan bangunan.

a. Nasi lemak

b. Tudung saji

c. Tanjak

d. Tiara

e. Jebak burung

f. Gerbang masuk

Gambar 0.9: Himpunan gambar menunjukkan bentuk pyramid atau gunungan yang terus dilestarikan oleh orang Melayu sama ada untuk kegunaan pemakanan, pakaian taupun binaan. Binaan tersebut menggambarkan seertinya dengan nama 'Melayu' bagi menandakan bentuk pyramid atau gunungan adalah lambang kepada kehadiran bangsa Melayu di muka bumi ini.

Sumber: Mastor Surat.

Amalan kehidupan dan budaya orang Melayu yang berpandukan ajaran tauhid dari kitab Weda telah menjadikan peradaban orang Melayu sangat berbeza dengan peradaban bangsa-bangsa lain sebelum kehadiran Islam lagi samaada di Alam Melayu atau di kedaerahan lain samaada dari sudut kekeluargaan dan kemasyarakatan, pemakanan dan penjagaan kesihatan, perdagangan dan perkapalan, pendidikan dan amalan keagamaan, pertahanan diri dan kerajaan, senibina dan perbandaran, pakaian dan keterampilan diri dan sebagainya. Melalui bukti pensejarahan, orang Melayu dengan rela hati dan mudah untuk berpindah dari Syariat Weda kepada Syariat al Quran untuk menerima Islam sebagai agama anutan. Oleh sebab itu orang Melayu pada keseluruhannya di Alam Melayu dengan mudah telah menerima Islam sebagai panduan dalam kehidupan. Namun terdapat juga segelintir pengamal ajaran Weda yang enggan untuk beralih kepada syariat Islam umpamanya seperti masyarakat di Jawa Tengah. Mereka telah dihalau oleh pemerintah Kerajaan Demak kerana enggan untuk mengubah syariat kepada Islam dan telah memilih Pulau Bali sebagai tempat perlindungan dimana ada diantara mereka yang masih mengamalkan ajaran tersebut sehingga kini (Mastor Surat, 2010).

Berdasarkan kenyataan di atas, bolehlah diandaikan bahawa pegangan hidup atau kepercayaan orang Melayu terdahulu adalah ke atas 'Sang Hyang Widi' di mana kenyataan ini juga terus menafikan bahawa kepercayaan orang Melayu terdahulu bukan kepada Hindu-Buddha. Melalui kepercayaan kepada 'Sang Hyang Widi' itulah orang Melayu membangunkan adat istiadat yang turut diterapkan dalam pembangunan budaya dan seterusnya membangunkan peradaban mereka termasuklah dalam binaan bangunan dan rumah kediaman. Namun begitu keadaan yang sama tidak berlaku kepada bangsa lain apabila ajaran Weda di bawa keluar dari Alam Melayu, umpamanya sebagaimana yang berlaku kepada kaum Melayu Aryan yang mengembangkan ajaran Weda dan membangunkan peradaban di Indus. Kaum Aryan telah mendapat serangan daripada kaum Brahma yang seterusnya menyelewengkan ajaran Weda dan menukarkan kepada fahaman Brahmana. Fahaman tersebut yang sering mengkorbankan manusia telah ditolak oleh sebahagian besar masyarakat India yang seterusnya melahirkan banyak aliran kepercayaan di India seperti Hindu, Buddha, Jaina dan sebagainya. Binaan gunungan yang banyak dijumpai di bahagian tengah Amerika Selatan juga adalah petanda ajaran Weda telah sampai ke sana, namun telah diselewengkan oleh kumpulan yang mengamalkan pengorbanan manusia sebagaimana juga kumpulan Brahmana sehingga memupuskan kumpulan tersebut dari pensejarahan manusia. Penulisan mengenai ajaran Weda di Alam Melayu tidak banyak dilakukan berikutan tanggapan umum yang mengatakan ianya berpusat di India yang turut memfitnah orang Melayu yang kononnya leluhur mereka beragama Hindu-Buddha.

Amalan mentauhidkan 'Sang Hyang Widi' seterusnya disambung dengan pematuhan terhadap Syariat Islam lalu mereka menjumudkan kepercayaan sebelumnya. Dengan sebab itulah bangsa Melayu telah membangunkan peradaban mereka yang tersangat berbeza dengan peradaban bangsa-bangsa lain. Mungkin ada dikalangan suku kaum di Alam Melayu yang telah menerima kepercayaan Hindu-Buddha dan Kristian sebagai pegangan hidup mereka tetapi tidak dikalangan bangsa Melayu secara keseluruhanya. Ini adalah

kerana bangsa Melayu telah beriman dengan 'Dia Yang Satu' dan mempunyai kitab Weda iaitu kitab tauhid sebagai panduan kehidupan seharian. Mana mungkin mereka akan menerima ajaran dari falsafah Hindu-Buddha yang disalin dari kitab Weda. Begitu juga setelah mereka menerima Syariat Islam, mana mungkin mereka akan menerima ajaran Kristian apabila mereka telah kuat berpegang kepada ajaran al Quran dan al Sunnah daripada Nabi Muhammad saw.

Sehingga kini bangsa Melayu masih terus membangunkan peradaban mereka yang boleh diperhatikan melalui penulisan, pertanian, makanan, pakaian, persenjataan dan binaan rumah mereka yang telah dibangunkan dengan cara tersendiri dan cukup bitara bagi menyerlahkan kehadiran mereka di muka bumi ini dalam tempoh yang amat lama. Rumah lantai berpanggung yang masih dibangunkan di Alam Melayu dan masih boleh dilihat di Yunan dan Ghuangxi di China serta di Korea Selatan dan Jepun adalah antara tanda perantauan leluhur Melayu keluar dari Alam Melayu. Rumah lantai berpanggung juga masih diteruskan binaannya di beberapa tempat di Australia seperti di Perth, Brisbane dan sebagainya bagi menyatakan bangsa Melayu pernah mendiami kawasan-kawasan tersebut suatu masa dahulu.

Oleh itu bangsa Melayu sepatutnya berbangga dengan pencapaian dalam peradaban yang telah dibangunkan oleh leluhur mereka terdahulu dan diteruskan oleh temurunannya sehingga kini. Walaupun pernah diganggu perjalanan peradabannya selama lebih 400 tahun oleh kumpulan penjajah iaitu Portugis, Belanda, Inggeris dan Jepun, serta ancaman pihak komunis namun bangsa Melayu khususnya di Malaysia masih mempertahankan agama tauhid yang mereka anuti melalui kerajaan beraja yang turut dipertahankan dan masih kekal sehingga kini. Mereka masih mengekalkan dan terus membangunkan budaya kehidupan mereka walaupun telah cuba untuk diruntuhkan oleh penjajah bertalu-talu dalam tempoh yang agak lama.

Islam Di Alam Melayu

Mengenai kemasukan Islam ke Alam Melayu, sehingga kini masih tiada tarikh tepat yang boleh membuktikanya dan siapakah sebenarnya yang pertama kali telah menyempurnakan tanggung jawabnya membebaskan fikiran dan amalan orang Melayu dari pegangan kepercayaan terdahulu kepada syariat dan hakikat Islam. Ini adalah kerana ketiadaan rekod yang boleh mengesahkanya - tidak seperti sebagaimana yang telah berlaku di China. Namun begitu andaian boleh dikenalpasti melalui hubungan antara orang Melayu dan orang Arab umpamanya barangan yang telah dibekalkan oleh orang Melayu kepada orang Arab khususnya di zaman Nabi Muhammad saw. Antara barangan yang telah dibekalkan oleh orang Melayu adalah senjata perang khususnya pedang. Pedang adalah antara hasilkerja tangan orang Melayu yang sangat bitara yang sangat berbeza rekaannya berbanding dengan pedang yang dihasilkan oleh bangsa-bangsa lain. Melalui pedang tersebut berkemungkinan satu wacana mengenai kemasukan Islam ke Alam Melayu dapat dirungkaikan.

Masyarakat dunia telah dipertontonkan dengan suatu himpunan warisan agung zaman silam sebagai bukti tertegaknya daulah Islam terawal di Tanah Suci Mekah dan

Madinah apabila Muzium Topkapi, Istanbul Turki mempamerkan pelbagai barangan milik Nabi Muhammad saw dan para Sahabatnya. Antara barangan tersebut adalah persenjataan perang termasuklah pedang yang pernah dimiliki oleh Nabi Muhammad saw dan para Sahabatnya. Gambaran pedang tersebut telah juga di sebarkan melalui media cetak dan digital dan ada juga pihak yang membuat salinan untuk dipamerkan di pelbagai muzium di seluruh dunia termasuklah di Muzium Islam Kuala Lumpur. Agak menakjubkan apabila dilihat terdapat di antara pedang-pedang Nabi Muhammad saw dan para Sahabatnya yang mempunyai persamaan dengan sundang Melayu. Maka lahirlah andaian atau hipotesis bahawa pedang-pedang tersebut telah ditempa dan dibekalkan oleh leluhur bangsa Melayu di mana telah membuka kepada peluang terhadap pengkajian selanjutnya.

Merujuk kepada tulisan Robert G. Hoyland & Brian Gilmour (2006), iaitu kupasan terhadap kenyataan Al Kindi mengenai pedang-pedang Nabi Muhammad saw dan Para Sahabatnya, Al Kindi mengatakan bahawa salah satu pedang Nabi Muhammad saw yang bernama al Qala'i' (Kalah) adalah sempena nama tempat di mana pedang tersebut ditempa atau dibuat. Kalah adalah nama lama bagi Kedah sekarang yang terletak di sebelah utara Semenanjung Tanah Melayu. Al Kindi juga mengatakan besi yang dibawa ke Kalah diperolehi dari sebuah bukit besi berhampiran yang telah dicairkan oleh panahan petir. Kenyataan ibn Kindi mungkin ada kebenarannya di mana kini baharu dibuktikan oleh ahli arkeologi bahawa terdapat tempat peleburan besi purba di Merbuk Kedah yang telah melakukan kegiatannya sekitar awal tahun Masehi. Mengenai bukit besi yang telah dicairkan oleh panahan petir, besar kemungkinan telah berlaku di sekitar Bukit Larut jika dirujuk kepada nama tempat tersebut. Al Kindi juga memaklumkan bahawa terdapat juga antara pedang-pedang Nabi Muhammad saw dan para Sahabatnya yang dibekalkan dari Khurasan dan Yaman, namun jelasnya lagi bekalan besi telah diperolehi dari Kalah kerana di daerah Khurasan dan daerah Yaman tidak mempunyai besi. Jika benarlah kenyataan Al Khindi tersebut, besar kemungkinan masyarakat yang menjadi penempanya adalah masyarakat Sayabiga sebagaimana yang dimaksudkan dalam The First Islamic Ensyclopedia yang mendiami sekitar Teluk Parsi dan Yaman. Masyarakat Sayabiga adalah pelaut, pahlawan dan pengembang agama. Melalui kajian mtDNA terhadap masyarakat Sayabiga tersebut ternyata haplogroup mtDNA mereka adalah sama seperti masyarakat di Asia Tenggara sebagaimana yang dinyatakan oleh pengkaji DNA termasuklah Stephen Oppenhymer. Begitu juga dengan haplogroup mtDNA masyarakat Aryan yang telah membangunkan peradaban mereka di Lembah Indus juga adalah sama dengan masyarakat di Asia Tenggara. Dengan itu besar kemungkinan pedang-pedang tersebut telah ditempa oleh temurunan bangsa Melayu yang mendiami di kekawasan-kawasan tersebut. Namun begitu terdapat juga pengkaji yang mengatakan pedang al Qala'I' dibuat di India dan ada pula yang mengatakan dibuat di China. Kenyataan tersebut mungkin boleh disangkal kerana reka bentuk lazim pedang yang dihasilkan di India dan China agak berbeza dengan reka bentuk pedang al Qala'I' terutamanya pada reka bentuk sampir dan bilah pedangnya. (Mastor Surat, 2016).

Gambar 10 : Himpunan gambar menunjukkan pedang Nabi Muhamad SAW dan Sahabat yang mempunyai persamaan dengan sundang Melayu.

Sumber : Mastor Surat

Pedang adalah sejenis senjata tajam yang memiliki bilah panjang, sampir dan hulu. Terdapat dua jenis bilah pedang iaitu yang mempunyai dua sisi tajam atau hanya satu sisi tajam saja. Bilah pedang dua sisi tajam lazimnya berbentuk lurus sementara yang hanya satu sisi tajam berbentuk lentik atau melengkung. Pedang digunakan untuk pertempuran berhadapan. Dalam berbagai kebudayaan manusia, pedang biasanya memiliki keistimewan yang lebih atau paling tinggi berbanding senjata perang yang lain. Reka bentuk bilah pedang berbeza menurut latar belakang budaya yang menyediakannya yang juga sebagai identity kepada pemiliknya.

Bilah pedang biasanya dibuat daripada logam keras seperti besi. Meskipun begitu terdapat pedang daripada emas yang digunakan sebagai hiasan. Untuk latihan biasanya pedang kayu digunakan, meskipun pedang daripada kayu keras ia masih tetap berbahaya. Bilah pedang lazimnya disematkan di dalam sarung pedang yang dibuat daripada bahan yang berbeza seperti kayu, logam, kulit dan sebagainya. Sampir berkedudukan antara bilah dan hulu bertujuan untuk melindungi tangan ketika memegang hulu dan lazimnya diperbuat daripada logam. Terdapat berbagai-bagai reka bentuk sampir seperti lurus bersudut tepat dengan bilah, berbentuk huruf 'u' dengan kedua-dua hujung 'u' selari dengan bilah dan berbentuk 's' atau 'ya' (jawi). Terdapat berbagai-bagai hiasan dan reka bentuk sampir bagi mengambarkan identiti pemiliknya. Hulu pedang telah dibuat dengan berbagai-bagai bahan seperti besi bertatahkan batu permata, besi bersalut kulit, kayu berukiran, kayu berhiasan logam dan sebagainya. Ukuran hulu berbeza bergantung pada kaedah pemegangan sama ada dengan sebelah tangan atau dengan dua belah tangan. Terdapat juga hiasan dan reka bentuk hulu pedang bagi menyerlahkan identiti pemiliknya.

Hampir semua pedang Nabi Muhammad saw mempunyai sampir yang menyamai sampir sundang Melayu masa kini, tetapi agak aneh apabila melihatkan sampir pedang al Ma'thur, zul Faqar dan al Rusub mempunyai gambaran atau bentuk kepala ular atau naga yang mirip kepada sundang Melayu dan persenjataan Melayu yang lain. Malah bilah pedang al Rasub mempunyai gambar naga dan burung sedang berlawan yang ditatahkan dengan perak dan gangsa. Kita tahu hanya dalam peradaban Melayu sahaja yang menggunakan gambaran atau bentuk naga pada senjata seperti keris, sundang, parang, lela, terakul, istinggar, tongkat dan sebagainya. Hulu dan sarung pedang al Ma'thur pula adalah diperbuat daripada logam yang bertatahkan permata sebagaimana pada hulu keris Taming Sari. Di antara pedang para Sahabat yang juga mempunyai gambaran ular atau naga pada sampir adalah pedang Sayidina Abu Bakar al Siddik, pedang Sayidina Umar al Khattab, pedang Sayidina Uthman Affan dan sebagainya. Melihatkan kepada semua keadaan tersebut maka beberapa andaian atau hipotesis boleh dibuat iaitu sama ada tukang tempanya adalah sama seperti tukang tempa sundang Melayu, tukang tempanya berada di Alam Melayu dan dipasarkan ke Asia Barat atau tukang tempanya telah berhijrah ke daerah Asia Barat dan melakukan perniagaan di sana. (Mastor Surat, 2016)

Berdasarkan kepada penjelasan di atas, bolehlah disimpulkan bahawa sebahagian pedang Nabi Muhammad saw dan pedang para Sahabat adalah mirip kepada sundang Melayu dan berkemungkinan besar telah disediakan atau ditempa oleh pandai besi dari leluhur Melayu. Pandai besi tersebut berkemungkinan menyediakan pedang-pedang tersebut di Alam Melayu dan di pasarkan di Asia Barat atau pandai besi tersebut telah berhijrah ke Asia Barat dan melakukan pekerjaannya di sana. Seperkara lagi kemungkinan yang mungkin boleh terjadi ialah latihan atau permainan pedang yang mungkin telah diberikan oleh leluhur bangsa Melayu kepada bangsa Arab. Ini juga membawa kemungkinan bahawa leluhur Melayu telah tinggal bersama Nabi Muhammad saw, bersama-sama berjuang menegakkan Islam dan seterusnya membawa Islam pulang ke Alam Melayu. Namun begitu masih tiada maklumat lengkap tentang pendakwah yang telah membawa Islam ke Alam Melayu di peringkat awal zaman Nabi Muhammad saw.

Sebagaimana yang di nyatakan oleh Rizuan Abd Hamid (1998), Islam telah di bawa ke China oleh Saad bin Abi Waqqas bersama tiga orang sahabat melalui jalan laut pada tahun 632 M dimana Saad bin Abi Waqqas adalah utusan khas dari Madinah iaitu dimasa pemerintahan Khalifah Umar ibn al-Khattab. Mereka telah mendarat di Guangzhou dan telah berjumpa dengan maharajanya sewaktu dizaman pemerintahan Dinasti Tang. Walaubagaimanapun menurut Mohd. Rashad Shamsuddin (2000), beliau mengatakan bahawa Dr. Cesar Adib Majul telah memberikan keputusan penyelidikan yang telah dibuat oleh Dr. Sayyid Qudratullah Fatimi bahawa empat orang sahabat Rasulullah saw dari kalangan Muhajirin telah sampai di China semasa pemerintahan Wu-te (618-626) di era Dinasti Tang yang diketuai oleh Su-ha-pai Sai kan-kon-syih (Sa'ad bin Abd Qais). Sesudah meyempurnakan dakwahnya, beliau meninggal dunia dan dikebumikan di Canton. Tiga orang sahabatnya yang lain ialah Kai-su (Qais bin Hudhafah); Wu-ai-su (Urwah bin Abi Uththan); dan Wan-ko-ssu (Abu Qais bin al-Harith). Menurut Mahayudin Hj. Yahaya (2001), Islam telah tersebar luas di China semasa zaman Dinasti Sung (960-1279M), Dinasti Yuan (1127-1368M) dan Dinasti Ming (1368-1644M), dimana di zaman Dinasti Minglah kerajaan Islam mula terbentuk di China. Selain melalui jalan laut, Islam juga memasuki China melalui jalan darat iaitu semasa pemerintahan Uthman bin Affan.

Sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Mohd. Rashad Shamsuddin (2000), perhubungan antara China dan Arab telah terjalin semenjak abad ke-6 lagi dan laluan perdagangan mereka adalah melalui laut yang merentasi Lautan Hindi, Selat Melaka dan Laut China Selatan sebelum berlabuh di Canton (Guangzhau). Oleh kerana Alam Melayu adalah terletak di laluan pelayaran antara Lautan Hindi dan Lautan Pasifik maka tidak hairanlah jika Sa'ad bin Abd Qais, Sa'ad bin Abi Waqqas dan mubaligh-mubaligh yang lain selepasnya singgah di sepanjang pantai Alam Melayu dan mengislamkan penduduknya terutama di sekitar pelabuhan di mana kapal-kapal berlabuh untuk mengisi muatan. Kerajaan Islam yang terawal diketahui telah berlaku di Perak sejak tahun 840 Masihi (225 Hijrah) yang diketuai oleh sultannya bernama Syed Maulana Abdul Aziz Shah yang bergelar Sultan Alauddin Syed Maulana Abdul Aziz Shah. (Wan Hussein Azmi, 1980)

Menurut Abdul Halim Nasir (1995), daripada catatan sejarah dan epigrafi, terbukti bahawa sudah ada penganut agama Islam di Alam Melayu sekurang-kurangnya sejak abad kesepuluh atau lebih awal lagi. Bukti-bukti tersebut adalah sebagaimana berikut.

- Epigrafi Ibnu Sardan di Kedah – 213 Hijrah (828 Masihi)
- Penemuan batu nisan bertulis di Pekan Pahang bertarikh 419 Hijrah (928 Masihi)
- Penemuan batu nisan Fatimah binti Maimun di Leran Jawa bertarikh 419 Hijrah (928 Masihi)
- Penemuan batu nisan Abu Kamil di Phanrang, Vietnam bertarikh 416 Hijrah (925-1039 Masihi)
- Makam Ragayah, Brunei – 440 Hijrah (948 Masihi)
- Makam Malik Ibrahim, Aceh – 696 Hijrah (1297 Masihi)

- Batu Bersurat Terengganu – 720 Hijrah (1302 Masihi)

Abdul Halim Nasir (1979) juga telah menyatakan mengenai epigrafi yang lain sebagaimana berikut.

- Seorang pengembara Venice yang bernama Marco Polo telah singgah di Lokok (dipercayai Kampung Tok Lukut, dipersisiran pantai Kelantan). Beliau telah menjumpai wang keping emas di kawasan Kota Kubang Labu (sekarang Wakaf Baru). Wang dinar tersebut tertulis "Al-Julus Kelantan" tulisan Arab berangka tahun hijrah 755 (1181 Masihi).

- Dalam tahun 1297 Masihi, seorang pengembara orang Arab bernama Ibnu Batutah telah menyebut di dalam catatanya bahawa beliau telah singgah di 'Kilau Kerai' (dipercayai Kuala Kerai). Beliau telah bertemu dengan seorang raja perempuan yang memerintah di situ dikatakan telah menganut agama Islam.

Epigrafi di atas boleh dijadikan bukti kukuh untuk mengatakan bahawa kerajaan Melayu Islam yang berperadaban telah wujud di Kelantan semenjak kurun ke12 masihi lagi. Jika dikaitkan dengan Alam Arab diketika itu sedang berada di bawah zaman kerajaan Bani Abbasiyah (750 – 1261 Masihi) yang sedang melalui zaman kegemilangan budaya, ilmu, ekonomi dan politik.

Menurut Wan Hashim Wan Teh (1997), terdapat catatan sumber dari China yang terkandung di dalam Catatan Geografi Kepustakaan Dinasti Han (Han Shu Di Li Zhi) yang mengesahkan bahawa semenjak pemerintahan Kaisar Wu Di (140-87 SM) sudah wujud hubungan rasmi antara Dinasti Han dengan Alam Melayu terutama dengan sebuah kerajaan di Jawa atau di Sumatera. Mereka saling memberikan pengiktirafan dan mengadakan hubungan perdagangan sutera, permata emas dan sebagainya. Catatan tersebut juga mengatakan bahawa telah terdapat kerajaan yang berperadaban di Alam Melayu iaitu Kerajaan Campa di sekitar Semenanjung Indo-China (awal masihi hingga abad ke-15-16 Masihi), Empayar Sri Wijaya (abad ke-7 Masihi hingga ke-14 Masihi), Empayar Melaka (sepanjang abad ke-15 Masihi) dan Keraajaan Langkasuka yang berpusat di sekitar Segenting Kera yang diakhiri dengan Kerajaan Islam Patani yang memerintah di kawasan pantai timur Semenanjung Tanah Melayu sehingga abad ke-16 Masihi. Menurut Mahayudin Hj Yahaya (2001) D'Erida dalam bukunya Pattani Dahulu dan Sekarang menyatakan bahawa Islam datang ke Pattani dan Pahang terlebih dahulu sebelum datang ke Melaka. Jumpaan batu bersurat di Terengganu yang bertarikh 720 Hijrah (1302 Masihi) serta epigrafi yang lain lebih menguatkan lagi kenyataan di atas. Abdul Halim Nasir (1979) juga telah menyatakan bahawa sejarah Kelantan ada mencatatkan sejarah pemerintahan Engku (K'Umar) di sekitar tahun 1411 Masihi adalah berlandaskan kepada Islam. Kerajaan Melayu Islam telah melalui zaman kegemilangan di Kelantan di zaman pemerintahan

Sultan Long Yunus (1762 – 1794 Masihi) yang berpusat di Kota Kubang Labu. Menurut Abdul Halim Ahmad (1982) menyatakan bahawa Sultan Long Yunus sentiasa mengadakan perhubungan baik dengan saudagar-saudagar dari China, Arab, India dan dari mana sahaja dan menggalakkan pengembangan ilmu pengetahuan. Kota Kubang Labu juga buat pertama kalinya di Kelantan menjadi tumpuan para penuntut dari luar dan dalam Tanah Melayu bagi mendalami ilmu pengetahuan terutama yang berkaitan dengan agama Islam.

Menurut penjelasan Nik Azmi Nik Daud (1987) Kerajaan Islam Demak yang berpusat di Jawa telah diwujudkan pada abad ke-16 Masihi setelah orang-orang Islam mengambilalih pemerintahan dari Kerajaan Majapahit (1518 Masihi). Dalam masa yang sama juga Empayar Melaka yang wujud diawal abad ke-15 Masihi telah berkembang terutama di kawasan pantai barat Semenanjung Tanah Melayu dan akhirnya telah jatuh di tangan Portugis pada tahun 1511 Masihi.

Keterampilan Budaya Orang Melayu

Budaya berasal dari perkataan 'budi' dan 'daya'. Budi bermaksud kebijaksanaan yand letaknya di hati atau akal sementara daya terletak pada kelakuan, perbuatan atau tindakan. Dengan itu budaya bermaksud tatacara berkelakuan. Budaya orang Melayu adalah berasaskan kepada adat. Adat adalah peraturan kehidupan yang telah dilakukan turun temurun. Sebelum kehadiran Syariat Islam, orang Melayu telah mengamalkan adat yang berlandaskan kepada mentauhidkan Allah swt. Setelah kehadiran Islam orang Melayu berpegang kepada syariat Islam di mana hati adalah penentu kepada nilai kehidupan dan perlakuan masyarakatnya. Oleh itu budaya bagi orang Melayu merupakan suatu cara hidup yang lahir dan menjelma daripada keimanan dan ketakwaan dan di luar daripada ini bukanlah kebudayaan Melayu. Dengan sebab itulah budaya orang Melayu tersangat berbeza dengan budaya kaum-kaum lain. Oleh sebab budaya berperanan dalam mencorakkan pakaian, senibina dan sebagainya, maka kita dapat lihat tentang bagaimana budaya Melayu telah membentuk pakaian, senibina serta khazanah warisan Melayu yang sangat bitara dan berbeza dengan khazanah budaya yang dibangunkan oleh orang-orang lain di dunia ini.

Budaya adalah suatu yang 'hidup' atau bergerak dengan cergas *(dynamics)*. Oleh itu unsur budaya yang dibangunkan juga perlu kepada sifat bergerak dengan cergas bagi menampilkan jatidiri budaya orang yang berdaya maju. Jati diri sesuatu budaya bangsa secara fitrahnya diterampilkan *(manifestation)* secara ketara *(tangible)* dalam rekaan unsur budaya termasuklah rekabentuk senibina, prasarana dan rupabentuk perbandaran *(urbanscape)*. Kesesuaian *(harmony)* budaya dalam rekaan unsur budaya, rekabentuk senibina dan alam bina menyumbang kepada kehebatan peradaban yang dipacu oleh kemakmuran ekonomi dan ketinggian tahap pemikiran.

Sehingga kini orang Melayu masih terus membangunkan peradaban mereka yang boleh diperhatikan melalui penulisan, pertanian, makanan, pakaian, persenjataan dan binaan rumah mereka yang telah dibangunkan dengan cara tersendiri dan cukup bitara bagi menyerlahkan kehadiran mereka di muka bumi ini dalam tempoh yang amat lama. Rumah lantai berpanggung yang masih dibangunkan di Alam Melayu dan masih boleh dilihat di Yunan & Ghuangxi di China serta di Korea Selatan & Jepun adalah antara tanda perantauan

leluhur mereka. Rumah lantai berpanggung juga masih diteruskan binaannya di beberapa tempat di Australia seperti di Perth, Brisbane dan sebagainya.

Oleh itu orang Melayu sepatutnya berbangga dengan pencapaian dalam peradaban yang telah dibangunkan oleh leluhur mereka terdahulu dan diteruskan oleh temurunannya sehingga kini. Walaupun pernah diganggu perjalanan peradabannya selama lebih 400 tahun oleh kumpulan penjajah, namun orang Melayu masih mempertahankan agama tauhid yang mereka anuti melalui kerajaan beraja yang turut dipertahankan sehingga kini. Mereka masih mengekalkan dan terus membangunkan budaya kehidupan mereka walaupun telah cuba untuk diruntuhkan oleh penjajah dalam tempoh yang agak lama.

Gambar 11 : Menunjukkan ruang anjung rumah warisan Melayu Perak yang boleh dijadikan sebagai ruang serbaguna terutama sebagai ruang untuk majlis kenduri dan sebagainya. Unsur budaya yang diamalkan dan disantuni orang Melayu sangat bitara dan tersendiri yang masih kekal berlaku sehingga kini.

Sumber : Mastor Surat.

Gambar 12 : Menunjukkan ruang kolong di bawah lantai rumah warisan Melayu Perak yang boleh dijadikan sebagai ruang serbaguna terutama sebagai ruang persediaan ketika majlis kenduri dan sebagainya. Unsur budaya yang dibangunkan oleh orang Melayu telah berjaya membentuk satu perpaduan yang sangat akrab.

Sumber : Mastor Surat.

Serangan Ke Atas Orang Melayu

Kemasukan penjajah Portugis yang diikuti oleh Belanda dan seterusnya Inggeris serta Jepun di Tanah Melayu, Penjajah Belanda di Indonesia, penjajah Sepanyol di Filipina dan penjajah Thaai di Segenting Kera telah melumpuhkan sama sekali kerajaan-kerajaan Islam di Alam Melayu. Menurut Haron Din (1992), Dunia Barat sememangnya merancang untuk menghapuskan orang-orang Islam untuk membalas dendam di atas kekalahan mereka dalam perang Salib yang telah memakan masa selama 192 tahun (1096 – 1291 Masihi). Setelah mereka mengetahui bahawa terdapatnya Kerajaan Melayu Islam yang berperadaban di Alam Melayu, merekapun berusaha dengan kelengkapan armada laut dan anggkatan perang untuk memerangi dan menawan orang Melayu dengan tujuan untuk melemahkan dan menghancurkan Islam sama sekali. Menurut Wan Hashim Wan Teh (1997), kuasa Portugis dan Belanda telah berusaha selama hampir 150 tahun untuk melemahkan Kerajaan Melayu Islam termasuk jaringan perdagangan pribumi di Alam Melayu. Keseluruhan niat peperangan adalah jelas sebagaimana firman-firman Allah swt berikut yang bermaksud:

"Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak redha (berpuas hati) denganmu, sehinggalah kamu mengikuti agama mereka (cara hidup mereka)".

(al-Quran Surah al-Baqarah: 120)

"Nescaya kamu akan dapati bahawa orang-orang yang paling memusuhi orang-orang yang beriman adalah orang-orang Yahudi dan orang yang mensyirikkan Allah"

(al-Quran Surah al-Maidah: 82)

Haron Din (1992) menyatakan juga bahawa Anwar Al-Jundi (seorang pemikir dan pengarang Islam) dalam salah sebuah makalahnya di dalam kitab Nadwah Al-Mahadarat, telah mengulas mengenai 'peperangan idea' yang dirancangkan oleh golongan penentang Islam. Anwar Al-Jundi menulis;

"Mereka memutuskan bahawa peperangan akan datang yang akan dilancarkan ke Dunia Islam ialah peperangan idea dan kata-kata. Kerana orang-orang Islam sekali pun mereka mundur di dalam perindustrian dan ilmu pengetahuan (sains) akan tetapi aqidah mereka tetap teguh yang denganya akan memberansangkan mereka untuk berperang jihad. Oleh itu perlulah dilemahkan (dipalsukan) akidah tersebut".

Louis IX yang telah dikalahkan oleh Dar Ibn Luqman Mansurah semasa perang Salib sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Yusof al-Qurdawi (2000) telah dikatakan sebagai 'pembuka kunci' kepada peperangan bentuk baru tersebut. Beliau telah menulis suatu wasiat yang masyhur berbunyi:

"Sesungguhnya tidak ada jalan (cara) yang boleh menguasai orang Islam melainkan dengan menggunakan perkataan (penulisan) juga dengan cara meguasai dan meracuni pemikiran Islamnya dengan menimbulkan keraguan dan merosakkan isi kandungannya yang berteraskan kepada jihad itu. Semuanya itu tidak akan berjaya melainkan dengan jalan menghantar pengembang-pengembang agama Kristian, mengadakan misi-misi muhibbah, mengadakan pengajaran, kurikulum dan pendidikan serta membantu pemikiran barat Kristian supaya ia dapat meguasai pemikiran Islam dan kandunganya".

(Petikan dari Anwar al-Jundi, Nadwan al-Muhadarat)

Harun Din (1992) seterusnya menyatakan bahawa, Glad Stone seorang Perdana Menteri British dizaman pemerintahan Queen Victoria, pernah berucap dalam Dewan Parlimen dengan memegang sebuah buku (mushaf al-Quran). Sambil mengangkat buku tersebut dan menunjukkan kepada ahli parlimen yang lain ; beliau berkata antara lain katanya;

> *"…….selagi buku (mushaf al-Quran) ini masih kekal dan dituruti hukum-hukumnya oleh orang Islam maka selama itu Inggeris tidak akan merasa aman……"*

Untuk tujuan tersebut penulisan menentang Islam telah dibuat oleh sarjana barat. Al-Quran dan al-Hadis telah diputar belitkan hakikatya serta memberikan gambaran yang salah mengenai kandunganya. Hukum-hukum Islam digembar-gemburkan sebagai tidak amali, keras dan kejam. Sejarah Islam ditulis dan diulas secara kabur dan menyimpang dari kebenaran. Usaha menghapuskan bahasa Arab dan hurufnya dilakukan. Keadaan tersebut juga berlaku keatas orang Melayu bila berlakunya penghapusan tulisan jawi dan bahasa Melayu yang menjadi wadah kepada pengembangan Islam di Alam Melayu.

Sesungguhnya kehancuran kerajaan Melayu di Alam Melayu tidak hanya disebabkan oleh kehadiran para pejajah, tetapi sebab yang utama sekali ialah masalah 'dalaman' yang melanda orng Melayu sendiri. Menurut Wan Hashim Wan Teh (1997), penulis Sejarah Melayu meletakkan kelemahan Melaka pada awal abad ke-16 Masihi ke atas kezaliman Sultan Mahmud serta kelemahan bendaharanya, Paduka Tuan yang terlalu tua dilantik ke jawatan itu mengantikan Bendahara Seri Maharaja yang telah mati dibunuh kerana difitnah oleh Raja Mendeliar dan Kitul bersama Laksamana Khoja Hassan. Kegiatan fitnah-menfitnah dan hasad dengki serta sultannya yang memerintah dengan kezaliman dan terkeluar dari landasan Islam merupakan sebab utama kejatuhan Kerajaan Melayu Melaka yang membuatkan perpaduan orang Melayu Islam begitu lemah sehingga gagal untuk menangkis serangan dari Portugis. Menurut Mahayudin Hj Yahaya (2005), dan Wan Hashim Wan Teh (1997), kejatuhan kerajaan-kerajaan Melayu di Alam Melayu yang lain adalah sebagaimana berikut;

- Keraajaan Melayu Islam di Filipina.

  Kedatangan Islam ke Filipina pada abad ke-13 telah mendapat serangan yang hebat dari Sepanyol pada 1566 Masihi di Sulu, 1623 Masihi di Manguindano (Mindanao) dan 1570 Masihi di Manila. Serangan Sepanyol dibuat secara berterusan sehingga melewati abad ke-18 Masihi. Berikutan dari itu ramai orang Melayu (Moro) yang telah dikristiankan.

- Kerajaan Melayu Islam di Pattani.

  Kerajaan Islam Pattani telah mengambil alih kerajaan Langkasuka yang meliputi wilayah Naratiwath, Yala, Songkhla, Kelantan dan Terengganu. Islam dipercayai telah memasuki Pattani semenjak abad ke-10 atau 11 Masihi. Kerajaan tersebut yang hanya mampu bertahan selama 1,600 tahun telah dikuasai secara ketenteraan oleh orang Ta'ai dari utara. Seluruh wilayah Pattani selain Kelantan dan Terengganu telah jatuh ketangan Kerajaan Thaai yang telah menyekat perkembangan Islam di Pattani. Serangan ke atas ketiga-tiga Wilayah Pattani tersebut masih dilakukan sehingga kini.

- Kerajaan Melayu Islam di Jawa.

  Kerajaan Islam Demak yang telah mengambil alih pemerintahan Majapahit pada abad ke-16 Masihi telah mendapat serangan ketenteraan yang hebat dari Belanda dipertengahan abad ke-17 Masihi. Belanda yang menggunakan dasar pecah dan perintah telah berjaya melemahkan dan menawan kerajaan Islam Demak.

Melalui fakta sejarah, kejatuhan kerajaan-kerajaan Islam di Asia Barat, Asia Tengah, Asia Timur dan Eropah adalah berpunca dari kelemahan pemimpin dan kerajaannya yang telah tidak mematuhi syariat Islam. Kejatuhan kerajaan-kerajaan Islam tersebut secara langsung telah melemahkan kekuatan kerajaan-kerajaan Melayu Islam yang berada di Alam Melayu. Menurut Mahayudin Hj Yahaya (2005), keruntuhan kerajaan Bani Umayyah (660-750 Masihi) adalah disebabkan oleh perbezaan fahaman dan semangat perkauman yang menebal yang mengakibatkan pertentangan antara satu sama lain. Kerajaan Abbasiyah (750-1261 Masihi) runtuh kerana maksiat berleluasa dengan minuman arak dan perempuan yang dijadikan penari, penyanyi dan gundik; sementara rakyat dibahagikan kepada dua kumpulan iaitu kelas atasan dan kelas bawahan. Pemerintah telah lalai dengan kemewahan dan tidak hiraukan lagi dengan sistem Islam dimana akirnya telah melemahkan sistem pertahanan negara. Kerajaan Islam di Eropah yang telah bermula semenjak dizaman pemerintahan Bani Umayyah telah mendapat tentangan yang hebat dari golongan Yahudi dan Kristian di abad ke-10 dan ke-11 Masihi. Perpecahan perpaduan antara kaum yang beragama Islam telah memudahkan serangan orang-orang Yahudi dan Kristian ke atas orang-orang Islam. Keruntuhan kerajaan Islam di India adalah berpunca dari tindakan Akhbar, pemerintah ke-3 kerajaan Moghul (1556-1605 Masihi) yang bersikap terlalu liberal sehingga telah mengasingkan urusan politik dengan keagamaan. Beliau telah tidak menggalakkan orang Islam bersembahyang jemaah di masjid dan menggabungkan beberapa agama seperti Islam, Hindu, Kristian dan Zoroster menjadi satu agama yang diberi nama *Din Ilahi* pada tahun 1581Masihi. Akhbar telah menjadikan dirinya sebagai wakil Tuhan yang mendapat petunjuk dan kuasa dari Tuhan. Akibat

pengenalan kepada agama baru tersebut, agama Islam telah terabai dan kepincangan dalam masyarakat telah berlaku. Selepas pemerintahan Aurangzeb (1658-1707 Masihi), masyarakat Islam di India mengalami perpecahan akibat perbalahan dengan orang Hindu serta campur tangan kuasa Inggeris yang mengamalkan dasar'pecah dan perintah'. Di China pula, Islam yang telah bertapak semenjak di zaman pemerintahan Dinasti Tang (618-905 Masihi), Dinasti Sung (960-1279 Masihi), Dinasti Yuan (1127-1368 Masihi) dan telah membentuk Kerajaan Islam dizaman Dinasti Ming (1368-1644 Masihi) telah tidak dapat bertahan akibat tekanan pemerintahan baru pada zaman Dinasti Ching(1644-1912 Masihi) yang diterajui oleh orang Manchu. Berjuta-juta orang Islam telah terkorban akibat pemberontakan yang telah dilakukan oleh orang Manchu tersebut.

Kejatuhan kerajaan-kerajaan Islam di seluruh Dunia Islam secara langsung telah melemahkan seterusnya menguburkan Kerajaan Melayu yang diasaskan kepada Syariat Islam melainkan yang tinggal kini hanyalah di Tanah Melayu dan Brunei. Hanya negara Malaysia dan Brunei sahaja yang masih bertahan mengekalkan Sistem Pemerintahan Beraja. Namun musuh-musuh orang Melayu masih terus menyelinap masuk ke dalam sistem pemerintahan negara dengan tujuan untuk melemahkan kekuatan dan perpaduan orang Melayu. Serangan dan kekacauan yang telah mereka berikan secara berterusan dalam keseluruhan kehidupan orang Melayu termasuklah bidang keagamaan, pentadbiran, keselamatan, perhubungan, bahasa, pendidikan, ekonomi, pertahanan diri, senibina, perbandaran, pemakanan, penjagaan kesihatan, pemakaian, perundangan dan sebagainya. Setiap serangan yang dilakukan telah dirancang begitu halus dengan harapan orang Melayu akan kehilangan jati diri bangsa dimana secara tak langsung akan melemahkan kekuatan umat Islam di muka bumi ini.

Sistem Sekular Dalam Kehidupan Masyarakat Melayu Islam

Walaupun orang Melayu di Tanah Melayu dan Brunei telah Berjaya mengekalkan sistem pemerintahan beraja, namun, orang barat dan sekutunya telah berjaya mensekularkan sistem kehidupan masyarakat Islam khususnya orang Melayu iaitu memisahkan amalan kehidupan seharian dengan kehendak agama dalam amalan politik dan pentadbiran, kebudayaan serta pendidikan yang secara halus telah melemahkan dan merosakkan pemikiran umat Islam. Bila amalan harian telah tidak dikawal oleh kehendak agama, masyarakat Islam cenderung untuk melakukan 'kemungkaran' semasa melakukan kegiatan harian. Kezaliman, ketidakadilan, keruntuhan moral, maksiat, gejala sosial dan pelbagai keburukan lagi telah berleluasa dimana telah membuatkan masyarakat Islam tidak lagi dihormati, saling tindas menindas dan berpecah belah. Orang barat juga telah berjaya mendidik golongan pemimpin kepada masyarakat Islam untuk meneruskan agenda mereka dengan memberikan sokongan ke atas kepimpinan mereka. Serangan ke atas pemikiran umat Islam telah dilakukan secara berterusan melalui segala sumber sehingga kebanyakan umat Islam sudah keliru dengan konsep kehidupan Islam sebenar sebagaimana yang telah ditetapkan oleh syariah. Kenyataan di atas telah disuarakan oleh Muhammad Nur Manuti (1993) di mana beliau juga telah merujuk kepada kata-kata Professor Ismail Ragi al-Faruqi

(tokoh pemikir Islam) mengenai permasalahan yang melanda umat Islam dengan kata-kata beliau sebagaimana berikut;

> *"The World Ummah of Islam stands presently on the lowest rung of the ladder of nation. In this century, no other people have been subjected to comparable defeat or humiliation. Muslims have been defeted, massacred, robbed of their land and wealth, of their life and hope. They have been double crossed, colonized and exploited; proselytized and forcefully or by means of bribery converted to other faiths. They have been moreover secularized, westernized and de-Islamized by internal and external agents of their enemies".*
>
> (al-Faruqi 1988 : 9)

Oleh itu masyarakat Islam khususnya orang Melayu perlu menyedari hakikat tersebut, seterusnya mencari jalan untuk sentiasa berada dalam landasan yang betul ketika menjalankan kehidupan seharian. Sistem pertahanan diri orang Melayu sama ada zahir dan batin perlu sentiasa diperkemaskan supaya dapat dijadikan benteng pertahanan yang kuat dan kental dari terus dicerobohi oleh musuh-musuh Islam.

Peranan Ulamak Dalam Perjuangan Mempertahankan Islam

Walaupun kejatuhan Kerajaan Islam di seluruh dunia telah juga melumpuhkan seterusnya menjejaskan proses pembinaan peradaban Melayu Islam di Alam Melayu, iaitu berikutan dari penjajahan dari Eropah, tetapi hakikat sejarah telah menunjukkan bahawa kedatangan penjajah tidak mempunyai kesan negatif, malah gagal sama sekali menyekat perkembangan salah satu perihal penting dalam peradaban Melayu iaitu agama Islam, walaupun penjajah telah berjaya mensekularkan pemikiran golongan pemerintah selepas dizaman mereka. Menurut Wan Hashim Wan Teh (1997), tokoh-tokoh ulamak dan mereka yang telah mendapat pendidikan Islam dari Timur Tengahlah yang telah mencetuskan api semangat kebangsaan Melayu yang bermula pada awal abad ke-20 Masihi. Memang tidak boleh dinafikan para ulamak yang mendapat pendidikan dari dalam negara juga penting dalam memberikan peranan yang sama demi membina kekuatan bangsa Melayu. Zarina Muhammad (1997) juga telah menyebut bahawa, para ulamak Islam telah berperanan penting dalam pembentukan masyarakat Islam di Asia Tenggara dari terus menerima tentangan dari barat.

Selain menjadi pemimpin dalam penentangan penjajah barat, mereka juga mengajar dan mendidik masyarakat Islam melalui institusi 'pondok' dan madrasah atau masjid untuk menegakkan maruah bangsa, mempertahankan tanah air, agama dan bangsa, disamping selain daripada menghayati ajaran-ajaran Islam sesuai dengan sifatnya sebagai agama untuk kehidupan yang bahagia di dunia dan akhirat. Terdapat juga para ulamak yang telah menggunakan pendekatan persilatan Melayu untuk mendidik anak bangsanya dengan pengetahuan agama disamping membentuk mereka menjadi insan yang berguna kepada

keluarga, agama, bangsa dan negara. Peranan ulamak dalam menegakkan syiar Islam masih berterusan sehingga kini melalui sistem pendidikan moden yang lebih terancang melalui sistem persekolahan dan pusat pengajian tinggi.

Kebangkitan Semula Islam

Kini umat Islam di Alam Melayu dan di seluruh dunia amnya telah melalui laluan yang sukar di dalam lembaran sejarah mereka. Kekecewaan dan rasa gagal telah mewarnai jiwa umat Islam dimana akhirnya telah membunuh keazaman dan tekad serta cita-cita mereka. Namun begitu keadaan tersebut tidak melemahkan semangat sebahagian umat Islam yang lain sebaliknya telah menyuntikkan suatu semangat yang luar biasa yang telah menggerakkan kehendak mereka untuk bekerja dan berusaha dengan lebih gigih untuk Islam.

Menurut Yusuf al-Qardhawi (2000), umat Islam kini rata-rata sedang mengalami kekecewaan akibat serangan yang berterusan dari musuh-musuh Islam yang dibuat dengan penuh muslihat untuk menyekat kebangkitan Islam. Mereka juga telah meminta bantuan dari para pemerintah umat Islam sendiri dengan menakut-nakutkan tentang kebangkitan Islam dan meminta mereka menyerang gerakan dakwah yang sedang dilakukan. Adalah menyedihkan kebanyakan dari para pemimpin tersebut telah melayan kehendak mereka kerana takutkan kemenangan Islam yang bakal menghalang kehendak mereka, merentap segala pendapatan haram dan takutkan segala penyelewengan mereka akan diadili oleh rakyat. Serangan saraf menggila dilakukan melalui penulisan dan jurucakap-jurucakap yang diarah untuk memfitnah, menodai dan mengotori setiap yang bergelar Islam. Gerakan dakwah dikatakan sebagai pelampau, pegganas dan kadang-kala disebut sebagai fundamentalis. Kini umat Islam sedang tertanya-tanya samaada kemaraan kekufuran dan kemunduran Islam, kemenagan kejahatan serta kekalahan kebaikan dan kejayaan pelaku mungkar serta kegagalan pelaku kebaikan akan membuatkan tiada harapan kepada Islam untuk perubahan, seterusnya akan berlaku perkara yang lebih buruk sehingga kepada yang sangat buruk dan tersangat buruk sehingga berlakunya kiamat.

Namun begitu, Yusuf al-Qardhawi (2000) telah memujuk umat islam supaya tidak putus asa sebaliknya terus mentaati syariat Islam kerana keagungan Islam akan kembali menyerlah sebagai penyelamat manusia dari kekufuran seterusnya menyinari kehidupan manusia di seluruh pelusuk dunia. Umat Islam hanya perlu yakin dan terus beriman dengan kandungan al-Quran dan al-Hadis serta terus menjaga dan meningkatkan tahap keimanan agar tidak tergelincir. Umat Islam juga perlu mengambil kira berita-berita gembira yang telah disampaikan melalui al-Quran dan al-Hadis sebagai pendorong kepada perjuangan mereka untuk Islam.

Firman Allah swt yang bermaksud;

"Mereka ingin memadamkan cahaya (agama) Allah dengan mulut (ucapan) mereka, dan Allah tetap akan menyempurnakan cahaya-Nya meskipun orang-orang kafir membencinya."

"Dialah yang mengutuskan Rasul-Nya (dengan membawa) pertunjuk (al-Quran) dan agama yang benar untuk dimenangkannya ke atas segala agama, walaupun orang-orang musyrik tidak menyukai."

(al-Quran surah as-Saf : 8-9)

Allah swt telah menyebutkan ayat ke-9 dari surah as-Saf sebagaimana di atas melalui dua ayat lagi iaitu ayat ke-33 dari surah at-Taubah dan ayat ke-28 dari surah al-Fath. Yusuf al-Qardhawi (2000) memaklumkan lagi bahawa makna dimenangkan agama Islam ke atas semua agama ialah Allah akan memenangkan Islam ke atas semua agama yang ada. Melalui hakikat sejarah, Islam telahpun mengalahkan Yahudi, Nasrani, Arab penyembah berhala, Majusi dan sebahagian agama yang ada di Asia dan Afrika, tetapi masih belum mengalahkan semua agama. Umat Islam masih menunggu berita gembira tersebut dan Allah sekali-kali tidak akan memungkiri janjunya. Allah swt telah juga memberikan berita gembira melalui firmanya yang bermaksud;

"Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman diantara kamu dan mengerjakan amalan soleh, bahawa Dia akan menjadikan mereka berkuasa di atas permukaan bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang yang sebelum mereka berkuasa, dan sesungguhnya Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diredhai-Nya untuk mereka, dan Dia benar-benar akan menukar (keadaan) mereka sesudah mereka berada di dalam ketakutan menjadi sentosa. Mereka tetap menyembah-Ku tanpa mempersekutukan sesuatu apapun dengan Aku. Dan barangsiapa yang (tetap) kafir sesudah (janji) itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasiq."

(al-Quran surah an-Nur : 55)

Berita gembira di atas telah dikuatkan lagi oleh al-Hadis sebagaimana sabda Nabi Muhammad saw yang bermaksud;

"Akan sampai perkara ini (Islam) ke tempat yang sampainya malam dan siang, Allah tidak akan meninggalkan walau satu rumah pun sama ada di kampung atau pendalaman melainkan Allah akan masukkan agama ini, dengan kemuliaan orang yang mulia dan dengan kehinaan orang yang hina, kemuliaan yang dimuliakan Islam denganya oleh Allah dan kehinaan yang dihinakan kekufuran dengannya oleh Allah."

(Diriwayatkan oleh Ahmad di dalam al-Musnad dan disebut juga oleh al-Haithami di dalam kitab al-Majma, at-Tabrani, Ibn Hibban, al-Hakim dan dikira sahih menurut persyaratan al-Bukhari dan Muslim serta disepakati juga oleh az-Zahabi)

Berdasarkan kepada hakikat sejarah, apa yang telah di nyatakan di atas sebenarnya telahpun berlaku semenjak di zaman Rasulullah saw sehinggalah di zaman kerajaan-kerajaan Islam di seluruh dunia yang terdahulu. Keadaan tersebut akan terus berulang sehinggalah Islam mencapai puncaknya yang tertinggi sebelum Allah swt mengakhiri riwayat dunia ini.

Sabda Nabi Muhammad saw yang bermaksud;

"Kiamat tidak akan berlaku sehinggalah harta kamu menjadi banyak lalu kamu menjadi makmur, sehinggalah menjadikan pemilik harta bimbang tiada siapa yang mahu menerima sedekahnya, sehinggalah ia menawarkannya kepada seseorang, lalu orang tersebut berkata : Aku tidak memerlukanya."

(Diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a. yang disepakati oleh al-Bukhari dan Muslim)

Semoga umat Islam di Alam Melayu dan di seluruh Dunuia Islam amnya akan tetap tabah menghadapi ujian Allah sementara menunggu saat-saat kegemilangan yang bakal menjelma. Benar, zionis serta para sekutunya sedang menguatkan serangan ke atas kebangkitan Islam, tetapi sebenarnya pada masa yang sama Islam juga sedang mengumpulkan 'kekuatanya', insyaallah ia akan meledak disuatu hari nanti.

Penutup

Sebahagian besar masyarakat Melayu masih belum mengenali latarbelakang bangsa mereka yang pernah berkedudukan sangat tinggi sebelum menerima tentangan dari kuasa luar sejak kurun ke 16 Masihi. Tulisan ini cuba untuk memberi peringatan kepada masyarakat Islam khususnya orang Melayu supaya sentiasa memelihara kesopanan diri dan nilai keinsanan sesuai dengan peradaban yang telah dibangunkan oleh leluhur terdahulu demi memelihara jati diri bangsa yang menjadi identiti kepada bangsa Melayu serta tidak mudah memfitnah mereka dengan perkara-perkara yang negatif terutamanya yang melibatkan kepercayaan atau agama yang menjadi teras kepada amalan kehidupan seharian.

Di bahagian awal tulisan ini membincangkan mengenai pengertian Melayu sebagai insan dan masyarakat serta amalan yang telah dilakukan oleh orang Melayu demi memaklumkan kepada masyarakat dunia tentang kehadiran mereka di muka bumi ini

dengan penampilan unsur budaya yang sangat bitara dan tersendiri. Usul Melayu serta peradabannya dibincangkan demi memaklumkan bahawa bangsa Melayu telah wujud sangat lama bagi menafikan pelbagai andaian yang telah dibuat yang mengatakan bangsa Melayu adalah baru wujud dan juga baru datang ke Alam Melayu.

Bahasa dan agama orang Melayu dibincangkan secara agak terperinci bagi tujuan menyertai wacana mengenai bahasa Sanskrit dan kitab Weda yang selama ini tidak mengaitkan orang Melayu dengan kehadiran bahasa dan kitab tersebut. Pelbagai bukti yang jarang dibincangkan sebelum ini telah menggunakan pendekatan silang dengan pelbagai unsur budaya seperti senibina, senjata, pakaian, perkapalan dan sebagainya dengan harapan dapat membuka fikiran para pengkaji khususnya yang berkaitan dengan bahasa dan kitab samawi. Melalui bahasa dan agama orang Melayu telah berjaya membangunkan peradaban yang sangat tinggi, tersendiri dan sangat berbeza dengan peradaban yang dibangunkan oleh bangsa-bangsa lain di dunia ini yang mana bukan sahaja telah menyerlahkan identi bangsa malah menepati juga syariat tauhid sebagaimana yang disyaratkan oleh Allah swt.

Kemunculan Islam telah diterima secara keseluruhan oleh bangsa Melayu dimana keadaan ini tidak berlaku pada bangsa-bangsa lain. Keadaan ini telah menyebabkan bangsa Melayu tersangat sukar untuk ditewaskan. Walaupun kerajaan mereka berjaya ditumbangkan, namun masyarakatnya telah bangun kembali untuk meneruskan daulah Islamiah walaupun melalui usaha tersendiri. Namun serangan demi serangan telah diberikan oleh musuh-musuh Islam secara berterusan ke atas apa sahaja kegiatan yang boleh meningkatkan kekuatan dan perpaduan umat Islam khususnya orang Melayu. Untuk itu umat Islam khususnya orang Melayu perlu sentiasa berwaspada dalam menjalankan kegiatan harian mereka agar tidak mudah ditewaskan oleh musuh-musuh mereka.

Keseluruhan kandungan tulisan ini cuba untuk menjelaskan bahawa orang Melayu terdahulu tidaklah beraga Hindu-Buddha atau berkepercayaan anamisma sebagaimana yang telah difitnahkan oleh para sejarawan yang berkemungkinan mempunyai aturcara sendiri untuk menafikan peradaban yang telah dibangunkan oleh bangsa Melayu. Alam Melayu ini juga dihuni oleh masyarakat bukan Melayu dari kalangan kaum Austroasia dan Austronesia serta Orang Asli yang perwatakan mereka hampir menyamai orang Melayu dimana berkemungkinan besar mereka inilah yang mengamalkan kepercyaan-kepercayaan tersebut dan bukanlah orang Melayu sebagaimana yang disangkakan.

Rujukan

Abdul Halim Nasir & Wan Hashim Wan Teh. (1996). *The Traditional Malay House*. Shah Alam. Penerbit Fajar Bakti.

Chris Abel. (2000). *Architecture And Identity*. Architectural Press, Oxford.

Josef Prijotomo, (1992). Ideas And Forms Of Javanese Architecture. Gajah Mada. University Press.

Kamaduddin Md. Ali. (1983). *A Vanishing Heritage : The Old Traditional Malay House*. Master Thesis. University of York.

Ken Yeang. (1992). *The Architecture Of Malaysia*. The Pepin Press. Kuala Lumpur.

Lim Jee Yuan. (1987). *The Malay House : Rediscovering Malaysia's Indigenous Shelter System*. Pulau Pinang. Institut Masyarakat.

Mastor Surat. (1987). Sistem Tanggam Tradisi: *Penggunaannya Pada Senibina Rumah Tiang Duabelas*. Thesis. Universiti Teknologi Malaysia, Skudai.

Mizan Hitam & Anuar Talib. (2005). *The Malaysian Mosque : Evolution, Elements & Meaning, Built Environment Journal*, Number 2, January 2005. Universiti Teknologi Mara, Shah Alam.

Mohamad Tajuddin Mohd Rasdi. (1999). *Senibina Di Malaysia – Kritikan Tentang Senibina Islam, Identiti Nasional & Pendidikan*. Pusat Bandar Sungai Buluh. Design Modular Sdn. Bhd.

Mohamad Tajuddin Mohamad Rasdi, Kamaruddin Mohd Ali, Syed Ahmad Iskandar Syed Ariffin, Ra'alah Mohamad & Gurupiah Mursib. (2004). *Warisan Senibina Rumah-Rumah Tradisional*. Skudai, Johor. Universiti Teknologi Malaysia.

Mohamad Zamri Abdul Malik. (2001). *Masjid Kayu Terindah*. Bangi, Selangor. Universiti Malaysia Malaysia.

Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman. (1998). *The Encyclopedia Of Malaysia : Early History* - Volume 4. Kuala Lumpur. Archipelago Press.

Phillip Gibbs, Yahya Abdul Rahman & Zamani Kassim. (1987). *Building A Malay House*. Singapore. Oxford University Press.

Wulf Killmann, Tom Sickinger & Hong Lay Thong. (1994). *Restoring & Reconstructing The Malay Timber House*. Kuala Lumpur. Forest Research Institute Malaysia (FRIM).

Peter Davey, (1980). *Art And Craft Architecture: The Search for Earthly Paradise*, Architectural Press : London

Elizebeth Cumming dan Wendy Kaplan. (1995). *The Art And Craft Movement*, Thames and Hudson.

Henry-Russel Hitchcock. (1971). *The Pelican History of Art*, Penguin Books.

Bauhaus archive. (1990). *Magdalena Droste, Bauhaus 1919 – 1933*, Benedikt Taschen.

Adolf Loos (1982). *Spoken into the Void: Collected Essay 1897-1900*, The MIT Press.

Eugene Raskin. (1954). *Architecturally Speaking*, Reinhold Publishing Corporation.

Louis H. Sullivan. (1967). *A System In Architectural Ornament:: According with a Philosophy of Man's Powers*, The Eakins Press New York Publishers.

Chan Chee Yong, (1987). *Post-Merdeka Architecture: Malaysia 1957-1987*, Pertubuhan Akitek Malaysia.

Chen Voon Fee (1999). *The Encyclopedia of Malaysia Architecture*, Archipelago Press.

Mohd Tajuddin Mohd Rasdi, (August 2003) *Housing Crisis In Malaysia: Back To A Humanistic Agenda*, The KALAM Papers, Pusat Kajian Alam Melayu, FAB, UTM.

Nik Mohd Azmi b. Nik Daud, (Ogos 1987). Seni Bina Tradisional Dan Masa depan seni Bina Di Malaysia, Kementerian Kebudayaan Dan Pelancongan.

James C. Collins, Jerry I. Porras, (1997). *Built to Last: Succesful Habits of Visionary Companies*, Harper Business.

Robert Rosen, Patricia Digh, Marshall Singer and Carl Philips, (2000). *Global Literacies: The Twenty – First Centuries Leadership Competency*, Simon & Shuster.

Spiro Kostof, (1977). The *Architect: Chapter in the History of the Prefession*, New York: Oxford University Press.

I-STET17-004: Mesej Akidah Dalam Komunikasi Dakwah Kepada Masyarakat Orang Asli di Selangor

Nur Uswah Ahmad Fauzi[1], Zulkefli Aini[2], Ghafar Don[3], Ahmad Irdha Mokhtar[4]

[1]*Jabatan Pengajian Dakwah Dan Kepimpinan, FPI, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Malaysia;*
[2]*Jabatan Pengajian Dakwah Dan Kepimpinan, FPI, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Malaysia;*
[3]*Jabatan Pengajian Dakwah Dan Kepimpinan, FPI, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Malaysia;*
[4]*Jabatan Pengajian Dakwah Dan Kepimpinan, FPI, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Malaysia;*

Abstrak: Elemen mesej dalam komunikasi merupakan salah satu faktor yang dapat memberi kesan terhadap perubahan tingkah laku seseorang. Seorang pendakwah seharusnya berkebolehan memastikan kandungan dan pengolahan idea yang disampaikan dapat difahami dengan baik oleh para *mad'u* melalui strategi komunikasi dakwah. Mesej dakwah dapat disampaikan kerana sikap keterbukaan masyarakat Orang Asli di Selangor dalam menerima pendakwah. Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk mengenalpasti apakah komunikasi dakwah yang berlaku di antara pendakwah dengan masyarakat Orang Asli ketika proses komunikasi berlangsung. Metodologi kajian kualitatif ini menggunakan reka bentuk kajian kes dengan pengumpulan data melalui temu bual separa struktur. Temu bual ini melibatkan sembilan orang pendakwah yang aktif dalam aktiviti dakwah masyarakat Orang Asli. Kajian ini mendapati bahawa mesej dalam komunikasi dakwah kepada masyarakat Orang Asli adalah berkisar tentang tiga konsep utama dalam Islam iaitu akidah, ibadah dan akhlak. Sehubungan itu, penekanan terhadap mesej-mesej menjurus kepada aspek pengukuhan dan pemurnian akidah yang disampaikan berkait rapat dalam konteks hal ehwal kehidupan masyarakat ini dengan konsep-konsep yang terdapat di dalam Islam.

Kata kunci*: Komunikasi; Mesej; Pendakwah; Komuniti Orang Asli*

Abstract: *One of the factors influenced in the changing of a person's behavior can be affected by an element of message in communication. The preacher should be able to deliver a good understanding massage to the mad'u by using their creativity on constructing the ideas and contents. The opportunity for delivering dakwah message is because of the openness's Orang Asli community in the Selangor to accept the outsider especially the Islamic preachers. The purpose of this study is to identify the scope of dakwah communication between the preachers and the Orang Asli community. The methodology of this qualitative study is using the case study research design by inquiring data from a semi-structured interview. The interview was conducted to nine preachers who are involved actively in the dakwah Orang Asli community. This study found that the messages in dakwah communication towards Orang Asli are concerning about three main concepts in Islam which is akidah, ibadah and akhlak. Hence, the attempted to emphasis*

on strengthen of akidah and the close relationship between the concern of Orang Asli life's affair with the concepts in Islam.

Keywords*: Communication; Message; Preacher; Indigenous community*

Pengenalan

Laporan Jabatan Kemajuan Orang Asli (JAKOA, 2014) bagi penduduk negeri Selangor menyatakan bahawa jumlah komuniti masyarakat Orang Asli di negeri ini ialah seramai 19,761 orang. Daripada jumlah tersebut terdapat seramai 5,465 orang telah memeluk agama Islam (JAKIM, 2015). Sehubungan itu, menurut Ghafar Don (2014), kesedaran tentang pengamalan dan penghayatan Islam dalam kalangan Orang Asli secara umumnya masih berada di tahap yang minima. Aspek ini termasuklah kemampuan mereka untuk melaksanakan kewajipan terhadap asas-asas ajaran Islam seperti solat, puasa, aqiqah dan korban. Keadaan ini memerlukan usaha yang berterusan secara maksimum di pihak pendakwah untuk membantu mempertingkatkan komitmen Orang Asli muslim terhadap ajaran agama Islam. Salah satu aspek yang boleh diberi perhatian ialah mempertingkatkan kemahiran berkomunikasi yang menekankan aspek pemerkasaan skop komunikasi dari sudut mesej yang hendak disampaikan kepada Orang Asli.

Oleh itu, artikel ini bertujuan mengenal pasti apakah komunikasi dakwah yang berlaku di antara pendakwah dengan masyarakat Orang Asli ketika proses komunikasi berlangsung.

Limitasi Kajian

Kajian ini dijalankan bersama pendakwah masyarakat Orang Asli di Selangor yang mempunyai tugas khusus dalam proses membimbing masyarakat ini mengenali dan menghayati ajaran Islam. Sehubungan itu, mesej dakwah yang dibincangkan mempunyai limitasi terhadap skop akidah Islam yang mencakupi ke enam-enam rukun iman berdasarkan usaha mengukuhkan dan memurnikan akidah masyarakat ini.

Metodologi

Kajian ini merupakan kajian kualitatif menggunakan reka bentuk kajian kes. Kajian kes yang dijalankan bertujuan meneliti secara mendalam fenomena berkaitan gerak kerja dakwah melalui pendakwah masyarakat Orang Asli sebagai konteks kajian. Pengumpulan data menggunakan kaedah temu bual separa struktur dijalankan bersama 9 orang pendakwah yang bertugas secara rasmi dalam aktiviti dakwah Orang Asli seperti yang ditunjukkan dalam jadual 1. Penganalisisan data temu bual pula menggunakan kaedah analisis tematik berdasarkan kod-kod yang membentuk pola dapatan kajian.

Kod Peserta Kajian	Jantina	Tarikh temu bual	Jawatan
PK 1	Lelaki	29 Mac 2017	Penggerak Masyarakat Orang Asli, JAKIM
PK 2	Lelaki	04 April 2017	Penggerak Masyarakat Orang Asli, JAKIM
PK 3	Perempuan	11April 2017	Penggerak Masyarakat Orang Asli, JAKIM
PK 4	Lelaki	29 Mei 2017	Penggerak Masyarakat Orang Asli, JAKIM
PK 5	Perempuan	03 April 2017	Panel Dakwah Mualaf, MAIS
PK 6	Perempuan	11 April 2017	Panel Dakwah Mualaf, MAIS
PK 7	Perempuan	07 April 2017	Panel Dakwah Mualaf, MAIS
PK 8	Lelaki	28 April 2017	Tim. Pengerusi, Persatuan Kebajikan & Pengurusan Orang Asli Selangor
PK 9	Lelaki	30 April 2017	Pengerusi, Yayasan Khalifah

Jadual 1: Senarai peserta kajian

Keputusan & Perbincangan

Menurut Asep Syamsul (2013), proses komunikasi dakwah berlaku sebagaimana proses komunikasi konvensional secara umumnya. Walaubagaimana pun, fokus utama komunikasi dakwah ialah kepada fungsi sumber dan mesej yang hendak disampaikan serta matlamat akhir proses tersebut. Ia bermula daripada pendakwah sebagai sumber yang menyampaikan mesej dakwah kepada *mad'u* sebagai penerima. Mesej dakwah yang disebut sebagai *mauduw'* dakwah meliputi tiga sendi utama dalam Islam iaitu akidah, ibadah dan akhlak (Al-Qardawi, 2012). Dalam Islam, aspek akidah yang terkandung dalam rukun iman merupakan kepercayaan dan keimanan yang diasaskan kepada kebenaran yang mutlak tanpa disertai dengan keraguan, kesesatan atau kebatilan. Kesan daripada manifestasi keimanan dan kepercayaan ini akan membentuk ketaatan kepada perintah Allah SWT yang akhirnya menjadi pemangkin terhadap pembinaan keperibadian dan akhlak yang terpuji.

Kepercayaan kepada Allah SWT

Aspek memahami agama Islam bagi seseorang muslim mempunyai kaitan dengan ajaran-ajaran yang ada dalam Islam termasuk keimanan kepada Allah SWT. Menurut Ibn Kathir (2000), keimanan yang teguh kepada Allah SWT dapat membentuk keperibadian berlandaskan ketakwaan kepada-Nya sehingga mendorong seseorang melaksanakan perintah Allah SWT dan menjauhi larangan-Nya. Bagi mencapai tujuan ketakwaan tersebut, ia memerlukan seseorang mempelajari ilmu mengenal Allah SWT melalui akal, fikiran dan ilmu pengetahuan (Said Hawwa, 2007). Sehubungan itu, hasil kajian mendapati skop komunikasi mengenai ketuhanan dalam Islam di antara pendakwah dengan Orang Asli menyentuh tiga aspek penting iaitu tentang kewujudan Allah SWT, kekuasaan-Nya dan sifat-sifat kesempurnaan-Nya.

Menurut PK 2, persoalan tentang kewujudan Allah SWT dikaitkan dengan kewujudan dan penciptaan di sebalik sesuatu yang ada di sekeliling manusia termasuk diri manusia itu sendiri. Sementara itu, pendedahan tentang hasil ciptaan Allah SWT seperti langit dan bumi secara tidak langsung menyingkap segala kelemahan terhadap ciptaan

manusia yang bersifat tidak kekal. Pendekatan yang sama diambil oleh PK 4, PK 6, PK 7 dan PK 8 ketika menerangkan tentang bukti kekuasaan Allah SWT iaitu dengan membawa pelbagai contoh kejadian yang berlaku di sekeliling mereka seperti pokok, langit, bintang, gunung ganang dan pertukaran siang malam. Menurut Said Hawwa (2007), pendekatan memperkenalkan tentang kewujudan Allah SWT melalui segala ciptaan-Nya menunjukkan secara jelas bahawa integrasi bukti-bukti tersebut bertentangan dengan kemampuan dan fitrah kemanusiaan. Penerangan secara logik tersebut dapat menangkis keraguan dan meningkatkan keyakinan terhadap kewujudan Allah SWT.

PK 4 menjelaskan bahawa kepercayaan *animisme* yang meminta dan memuja kepada kuasa lain seperti kayu, pokok, sungai dan batu serta menyeru kepada penunggu gua, penunggu sungai, penunggu bukit membuktikan kuasa Allah SWT adalah lebih kekal dan pemujaan yang dilakukan dalam kepercayaan *animisme* adalah kepada sesuatu yang tidak berkuasa kerana Allah yang menciptanya. Hakikatnya, pegangan *animisme* masyarakat Orang Asli pada asalnya mempunyai kepercayaan bahawa wujudnya Tuhan sebagai kuasa yang tertinggi (Azyantee, 2013). Namun, kepercayaan ini disokong dengan satu doktrin tentang penghormatan dan pemujaan terhadap kewujudan roh dan semangat yang wujud pada objek yang tidak bernyawa seperti logam, bentuk geografi dan fenomena alam (Mohd Khairulnazrin, Muhammad Syafee & Ishak, 2016). Pegangan ini rentetan daripada keyakinan bahawa roh dan semangat yang wujud memainkan dua peranan penting sama ada mengganggu manusia atau membantu kehidupan mereka.

Berkenaan tentang sifat kesempurnaan Allah SWT pula, PK 3 mengalami kesukaran untuk menerangkannya kepada Orang Asli. Ini disebabkan mereka tidak mampu mengingati dan memahami 20 sifat kesempurnaan Allah SWT yang digambarkan dalam kuantiti yang banyak. Namun, secara asasnya penjelasan tentang tiga sifat kesempurnaan-Nya yang terawal iaitu *wujud*, *qidam* dan *baqa'* dapat juga difahami oleh Orang Asli secara berperingkat-peringkat. Oleh itu, PK 3 menjelaskan kurangnya aspek kefahaman terhadap sifat kesempurnaan Allah SWT boleh menjejaskan penghayatan Islam masyarakat Orang Asli. Pandangan ini selari dengan pendapat PK 7 yang mengatakan bahawa berlakunya kekeliruan Orang Asli terhadap kefahaman tentang sifat wajib dan sifat mustahil Allah SWT yang memerlukan pendakwah menimbulkan persoalan dan hujah yang logik dengan mengelakkan penggunaan ayat-ayat al-Quran.

Kepercayaan kepada Malaikat

Persoalan tentang Malaikat merupakan aspek yang terkandung di dalam perkara *al-sami'yyat* dan *al-ghaibiyyat* yang tidak terjangkau oleh keupayaan pancaindera manusia (Zakaria Stapa 1998). Kajian mendapati bahawa skop komunikasi antara pendakwah dengan Orang Asli tentang Malaikat berkisar dalam aspek tertentu seperti asal usul kejadian, nama-nama dan tugas Malaikat. Perbincangan bab ini membincangkan tentang 10 Malaikat yang wajib dipercayai seperti Malaikat *Jibril*, *Raqib* dan *A'tid*. Selain itu, penciptaan Malaikat daripada cahaya berserta ciri-cirinya seperti tidak makan dan tidak minum serta pendedahan berkenaan tugas Malaikat antaranya mereka sentiasa beribadat kepada Allah SWT dan menyiksa orang yang berdosa di dalam kubur.

Walaubagaimana pun, kajian mendapati aspek kepercayaan kepada Malaikat masih kurang difahami dalam kalangan Orang Asli. Ini kerana menurut PK 2 dan PK 6, Orang Asli bertanggapan bahawa Malaikat mempunyai persamaan dengan kewujudan hantu dan jin. Bagi PK 2, kesukaran memahami aspek ini kerana Orang Asli sukar memahami benda yang tidak dapat dilihat secara fizikal. Pendapat ini mengikut PK 8 turut berkait rapat dengan kepercayaan tentang kewujudan roh orang yang telah meninggal dunia dalam kalangan kaum Temuan yang disebut sebagai "Malikat". Sejajar dengan itu, PK 9 mengulas tentang kewujudan roh orang mati yang merupakan salah satu kepercayaan Orang Asli dalam konteks pantang larang dalam anutan *animisme* dan menjadi salah satu faktor mereka hidup berpindah randah suatu ketika dahulu.

Menurut perspektif Islam, kefahaman tentang daya kejahatan iblis, syaitan, roh dan jin termasuk dalam ilmu *ma'rifat* tentang pelbagai alam yang berada luar jangkauan pacaindera manusia (Zakaria Stapa 1998). Dalam Islam juga, klasifikasi di antara roh orang mati sama ada roh jahat dan roh baik tidak berkaitan dengan urusan kehidupan manusia.

Kepercayaan kepada Kitab dan Rasul

Mesej berkaitan kepercayaan kepada kitab (al-Quran) dan Rasul merupakan perkara yang tidak terkandung dalam kepercayaan masyarakat Orang Asli yang menyebabkan mereka menghadapi kesukaran memahami tentang mesej ini. Sebagaimana yang dijelaskan oleh PK 4, penafian yang dikatakan oleh Orang Asli terhadap kepercayaan *animisme* bukan satu agama adalah disebabkan kefahaman mereka yang berbeza di antara konsep kepercayaan dan agama. Ini kerana, menurut Arabestani & Juli Edo (2011), pembentukan kehidupan sosial masyarakat Orang Asli hanya bergantung kepada kawalan kepercayaan "supernatural" yang menebal diwarisi daripada kepercayaan nenek moyang mereka. Faktor yang menganggap bahawa agama merupakan amalan ritual digambarkan apabila mereka didakyahkan dengan pelbagai persepsi negatif terhadap Islam seperti solat lima waktu, berpuasa, berkhatan bagi lelaki, prosedur perkahwinan yang membebankan dan larangan memakan babi dan meminum arak (Halim & Zulkefli, 2014). Tanggapan ini secara tidak langsung menggambarkan di fikiran mereka bahawa agama Islam mempunyai banyak pantang larang yang perlu diikuti secara rigid.

Bagi PK 5, pendedahan untuk menerapkan kepercayaan terhadap kitab al-Quran antaranya melalui galakan seperti bacaan surah yasin dan berzikir. Dalam masa yang sama, beliau mengambil peluang menerangkan keistimewaan, mukjizat dan keberkatan ayat-ayat al-Quran sebagai penawar sesuatu penyakit.

Selain itu, PK 1, PK 2, PK 3, dan PK 5 mendapati peringkat mengenali al-Quran dalam kalangan Orang Asli adalah di tahap bacaan *iqra'* iaitu mengenali huruf-huruf *hijaiyyah*. Keadaan ini disebabkan oleh ketidakmampuan membaca dan menulis serta daya ingatan yang lemah dalam kalangan Orang Asli walaupun dilakukan secara berulang kali. Perkara ini sejajar dengan kajian Abdul Sukor et. al. (2011) yang menyatakan Orang Asli mempunyai daya ingatan yang lemah sehingga mereka tidak mampu menguasai kemahiran menulis, membaca dan mengira. Faktor ini menyebabkan pembelajaran menjadi cepat jemu dan bosan. Namun, bagi PK 7, 8 daripada 20 orang pelajar Orang Asli di bawah

bimbingan beliau, telah mampu membaca al-Quran, manakala selebihnya pada tahap *iqra'* 5 dan 6.

Dalam skop komunikasi tentang kepercayaan kepada Nabi dan Rasul, menurut PK 2 dan PK 4 pendekatan secara perlahan-lahan diambil untuk menerangkan aspek ini kerana Orang Asli memerlukan masa yang lama untuk memahaminya dengan baik. Antara pendekatan yang digunakan bermula dengan memperkenalkan asal usul kejadian, tugas-tugas, dan tujuan beriman kepada Nabi dan Rasul. Dari aspek penciptaan Nabi dan Rasul sebagai manusia, PK 2 menjelaskannya kepada Orang Asli secara berulang-ulang.

Kepercayaan kepada Hari Akhirat

Hasil kajian menunjukkan bahawa skop komunikasi pendakwah tentang kepercayaan kepada hari akhirat meliputi bab kematian, hari pembalasan, pahala, syurga dan neraka. Dalam bab kematian, PK 5 menjelaskan kepada pelajar Orang Asli dalam bentuk penceritaan tentang keadaan orang yang berada di dalam kubur selepas mereka meninggal dunia dengan mengaitkan tiga perkara yang ditinggalkan oleh si mati iaitu anak yang soleh, ilmu yang bermanfaat dan amal kebajikan. Pendekatan ini secara tidak langsung bagi memantapkan akidah waris-waris si mati yang masih hidup untuk terus melakukan kebaikan.

Penyampaian PK 3, PK 4 dan PK 9 yang menyentuh tentang konsep pahala dan dosa seringkali dikaitkan dengan amalan baik dan amalan buruk. Antaranya tentang dosa besar yang tidak akan diampunkan oleh Allah SWT iaitu syirik dengan menganggap bahawa ada kuasa lain selain Allah SWT dan dosa yang akan diampunkan oleh Allah SWT sekiranya seseorang itu bertaubat seperti mendedahkan aurat, minum arak dan makan babi. Mengenai pahala, PK 3 menjelaskan bahawa perbuatan merungut ketika menjalankan sesuatu kerja dalam kehidupan harian akan mengurangkan pahala seseorang. Justeru, beliau menyarankan supaya memulakan sesuatu pekerjaan dengan kalimah *bismillah*, secara tidak langsung mesej tersebut dapat dikaitkan dengan sifat ikhlas.

Berkaitan tentang syurga dan neraka, PK 1 berpengalaman diajukan persoalan tentang perbezaan syurga dan neraka. Beliau secara ringkas menjelaskan bahawa amalan-amalan baik yang dilakukan akan mendapat ganjaran syurga seperti orang yang bersyahadah manakala neraka menempatkan orang yang membuat dosa yang terdiri daripada orang kafir. Manakala bagi PK 6, beliau memberi penerangan dengan jelas dan ringkas tentang persoalan titian sirat iaitu apabila seseorang itu mengikut perintah Allah SWT maka mereka dapat melepasi titian sirat dengan mudah. Penjelasan yang pendek dan padat menurut beliau lebih mudah difahami oleh pelajar Orang Asli.

Keimanan kepada *qada'* dan *qadar*

Keimanan kepada *qada'* dan *qadar* menurut aliran Asy'ariyah berkaitan aspek kepercayaan tentang ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT terhadap sesuatu yang berada dalam pengetahuan dan kehendak-Nya (Umar Sulaiman & Abdullah al-Asyqar 2005). Menurut al-Qardawi (2001), meyakini *qada'* dan *qadar* akan memberi

kesedaran bahawa ujian seperti kemiskinan dan kesusahan merupakan kehendak Allah SWT untuk menunjukkan jalan kebaikan kepada manusia. Sehubungan itu, dengan pengurniaan akal kepada manusia yang membezakannya dengan makhluk-makhluk lain menunjukkan keupayaan manusia untuk mencari hikmah di sebalik sesuatu yang berlaku dalam tindak-tanduk dalam kehidupan.

Hasil kajian mendapati bahawa 8 daripada 9 orang PK menyentuh bab *qada'* dan *qadar* dalam komunikasi mereka bersama Orang Asli. PK 3, PK 4 dan PK 6 mengatakan aspek ini memerlukan pendakwah memberi pendedahan dengan baik kepada masyarakat Orang Asli dengan menerapkan tentang konsep kepercayaan terhadap ketentuan dalam hidup mengikut kehendak Allah SWT. Menurut PK 3, salah faham Orang Asli terhadap konsep *qada'* dan *qadar* ialah apabila mereka menganggap bahawa sesuatu musibah yang berlaku adalah "sial" atau malapetaka yang menimpa diri mereka. Keadaan ini dibuktikan melalui kewujudan pengamalan upacara "mandi langit" yang diamalkan oleh Orang Asli bertujuan menolak bala dan anasir-anasir jahat (Azyantee 2013).

Bagi PK 5, PK 6, PK 7, PK 8 dan PK 9 berkomunikasi tentang mesej *qada'* dan *qadar* ialah mengaitkannya dengan persoalan rezeki. Mengikut PK 6, kepercayaan *animisme* yang diamalkan secara turun temurun menganggap bahawa roh nenek moyang mereka yang mengurniakan rezeki dan mengawasi kehidupan mereka. Bagi PK 8, beliau pernah diajukan kenyataan daripada Orang Asli tentang konsep mencari rezeki iaitu bekerja sejak dulu tetapi tidak memperoleh kekayaan sehingga sekarang. Dari sini, PK 8 mengambil kesempatan menjelaskan tentang konsep kekayaan sebenar. Ia bermaksud sesuatu kurniaan rezeki yang dapat memenuhi keperluan hidup serta tidak mempunyai hutang dengan orang lain. Secara tidak langsung mesej ini dapat dikaitkan dengan sifat bersyukur dan tidak mudah putus asa.

Penerangan berbentuk analogi daripada PK 9 dalam skop perbincangan *qada'* dan *qadar* berhubung kejadian pokok durian sebagai contoh, dengan menimbulkan persoalan tentang kejadian pokok durian tersebut yang ditanam oleh nenek moyang tanpa disiram, ditengok dan tidak dijaga tetapi sehingga sekarang dapat mengeluarkan hasil iaitu berbentuk rezeki yang boleh dimakan. Akhirnya, beliau mengaitkan komunikasi tersebut dengan kekuasaan Allah SWT sebagai pemberi rezeki.

Kesimpulan

Sebagai kesimpulan, pendedahan berkaitan aspek akidah amat penting dalam penyampaian mesej dakwah bagi mengukuhkan keimanan dan mengubah kepercayaan kepada kefahaman akidah Islam yang sebenar. Situasi ini sinonim dengan gerak kerja dakwah RAsulullah SAW yang berterusan selama 13 tahun ketika berada di Makkah. Baginda SAW meletakkan mesej pengukuhan akidah sebagai matlamat utama dan paling penting sebelum membawa mesej berkaitan ibadah dan halal haram secara beransur-ansur. Keberkesanan penyampaian mesej dakwah menggunakan kepelbagaian pendekatan yang sesuai dengan keadaan *mad'u* akhirnya mengubah tingkah laku dan pengamalan beragama dalam kalangan sahabat-sahabat baginda SAW. Oleh yang demikian, penyampaian mesej dakwah oleh para pendakwah Orang Asli seharusnya berpandukan kepada kreativiti dan

metodologi pendakwah itu sendiri untuk menyampaikan hujah serta mengaitkannya dengan hal ehwal kehidupan masyarakat Orang Asli.

Penghargaan: Penulisan ini merupakan sebahagian daripada hasil kajian penyelidikan Geran Galakan Penyelidik Muda (GGPM-2016-051) yang dibiayai oleh Universiti Kebangsaan Malaysia.

Rujukan

Abdul Ghafar Don. (2014). Masyarakat Orang Asli Muslim Malaysia: senario dan realiti kefahaman dan penghayatan Islam. *Kertas Kerja Seminar Antarabangsa Dakwah & Etnik*. Bandar Baru Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Abdul Sukor Shaari, Nuraini Yusoff, Mohd Izam Ghazali & Mohd Hasani Dali. (2011). Kanak-kanak minority Orang Asli di Malaysia: menggapai literasi bahasa Melayu. *Jurnal Pendidikan Bahasa Melayu*. 1(2): 59-70.

Umar Sulaiman & Abdullah al-Asyqar. (2002). *al-qadak'wa al-qadar*. cet. XIII. Jordan: Dar al-Nafa'is.

Al-Qardawi, Yusuf. (2012). *Fleksibiliti Islam: Prinsip. Akidah. Keutamaan. Sumber*. Mohammad Zaini (terj.). Bangi: Syabab Book Links.

Al-Qardhawi, Yusuf. (2001*). Al-madkhal li Marifah al-Islam*. Kaherah: Al-muaassasah al-risalah 'al-alamiyyah.

Arabestani, M., & Edo, J. (2011). The Semai's response to missionary work: From resistance to compliance. *Anthropological Notebooks*, *17*(3): 5-27.

Asep Syamsul M. Romli. (2013). *Komunikasi Dakwah Pendekatan Praktis*. Indonesia.

Azyantee Mohd Zawawi. (2013). Amalan Tabu Suku Mah Meri Tanjung Sepat, Banting Selangor. *Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu.* 6(2): 155-169.

Halim Mokhtar, & Zulkefli Aini. (2014). Dakwah Islamiah Kepada Orang Asli Di Pulau Carey Banting Selangor: Isu, Cabaran dan Permasalahan. Seminar Antarabangsa Dakwah & Etnik: Dakwah & Etnicity: Multidiciplinary Perspective. Anjuran Pusat Kajian Dakwah Orang Asli dan Peribumi. (pp. 17–19 Mac). UKM Bangi.

Ibn Kathir, Imam al-Jalil al-Hafiz 'Imadudin Abi al-Fida' Bin Ismail Kathir al-Qurasyi al-Damsyiqi. (2000). *Tafsir al-Quran al-A'zimwa yalihi Kitab Fada'il al-Quran li Ibn Kathir*. Beirut: Dar Ihya' Turath al-Arabi.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. (2015). *Data Pengislaman Masyarakat Orang Asli di Malaysia*. Bahagian Dakwah (Orang Asli), JAKIM.

Jabatan Kemajuan Orang Asli. (2014). *Data Maklumat Asas*. Bahagian Perancangan dan Penyelidik. JAKOA.

Mohd Khairulnazrin Mohd Nasir, Muhammad Syafee Salihin Hasan & Ishak Sulaiman. (2016). Kepercayaan Animisme Menurut Perspektif Sunnah Nabawi dan Ahli Antropologi Barat: Satu Kajian Awal. *Jurnal Pengajian Islam*. 9(2): 149-176.

Said Hawwa. (2007). *Allah S.W.T*. S. Ahmad Malihyr (terj.). Ampang: Pekan Ilmu Publications Sdn. Bhd.

Zakaria Stapa. (1998). Kepercayaan kepada yang Ghaib: Tumpuan Khusus kepada Peranan

Makhluk Jin dalam Kehidupan Makhluk Manusia. *Jurnal Usuluddin*. 7: 49-74.

I-STET17-005: EFL Students' Attitude on Reading Literature in Indonesian Secondary Classrooms

Martin Kustati[1]

[1]*English Lecturer, UIN Imam Bonjol Padang, West Sumatra, Indonesia*

Abstract: Reading literature either in English or ethnic literature which is written in English becomes one of the most challenging tasks for EFL students. It relates closely to their ability not only to read, understand, and to master the language, but also to gain interest and appreciation towards literacy texts. In contrast, most of EFL students especially Indonesian still encounter problem in learning it, although many techniques are regarded as having significant potential in addressing this problem. Thus, the study comprehensively determines the secondary students' attitudes on learning literature in EFL classroom. Descriptive study was employed where the data taken from questionnaire which was administered to 127 students in two secondary schools in West Sumatra. The survey conducted has shown that majority of EFL students have positive attitudes towards literature. Thus, the teachers should identify suitable teaching techniques that could help in motivating the students to participate in the classroom activity. In other word, they will love for literacy works, and develop attitude and respond effectively towards the literacy works.

Keywords: Literature, Reading, EFL Students, Secondary Classroom.

Abstrak: Membaca sastra apakah dalam bahasa Inggeris atau sastra daerah yang ditulis dalam bahasa Inggeris menjadi salah satu tugas yang sangat menantang bagi para pelajar yang belajar bahasa Inggeris sebagai bahasa kedua. Kemampuan membaca sastra tidak hanya berhubungan dengan kemampuan memahami, dan menguasai bahasa, tetapi juga berhubugan dengan ketertarikan dan apresiasi terhadap teks-teks sastra.Dilain hal, kebanyakan pelajar bahasa Inggris sebagai asing khususnya di Indonesia masih menghadapi permasalahan di dalam mempelajari sastra. Karena itu, penelitian ini bertujuan untuk menentukan sikap siswa terhadap belajar sastra yang ditulis dalam bahasa Inggris. Kajian ini menggunakan jenis penelitian deskriptif dimana data diperoleh melalui angket yang diberikan ke 127 pelajar di Sekolah Menengah Pertama di Sumatera Barat. Hasil penelitian ini memperlihatkan hampir semua pelajar memiliki sikap positif terhadap sastra. Oleh itu, guru harus menemukan teknik yang sesuai yang dapat memotivasi pelajar untuk terlibat aktif di kelas. Dengan kata lain, mereka akan menyukai karya sastra, mengembangkan sikap dan respon pelajar terhadap karya sastra.

Kata kunci: Sastera, Membaca, Mahasiswa yang Belajar Bahasa Inggeris sebagai Bahasa Asing, Kelas SMP.

Introduction

In Indonesia, the English language is a compulsory subject in schools since the 1950s. That was when a choice had to be made on the inclusion of a foreign language in the nation's school curriculum (Braine, 2014; Lamb, 2009; Mattarima & Hamdan, 2016; Mistar, 2005; Nur, 2003). This policy was based on the belief that English is an international lingua franca. The policy also aims to produce globally competitive students. Thus, all students are trained in the four skills: listening, speaking, reading, and writing. Among these four language skills, reading is regarded as the most important skill for Indonesian students to study as an English as a Foreign Language (EFL) because it is perceived as key to accessing knowledge, particularly on science and technology (Sawir, 2005). In other words, the skills of reading English texts constitute an important element of the establishment of English curriculum of secondary schools up to tertiary schools.

The purpose of teaching reading secondary schools is the students are able to understand the meaning of the short functional text and monolog in report, narrative and analytical exposition forms in daily context. (BSNP, 2006). It can be understood that in teaching reading, they should be able comprehend various types of texts. One of them relates to literary work. According to Furr (2004); Hsu (2004); Khatib, Rezaei, & Derakhshan (2011); Liaw (2001); Van (2009), most of the literature reflect a particular culture and practices, thus in the conceptual part, which is referring to the students or teachers as well, it is sometimes difficult to understand and comprehend on such practices because every cultures has their own purposes in their culture practices.

As this research focuses on reading literature in EFL classroom, Most of foreign language teachers have a question that why most of EFL students seem to read English literature texts with struggle. The diagnosis of reading literature difficulties are something that should be done by English teachers, but by being aware of difficulties of the students in learning English. The teacher should determine the students' attitude to read the literary works in their class.

A number of studies have provided evidence that many EFL students have a problem in reading. Studied by (Nuttal, 2000; Taguchi, Takayasu-Maass, & Gorsuch, 2004; Tanaka & Stapleton, 2007) proved that the EFL learners have the vicious circle of reading literature in English. It means that they do not focus on the reading process but on the product-focused approach so that they read slowly, not enjoy reading, not read much, and not understand much on the content of literature texts.

Carrell & Eisterhold, (1983); Ghosn, (2002); Qian & Krugly-Smolska, (2008) said that there are some major problems faced by EFL learners in accommodating with reading literature texts. They are insufficient sight of vocabulary, inadequate visual analysis skills, inability to use context clues, inadequate comprehension skills, inadequate rates of reading, and inadequate to know the field of materials being read. Each of six main points deals with reading process.

Adityarini (2014); Alwasilah (2006); Devi Angga Gunantar A4C009023 (2012); Jazadi & others, 2003; Syafe, Madjdi, & others (2012) mentioned that the other problem faced by EFL students, especially Indonesian in reading literature is relating to the globalization, despite its positive effects, does not necessarily generate any integrated or

hybrid culture that improves the quality of traditional cultures. In fact, it has marginalized their function in developing society. This hypothesis explains why ethnic literature-Indonesian literature which is written in English or English literature as well -- is not fully appreciated in schools. In the Indonesian context, as a matter of fact, long before globalization issues surfaced about 10-15 years ago, Indonesian and English literature in general had already been marginalized. Apparently, globalization will worsen the problem.

He also added that many educators, and especially decision makers, underestimate the significance of literature that usually extends beyond the esthetic realm although empirical knowledge may be acquired through reading novels, short stories, folklore, poetry, and so on. Bobkina & Dominguez (2014); Collie & Slater (2004); Maarof & Suharjo (2010); Rai (2012); Violetta-Irene, (2015); Yilmaz (2012) stated that the positive contributions language learning through literature could make in that literary works comprised authentic material as it describes the learner to different registers, types of language use. Thus, Fiction is sometimes a more valuable source of information about the natural world than even scientific textbooks. When textbooks fail to arouse students' curiosity about science, literature may be a solution. While English and Indonesian literatures are not adequately appreciated in high schools, they can be incorporated into English classes and other foreign language classes. This would enhance the appreciation of ethnic and Indonesian literature as they also learn to appreciate foreign literature. Thus, this article aims to discuss EFL reading in the Indonesian context which focused on the students' attitude towards reading English literature in EFL classroom.

Method

The main purpose of this study is to identify the students' attitude on Reading literature in EFL classroom. Descriptive Quantitative research was employed in this study where the data taken from questionnaire. This questionnaire was distributed to meet the needs of this research. Pilot study has been conducted to ensure the students ability to understand the questionnaire. The questionnaire is constructed using the Likert scale. Excluding the questions on the respondents' background or demographic information, this questionnaire consists of 32 items. In addition, these statements are divided into positive and negative statements. Respondents were required to rate items according to which he/she agreed/disagreed to a statement. The degree of agreement is as follows if positively worded: Strongly agree = 5, Agree = 4, Undecided = 3, Disagree = 2 and Strongly disagree = 1, if they were negatively worded the degree of agreement is as follows: Strongly agree = 5, Disagree = 4, Undecided = 3, Agree = 2, and Strongly agree = 1. In this study, survey design has been selected and a set of questionnaire is utilized. The survey design is conducted in three secondary schools in West Sumatra to determine the students' attitude towards literature.

Subject of Research

There are 127 respondents that have been purposely selected from three secondary schools, participated in this study. According to Patton (2005); Ritchie, Lewis, & Elam

(2013); Ritchie, Lewis, Nicholls, Ormston, & others (2013); Teddlie & Yu (2007), purposive sampling is used when the study is focusing on the specific group. Students in grade X has been chosen due to their experiences in learning various literary works such as narrative texts, poetry, legend, folklore, etc.

Result and Discussion

In general, students have reported moderate agreement and nearly disagreement or negative attitude on reading literature in EFL class. Some of the students agree that the reading literature component is interesting task to be done in EFL classroom but it would be more meaningful if it is assisted with teacher's explanation. In general, students view least agreement on English literature in general.

Table 1: Students' Attitude towards Reading Literature

Item	Means
1. Teacher's explanation on literature (narrative texts, poetry, etc)	**3.07**
2. Positive attitude in reading literature in EFL classroom	**2.83**
3. Literature in EFL Classroom is interesting to be learned	**2.78**
4. Positive attitude to read English literature	**2.60**
5. Positive Attitude towards Indonesian literature which is written in English in EFL classroom	**2.59**

In general, all of the students, mutually agree that the literature text regardless novel, poetry or short stories will be much meaningful with teacher's explanations (M=3.07). Students have presented moderate agreement in learning literature in their English class (M=2.83) and some of the students have perceived that the literature component is interesting to be learned in the classroom (M=2.78) and lastly, students have presented less agreement in positive attitude on all Indonesian literature written in English that they have learned in class (M=2.59).

The results are also consistent with the result of students' attitude on literature genres which taught by English teachers. It can be seen in the following section.

Students' attitude on literature genres

Table 2: Students' Attitude on Literature Genres

Genres (Section B)	Means
1.Narrative Texts	3.20
2. Folklores	2.59
3. Legends	2.48
3. Poetries	2.43

Based on the table above, showed that most of the students agree that the narrative text or short stories genre is much more interesting to be learned in class (M=3.20) as compared with novel (M=2.59). Legends with (M=2.48) was higher as compared to poetry that recorded least agreement (M=2.43). Selection of the genres was not only confined with what students at class XI has learned in class, but it covered all genres (from class X to XII).

One of the positive sign that is reveal from this study is that students do possess positive attitude towards literature component and this should be the plus point in the teaching processes where teacher could take advantage of this and able to achieve what have been outlined as the objectives in teaching literature. It is proved the research which has conducted by De Boer, Pijl, & Minnaert (2011); Khatib et al. (2011); Liaw (2001) . The main concern not only goes to teachers but it also focused on students' ability and their positive attitudes.

Conclusion and Recommendation

The conclusion that can be made based the result of the study is that majority of the students have positive attitudes towards reading literature. In sustaining this positive attitude, teacher should identify certain techniques that could help in motivating the students to be interested in reading literary works and actively participate in the classroom activity. Literature closely relates to several issues in life, and this should be the best platform for the teacher to provide valuable lesson for the students while preparing them to be a good students not only achieving better grade in their examination but in all aspect of life as well.

To make reading literature more interesting, English teachers need to show them how useful and attractive and strategies can assist the students literature understanding, if they know the appropriate strategies help them to comprehend literature texts in pre-reading stage to post-reading stage.

There are numerous approach and techniques in teaching literature. Two most preferred style of teaching among teacher are stylistic approach and literature based language approach. In Indonesian context, the most preferred approach would be the latter approach. Based on the findings, students suggested that with teachers' explanation, learning literature would be much meaningful and understandable. Teacher can prepared

some of the activities that may help students explore the text as they are reading on it. Stressing on the activities might be one of the ways.

It is noticed that even students recorded a positive attitude towards reading literature, in reality they are not really clear what are the benefits and the importance of learning and reading literature in EFL classroom. Instead of having good score in their English paper, in which literature contribute 15% in their examination, teacher should create or make their students aware that the students are learning literature.

It is recommended to conduct wider study that covers the whole secondary schools in West Sumatra or even in Indonesia per se. Another are that might be interesting is to find out the differences in attitude between rural and urban students in reading literature in EFL classroom. Such study may enlighten as on the differences or similarities factors that contribute in creating and maintaining the gap between rural and urban areas in West Sumatra.

References

Adityarini, H. (2014). *An examination of the suitability of a pluricentric model of english language teaching for primary education in Indonesia*.

Alwasilah, A. C. (2006). From local to global: Reinventing local literature through English writing classes. *TEFLIN Journal*, *17*(1), 11–27.

Bobkina, J., & Dominguez, E. (2014). The Use of Literature and Literary Texts in the EFL Classroom; Between Consensus and Controversy. *International Journal of Applied Linguistics and English Literature*, *3*(2), 248–260.

Braine, G. (2014). *Teaching English to the world: History, curriculum, and practice*. Routledge.

Carrell, P. L., & Eisterhold, J. C. (1983). Schema theory and ESL reading pedagogy. *TESOL Quarterly*, *17*(4), 553–573.

Collie, J., & Slater, S. (2004). *Literature in the language classroom: A resource book of ideas and activities*. Ernst Klett Sprachen.

De Boer, A., Pijl, S. J., & Minnaert, A. (2011). Regular primary schoolteachers' attitudes towards inclusive education: A review of the literature. *International Journal of Inclusive Education*, *15*(3), 331–353.

Devi Angga Gunantar A4C009023, G. (2012). *The Impact of English as an International Language on English Language Teaching in Indonesia*. Diponegoro University.

Furr, M. (2004). Literature circles for the EFL classroom. In *Proceedings of the 2003 TESOL Arabia Conference, Dubai, United Arab Emirates: TESOL Arabia*.

Ghosn, I. K. (2002). Four good reasons to use literature in primary school ELT. *ELT Journal*, *56*(2), 172–179.

Hsu, J. T. (2004). Reading without Teachers: Literature Circles in an EFL Classroom. *Online Submission*. Retrieved from https://eric.ed.gov/?id=ED492558

Jazadi, I., & others. (2003). An investigation of current constraints and potential resources for developing learner-centred curriculum frameworks for English language at high

schools in Lombok, Indonesia. Retrieved from http://search.ror.unisa.edu.au/record/UNISA_ALMA51111915560001831

Khatib, M., Rezaei, S., & Derakhshan, A. (2011). Literature in EFL/ESL classroom. *English Language Teaching*, *4*(1), 201.

Lamb, M. (2009). Situating the L2 self: Two Indonesian school learners of English. *Motivation, Language Identity and the L2 Self*, 229–247.

Liaw, M.-L. (2001). Exploring literary responses in an EFL classroom. *Foreign Language Annals*, *34*(1), 35–44.

Maarof, N., & Suharjo, M. K. (2010). Using DRTA Strategy to Overcome EFL Students' Problems in Reading Literature in English. *International Journal of Learning*, *17*(8).

Mattarima, K., & Hamdan, A. R. (2016). The teaching constraints of English as a foreign language in Indonesia: the context of school based curriculum. *Sosiohumanika*, *4*(2).

Mistar, J. (2005). Teaching English as a foreign language (TEFL) in Indonesia. *Teaching English to the World: History, Curriculum, and Practice*, 75–85.

Nur, C. 2003. English Language Teaching in Indonesia: Changing Policies and Practices: In Kam, H.W., and Wong, R (eds.). *English Language Teaching in East Asia Today: Changing Policies and Practices*. Singapore: Times Academic Press.

Qian, J., & Krugly-Smolska, E. (2008). Chinese graduate students' experiences with writing a literature review. *TESL Canada Journal*, *26*(1), 68–86.

Rai, A. (2012). Use of literature in teaching English. *International Journal of Educational Research and Technology IJERT*, *3*, 71–80.

Sawir, E. (2005). Language difficulties of international students in Australia: The effects of prior learning experience. *International Education Journal*, *6*(5), 567–580.

Syafe, I., Madjdi, A. H., & others. (2012). *Teaching English for Young Learners in Indonesia (TEYLIN): From Policy to Classroom-Proceeding of The 2nd National Conference on Teaching English for Young Learners*. English Education Department, Teacher Training and Education Faculty, Muria Kudus Unversity. Retrieved from http://eprints.umk.ac.id/340.

Taguchi, E., Takayasu-Maass, M., & Gorsuch, G. J. (2004). Developing reading fluency in EFL: How assisted repeated reading and extensive reading affect fluency development. *Reading in a Foreign Language*, *16*(2), 70.

Tanaka, H., & Stapleton, P. (2007). Increasing reading input in Japanese high school EFL classrooms: An empirical study exploring the efficacy of extensive reading. *Reading*, *7*(1).

Van, T. T. M. (2009). The relevance of literary analysis to teaching literature in the EFL classroom. In *English Teaching Forum* (Vol. 47, p. 2). ERIC.

Violetta-Irene, K. (2015). The use of literature in the language classroom: Methods and aims. *International Journal of Information and Education Technology*, *5*(1), 74.

Yilmaz, C. (2012). Introducing literature to an EFL classroom: Teacher's instructional methods and students' attitudes toward the study of literature. *English Language Teaching*, *5*(1), 86.

I-STET17-006: Teachers-Students Relationship of Minangkabau *Surau* in The Mid-Twentieth Century

Sudarman[1] and Ahmad Taufik Hidayat[2]

[1] Lecturer of Islamic History Faculty of Adab and Humanities UIN Imam Bonjol Padang Indonesia
[2] Lecturer of Islamic History Faculty of Adab and Humanities UIN Imam Bonjol Padang Indonesia

Abstract: In the twentieth century, Minangkabau became the center of renowned Islamic education. Its students came from many countries in Southeast Asia. One of the uniqueness of the Islamic education system in Minangkabau in the XX century is the continuing relationship between pupils and teachers even though the students have completed their education. This study aims to find patterns of relationships that exist between teachers and students in the Minangkabau region in the past. Based on the contents of the letters and supported by supporting data results in the finding that there are three patterns of relationships between teachers and students in Surau Baru Mungka, namely: the pattern of *sheikh* and *santri* relation, a teacher becomes a central figure who has high spiritual values; Patterns of parent and child relationships, where teachers are central figures who protect their children; And patron-client relationship pattern, where the teacher is the source of power. The source of data of this study are letters gathered form *Surau Baru* in Mungka, in form of documents and interviews with teachers and students who are still in associated with *surau* Mungka. The method of this study used historical research by performing several stages. First heuristic (gathering sources). Second Source Criticism (selecting primary and secondary sources). Third Interpretation (doing interpretation of the sources found). Fourth Historiography (rewrote from research result).

Keywords: Teachers, Students, Surau, Minangkabau

Pengenalan

Dalam sejarah pendidikan Islam, hubungan batin yang terjalin antara guru dan murid merupakan faktor penting bagi keberlangsungan sebuah lembaga pendidikan. Hubungan batin tersebut tidak hanya berlangsung pada masa ketika murid belajar di lembaga pendidikan tempat ia menuntut ilmu, jauh setelah itu, pada saat murid telah lulus dan menyebar ke berbagai daerah, hubungan batin itu masih tetap kuat terjalin. Hal ini lah yang menurut Lombard cukup menentukan kualitas dan keberlangsungan lembaga pendidikan semacam pesantren di Jawa. Hubungan batin yang membuat seorang santri yang telah

menjadi alumni tidak pernah terpisahkan dengan kiyai pendiri pesantren (Lombard, 1996). Sejalan dengan yang terjadi di Jawa, kasus demikian berlangsung pula di Surau-Surau di Minangkabau. Ulama-ulama Surau senantiasa menjalin hubungan yang erat dengan murid-muridnya, kendati mereka telah terpisah dari gurunya dan telah berkiprah di berbagai medan kehidupan. Malah sebagai simbol penghormatan, hubungan itu masih terus berlanjut ketika guru mereka telah wafat dengan cara menziarahi makamnya (Chambert-Loir, 2000).

Salah satu surau yang meninggalkan jejak pengalaman guru-murid dalam konteks ini adalah surau Baru Mungka (yang telah berubah menjadi Madrasah Tarbiyah Islamiyah). Tinggalan jejak dimaksud berupa arsip-arsip surat yang masih tersimpan di tangan pewaris Surau. Berdasarkan penelusuran sementara, ditemukan 6 buah surat yang pada umumnya ditulis oleh para alumni yang ditujukan kepada Syaikh Muhammad Djamil Sa'adi (w. 1971) untuk berbagai keperluan dan tentunya menjelaskan luasnya makna relasi hubungan erat dan dinamis antara keduanya. Sebagian ditulis hanya untuk sekedar melepas rindu pada sosok guru. Ada pula alumni yang menceritakan kesuksesan memperoleh pekerjaan dan pengalaman-pengalaman baru di tempat kerja. Di dalam surat lain diketahui bahwa penulisnya masih turut andil dalam perkembangan almamater, termasuk dalam pembangunan fisik Surau ini. Ada pula almuni yang menulis untuk meminta sekedar sedekah tahlil dari sang guru untuk murid yang telah wafat. Sebuah arsip surat lain berkenaan dengan laporan perkembangan di Madrasah Tarbiyah Islamiyah yang ditulis sendiri oleh Syaikh Muhammad Djamil Sa'adi.

Jika dirunut lebih ke belakang, dasar-dasar gagasan mengenai penguatan relasi guru-murid dalam konteks transfer keilmuan dapat dibaca dalam sumber-sumber abad XI. Imam al-Ghazali (w. 505 H/1111 M) misalnya menjelaskan bahwa pola hubungan guru-murid adalah pola hubungan yang bersifat kemitraan. Seorang guru adalah orang yang diserahi tugas untuk menghilangkan akhlak buruk yang ada pada murid dan menggantikannya dengan akhlak yang baik, agar mereka mudah menuju jalan ke akhirat yang menyampaikan kepada Allah SWT. Dalam fungsi demikian, ia layaknya seorang ibu yang mengayomi anaknya sehingga mampu mengaktualisasikan segenap potensinya (Gusmian, 2007). Tetapi untuk menanamkan tata nilai seperti ini, guru harus bersikap demokratis, tidak memaksakan ajaran dengan keras, melainkan dengan menyentuh alam fikir murid agar mampu berfikir secara substantif. Sementara di nusantara, literatur otoritatif yang telah mencoba membangun konsep relasi guru dan murid dapat terlacak dalam pemikiran al-Zarnuji dalam *Ta'lim al-Muta'allim*. Meneruskan apa yang telah digagas al-Ghazali, menurutnya seorang guru harus bersikap lemah lembut kepada muridnya dalam menyampaikan ilmu. Sikap lemah lembut itu pada akhirnya menumbuhkan nilai relasional yang bersifat batiniyah antara guru dan murid. Semakin dalam nilai batiniyah itu maka kian langgeng pula relasi antara guru dan murid. Dalam ajaran Islam, demikian al-Zarnuji, murid harus menganggap gurunya seperti ayah kandungnya sendiri (Madjid, 1997). Oleh karenanya, barangkali didasari atas pendapat al-Zarnuji ini, para santri di Jawa hingga beberapa dasawarsa terakhir menganggap kiyai mereka adalah orang tua mereka sendiri, dan hal itu menjadi ciri khas bagi kalangan santri. Dan tidak mengherankan pula, umumnya

para penulis surat yang ditemukan menyebut Syeikh Muhammad Djamil Sa'adi dengan panggilan ayah.

Bukan dalam ranah penelitian ini persoalan munculnya nilai batiniyah antara guru dan murid itu diperdalam. Biarlah hal itu menjadi domain ilmu pendidikan Islam. Apa yang ingin dikejar dalam penelitian ini adalah justru pada implikasi dari sebutan ayah di atas, yakni bagaimana dampak dari nilai batiniyah dimaksud dalam keberlangsungan interaksi antara guru dan murid, khususnya di wilayah Minangkabau. Sebelumnya, relasi guru-murid yang terjadi di Minangkabau pada kisaran abad XVII dan XVIII, sebagaimana dikatakan Azra, hanya diikat oleh hubungan intelektual dan tasauf (Azra, 2013). Kenyataannya, unsur intelektual dan tasauf bukanlah sesuatu yang sangat menentukan format relasi antara guru dan murid di Minangkabau setelah murid menamatkan pendidikan di Surau. Relasi yang dibangun dalam format semacam itu pada umumnya hanya untuk penentuan garis silsilah keilmuan. Dan malah, penekanan pada unsur intelektual dan tasauf semata, maka kesinambungan relasi guru-murid yang sangat penting bagi keberlangsungan sebuah lembaga pendidikan sebagaimana dijelaskan di atas menjadi terabaikan. Para alumni yang punya potensi untuk mendirikan sebuah lembaga pendidikan di tempat lain kendati meniru lembaga pendidikan seperti di tempat ia pernah belajar seringkali tidak memberi kontribusi signifikan bagi keberlangsungan almamaternya, dan tentu saja kemudian menjadi "pesaing" tangguh yang turut memperlemah posisi almamaternya, bila ia kemudian menjadi Syaikh atau Kiyai yang terkenal pula. Oleh karenanya, seringkali disebutkan sejumlah besar fakta, bila Kiyai pendiri telah meninggal, maka eksistensi lembaga pendidikan yang ia bangun turut pula memudar dan terkadang segera ditutup lantaran ketiadaan tokoh kunci, atau malah kalah pamor dari lembaga yang didirikan oleh bekas murid Kiyai tadi.

Pertengahan abad XX yang menjadi titik masa bagi ruang gerak surat-surat ini, juga menjadi hal yang menarik, mengingat maraknya ideologi-ideologi politik berbasis keagamaan yang muncul dalam kancah politik nasional. Lalu lintas surat antara murid dan guru dengan perangkat ideologi setidaknya menjelaskan adanya upaya sistematis dari kelompok-kelompok Islam pada masa lalu untuk menyebarkan paham dan pergerakan mereka. Dalam hal ini surat-surat yang ada di surau Baru Mungka merupakan dokumentasi yang cukup penting dalam melihat dinamika ini.

Berdasarkan pemaparan di atas, maka hipotesis mendasar dari penelitian ini adalah kuatnya relasi guru-murid cenderung paralel dengan keberlangsungan sebuah lembaga pendidikan, dengan asumsi bahwa para alumni yang memiliki hubungan erat dengan Syaikh tidak hanya berinteraksi dalam hal keilmuan semata, tetapi juga dalam skala yang luas terutama dalam hal pembangunan lembaga untuk masa selanjutnya, penelitian ini ingin mencari dan memetakan pola interaksi dalam relasi guru-murid pada abad XX di Minangkabau di dalam surat-surat alumni di surau Baru Mungka.

Metodologi

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Namun demikian, untuk memetakan isi dari surat-surat dan memberi pemaknaan yang tepat diperlukan metode analisis isi (*content*

analysis). Pada dasarnya metode ini lebih dekat dengan penelitian kuantitatif mengingat memerlukan statistik dalam pengklasifikasian kalimat, paragraf, simbol dan lain sebagainya. Metode ini dilakukan juga untuk mengetahui keaslian dokumen. Peneliti dalam mengumpulkan data dan informasi melalui pengujian arsip dan dokumen untuk mengetahui kelengkapan, kesalahan konteks dan sebagainya. Tentu saja dalam penelitian ini pengelolaan data berupa surat-surat memerlukan klasifikasi dan deskripsi agar sejalan dengan konteks yang dibicarakan, sesuai dengan kebutuhan dari analisis konten. Sedangkan untuk pemaknaan dari data-data yang telah terklasifikasi, peneliti menggunakan metode kualitatif, dengan dibantu oleh sumber-sumber terkait

Keputusan & Perbincangan

Surau Baru Mungka tidak ada bedanya dengan surau-surau di Minangkabau, dimana pada awalnya surau hanya berfungsi untuk kegiatan yang bersifat sosial seperti tempat bertemu, berkumpul serta tempat menginapnya anak bujang dan orang-orang yang tidak lagi memaliki fungsi osial ditengah-tengah masuarakat. Ketika Islam datang, Surau bermetamorfosis menjadi lebih banyak dipergunakan dalan fungsi-fungsi keagamaan, tempat belajar alqur'an, menuntut Ilmu agama, penginapan musafir, tempat belajar qasidah serta dijadikan tempat suluk bagi pengaut ajaran tarekat.

Sistem pendidikan surau sangat sederhana dan cenderung tidak mempergunakan metode pembelajaran sebagaimana layak pendidikan yang modern. Guru dan Kyai menjadi central ilmu pengetahuan, sehingga kemampuan guru sangat diutamakan pada sistem pendidikan seperti ini. Ketika Belanda datang dan menjajah Indonesia termasuk di dalamnya Minangkabau, surau kembali mengalami transformasi kedkalam bentuk yang diformat oleh Belanda. Surau tidak hanya mengandalkan sistem sorogan dan wedongan, surau telah mengadopsi sistem pendidikan yang hampir sama dengan sistem pendidikan yang dipelopori oleh Belanda. Begitu juga dengan bentuk dan format surau Baru Mungka tidak luput dari perubahan yang dialami oleh surau-surau di Minangkabau.

Pada pertengahan abad ke XX, Surau Baru Mungka telah mengalami perubahan sistem pendidikan dari sebelumnya, ketika Surau Baru dibawah asuhan Syekh Sa'ad Mungka, masih mempergunakan sistem pendidikan tradisional, dimana guru dan murid tidak diikat dengan satu ikatan yang bersifat formal, ikatannya hanya hubungan emosi keagamaan dengan sang Syekh. Maka pada pertengahan abad XX ini Syekh Muhammad Djamil Sa'adi telah mengubah Surau menjadi satu sistem pendidikan yang lebih modern. Dimana hubungan guru tidak hanya sekedar mengandalkan hubungan emosional tetapi lebih banyak hubungan itu diikat dengan hal-hal yang bersifat formal dan administratif.

Biasanya model relasi guru dan murid bersifat abstrak dan bersifat magis, yang mengetahui jalinan relasi tersebut hanyalah guru dan murid yang bersangkutan, karena relasi itu dibangun dalam untaian-untaian doa yang sering dipersembahkan oleh murid kepada Syekhnya dan juga sebaliknya. Di Surau Baru Mungka relasi guru dan murid tidak hanya sekedar dibangun atas emosional abstrak, tetapi banyak relasi itu dibangun dengan cara berkorenspondensi antara guru dan murid, dimana murid merasa masih memiliki relasi yang kuat dengan gurunya sehingga setiap perkembangan kehidupannya baik yang senang

mapun yang pahit tetap dikomunikasikan kepada guru melalui surat-menyurat. Dari cara berkorespondensi inilah akan ditemui satu pola relasi antara guru dan murid di Surau Baru Mungka.

Setelah ditelaah secara mendalam, melalui surat menyurat antara guru dan murid di Surau Baru Mungka, maka dapat diklafikasikan pola relasi guru dan murid dengan tiga pola:

1. **Pola Syekh dan Santri**

   Syekh dalam pesantren di Minangkabau merupakan elemen paling esensial dari satu pesantren, sehingga syekh memiliki kedudukan yang paling tinggi dalam sebuah pesantren, biasanya syekh merupakan orang yang merintis pendirian pesantren. Keberhasilan pesantren tergantung kepada kharismatik, kedalam ilmu, keterampilan yang dimiliki oleh Syekhnya. Maka ada beberapa karakteristik yang harus dimiliki oleh seorang Syekh. 1) Seorang Syekh harus menjadi sumber spritual muridnya. 2) Seorang Syekh harus mampu mencarikan solusi dari problematika yang dialami oleh semua murid. 3) Seorang Syekh juga harus mampu mengajarkan kepada murid-muridnya tentang bagaimana membnagun *lifeskill* pada diri anak-anak muridnya.

   Demikian juga santri, memiliki status yang sangat urgen dalam pengembangan pesantren, karena besar dan kecil satu pesantrean sangat tergantung kepada sejauhmana kualitas santri yang diahsilkan dari proses kehdipan selama belajar di pesantren. Relasi antara syekh santri akan berjalan secara idela jika keduanya memiliki karakteraisti yang juga ideal. Sehingga relasi yang diabngu tidak hanya sekedar dalam proses belajar mengajar, namun juga hendaknya relasi itu tetap berlanjut ketika santri sudah mengabdi kepada masyarakat. Santri yang dianggap sukses ketika berdampak posiitif terhadap perekembangan pesantrennya, baik berupa kuantitas materi maupun kuantitas dari santri yang berminat masuk ke pasantren tersebut.

   Dalam pola relasi syekh dan santri, seorang guru mutlak untuk dihormati, malahan memiliki kekuatan ghaib yang membawa keberkahan hidup atau sebaliknya. Merupakan sebuah tragedi yang menakutkan bagi murid, ketika ia sampai disumpahi, sehingga menyebabkan ilmunya tidak bermanfaat. Dengan paradigma yang demikian itulah seorang murid akan berusaha semaksimal mungkin untuk bersikap dan bertutur kata yang baik dan tidak menyakiti hati seorang guru (Madjid, 1997). Salah satu cara menghormati guru adalah hendaknya tidak berjalan didepan guru, tidak duduk di tempatnya, tidak banyak bicara dihadapannya, tidak menanyakan sesuatu ketika sedang kelelahan, menjaga waktu dan tidak mengetuk pintu rumah atau kamarnya, tetapi harus menunggu sampai beliau keluar. Pada pola relasi guru-murid ini menentukan ketika seorang murid telah menyelesaikan studinya di sebuah surau, karena hubungan ini akan tetap berlanjut sehingga setiap persoalan yang dihadapi oleh seorang murid akan selalu didialogkan dengan seorang guru, artinya relasi guru dan murid tetap berlanjut

meskipun yang murid sudah berada jauh dari pusat transmisi keilmuan yang guru.

Sifat dan karakter syekhnya akan terus dikenang dan akan menjadi panutan dalam setiap kehidupannya. Sebagaimana yang disebutkan oleh H. Imam Nasir murid Syekh Djamil Sa'adi bahwa Syekh Djamil Memiliki kekuatan spritual yang tinggi, walaupun beliau sudah meninggal dunia, namun spiritnya tetap dirasakan oleh murid-murid ketika belajar, maupun dalam aktivitas sehari-hari. Sejumlah kesaksian di sekitar lokasi Surau Baru menyebutkan bahwa mereka merasakan melihat kehadiran fisik Syekh Djamil. Kendati hal ini sulit diterima akal sehat tanpa pembuktian, namun konfirmasi tim di lapangan terhadap orang-orang sekitar mengakui hal yang sama. Terlepas dari benar atau tidaknya informasi ini, namun dapat diasumsikan bahwa hal ini mungkin terjadi karena hubungan spritual yang dibangun antar guru dan murid demikian kuat dan tetap terjaga. Sehingga menurut sejumlah kesaksian pula, syekh Djamil Sa'adi dirasakan muncul dalam majlis-majlis ilmu di Surau Baru Mungka.

Kalau kita lihat teks-teks surat-surat yang dikirim oleh murid-murid Syekh Djamil Sa'adi, seluruh surat tersebut selalu meminta do'a dan berkah serta syafaat kepada syekh Djamil Sa'adi, mudah-mudahan dengan doa Syekhnya hidup yang dijalani diberkahi oleh Allah Swt. Seperti surat yang berasal dari Mas'ud Muhammad Amin Pahang dimana dia menceritakan tentang kondisi keluarganya dan mengabarkan tentang kematian salah satu muridnya bernama Ahmad telah meninggal dunia dengan meninggalkan seorang istri dan empat anak laki-laki yang masih kecil, Mas'ud meminta kepada gurunya agar dia bisa mendoakan dan membacakan tahlil kepada Ahmad, semoga dengan keridhaan gurunya ini arwah Ahmad di alam barzah bisa tenang.

Kalau ditelaah secara mendalam tentang konten dari surat-surat yang dikirim oleh murid Surau Baru Mungka kepada Syekh Djamil Sa'adi, jelaslah bahwa setiap surat ini menandakan adanya relasi emosi spiritual yang kuat antara syekh Djamil Sa'adi dengan murid-muridnya. Sapaan dan panggilan (Ayahanda dan Ananda) yang tertera dalam surat tersebut merupakan simbol yang jelas untuk membangun satu analisa bahwa murid-murid tersebut ketika di pesantrean menjaga akhlaq dan prilaku terhadap syekhnya. Menjaga akhlaq yang baik kepada seorang syekh memang sudah terpatri dalam pelajaran-pelajaran yang ada di pesantren, seperti kitab *Ta'lim al-Muta'alim* yang menjadi buku referensi wajib bagi seorang santri yang memulia belajar di pesantren, dalam kitab tersebut diajarkan bagaimana cara membangun relasi yang baik dengan syekhnya:

"Mereka *yang mencari pengetahuan hendaklah selalu ingat bahwa mereka tidak akan pernah mendapat pengetahuan atau pengetahuannya tidak akan berguna, kecuali kalau ia akan menaruh hormat kepada ilmu pengetahuan tersebut dan juga menaruh hormat pada guru yang mengajarkannya. Hormat kepada guru bukan hanya sekedar patuh…. sebagaimana yang dikatakan oleh*

Sayidina Ali, "Saya ini hamba dari orang yang mengajar saya, walaupun hanya satu kata saja" (Ta'lim Al Muta'alim)

Murid-murid yang menjadi alumni di Surau Baru Mungka menyakini bahwa bentuk hormat dan kepatuhan mutlak kepada gurunya, bukan sebagai manifestasi penyerahan total kepada guru yang dianggap mempunyai otoritas, tetapi karena keyakinan murid kepada kedudukan guru sebagai penyalur kemurahan Tuhan yang dilimpahkan kepada murid-muridnya, baik di dunia maupun di akherat. Hal ini menjadi doktrin bagai seorang santri bahwa relasi antara guru dan murid tidak hanya sekedar relasi yang bersifat materaliatik duniawi tetapi lebih mengarah kepada hubungan yang spritual yang terjalin sampai akherat nanti.

2. Pola Orang Tua dan Anak

Relasi dalam pola ini adalah hubungan timbal balik di mana murid menganggap gurunya sebagai bapaknya sendiri, sementara itu guru menganggap muridnya sebagai titipan Tuhan yang harus dilindungi, sebagaimana orang tua terhadap anaknya (Woodward, 2001). Fungsi guru sebagai orang tua merupakan tempat murid untuk mengadu tentang persoalan-persoalan yang tidak bisa dipecahkannya. Pada posisi ini seorang guru akan bertindak sebagai seorang ayah yang mengayomi muridnya dan selalu akan menasehati akan murid tidak terjebak kedalam hal-hal yang akan bertentangan dengan norma-norma agama. Pola relasi ini akan tetap terjalin meskipun murid sudah kembali ke kampung halamannya. Dengan pola relasi semacam ini, maka keduabelah pihak akan merasa saling tergantung dalam bentuk keinginan menjalin komunikasi sebagaimana seorang ayah merindukan akan perkembangan anak-anaknya.

Penerapan pola relasi semacam ini juga dijumpai dalam tradisi pesantren. Guru adalah salah satu Ayah yang berusaha untuk mengenalkan rumitnya alam semesta ini kepada sang murid. Dalam hadist yang disitir dalam kitab *Ta'lim AlMuta'alim,* ada tiga konsep tentang Ayah, "Ayah itu sebenarnya ada 3 macam; Pertama, adalah bapakmu yang telah membuahi ibumu; Kedua, bapak yang telah memberimu orang istri; dan Ketiga, guru yang sedang dan telah mengajarimu"

Berdasarkan wawancara dengan Buya H. Syarkawi bahwa Syekh Djamil Sa'adi Mungka seorang yang yang penyayang kepada muridnya; ia tidak pernah kelihatan marah kepada murid bila muridnya tersebut berbuat kesalahan. Bahkan terhadap orang-orang *parewa* yang tidur di suraunya. Ketika seorang *parewa* pulang dari berjudi di malam hari, Syekh Djamil tetap membukakan pintu surau, dan tidak menegur atau memarahi orang tersebut. Bahkan karena menganggap murid-muridnya sebagai anak kandungnya sendiri, ia tidak memungut biaya dari mereka, malah kadang-kadang beliaulah yang memberikan uang kepada muridnya jika ada muridnya yang kekurangan biaya untuk belajar.

Demikian juga konten dari surat-surat yang dikirim oleh murid-muridnya yang telah telah belajar di Surau Baru Mungka. Surat yang dikirim Malin di Jakarta,

Asmi dari Riau, Mas'ud dari Pahang Malaysia isinya menggambarkan kedekatan Syekh Djamil Sa'adi Mungka terhadap murid-muridnya. Seluruh surat yang dikirim oleh muridnya selalu diawali dengan panggilan ayahanda, panggilan ini merupakan satu panggilan yang bisa ditafsirkan bahwa seorang murid telah menganggap syekhnya adalah orang tua tempat mengadu dan mencurahkan setiap problem kehidupan yang dialaminya setelah selesai belajar di Surau Baru Mungka. Isi surat-surat yang dikirm juga menceritakan tentang kesuksesan, meraih jabatan baru dan juga masalah-masalah yang berkaitan dengan kondisi dan perkembangan pesantren yang didirikannya oleh murid-muridnya.

Surat yang dikirim oleh Malin di Jakarta pada tahun 1961, menggambarkan begitu dekatnya dia dengan syekh Djamil Sa'adi Mungka, dia sangat beruntung karena mendapatkan satu rekemondasi dari syekh Djamil Sa'adi untuk mencari pekerjaan di Jakarta, dengan berkah dari surat rekomendasi tersebut dia merasa mudah mendapatkan pekerjaan. Ada kerisauan dalam hidupnya, dengan cara bergaul orang-orang jakarta serta godaan kupu-kupu malam daia takut akan terjerumus ke jalan yang tidak ridhoi oleh Swt, dan Malin menyakinkan kepada Syekh Djamil Sa'adi bahwa dengan ilmu agama yang didapatkan di Surau dia bisa menghadapi godaan itu, seluruh teman-temanya baik beragama Islam maupun non muslim dia bergaul sesuai yang diajarkan oleh agama. Malin ingin mempertegas kembali bahwa apa yang dilakukannya di Jakarta hanya semata-mata untuk memperkuat agama ini, pernyataan ini sebenarnya ingin mempertegas kepada syekh bahwa dia tetap mengamalkan ajaran agama yang didapatkan dari Surau baru Mungka walau telah berada di daerah rantau dimana godaannya lebih berat dibandingkan di kampung.

Demikian juga dengan surat yang berasal Air Molek, juga menggambarkan kedekatan yang harmoni antara guru dan murid, surat ini berisikan tentang kehidupannya di Air Molek dan mengirim juga foto-foto kesuksesannya dalam meneruskan cita-cita syekh yaitu membangun pondok pesantren di Kampungnya. Surat ini juga menjanjikan akan membantu dana pembangunan *gubah* syekh Sa'ad Mungka, dimana dia akan menghubungi alumni-alumni yang lain untuk ikut juga membantu pembangunan gubah tersebut.

Dari beberapa surat yang menjadi sumber penelitian ini, pola relasi yang dibangun oleh Syekh Djamil Sa'adi Mungka tidak hanya sekedar hubungan antara guru dan murid yang bersifat vertikal religius, tetapi juga relasi yang dibangun oleh syekh kepada murid-muridnya merupakan relasi guru-murid yang bersifat vertikal profan, dimana pada relasi ini murid merasa bahwa gurunya tidak hanya berfungsi ketika berada di surau saja, tetapi juga bagaimana gurunya juga dilibatkan dalam setiap perkembangan dari kehidupannya. Maka wajar kalau setiap murid syekh Djamil Sa'adi Mungka ini tidak segan-segan menyampaikan kepada beliau tentang pekerjaan, keluarga dan hal-hal yang bersifat private, hal ini dilakukan oleh murid-muridnya karena Syekh Djamil Sa'adi sudah dianggap sebagai keluarganya sendiri,

tempat bertanya dan tempat untu mencari solusi dalam menghadapi setiap kesulitan dalam hidup ini.

3. Pola Relasi Patron-Client

Relasi Patron-client diartikan sebagai hubungan timbal balik di antara dua orang dalam hubungan khusus. Biasanya hubungan semacam ini melibatkan perkawanan yang luas, di mana individu yang satu memiliki status sosial ekonomi yang lebih tinggi (patron), yang menggunakan pengaruh dan sumber-sumber yang dimilikinya untuk memberikan perlindungan atau keuntungan-keuntungan kepada individu lain yang memiliki status lebih rendah (klien). Dalam hal ini klien mempunyai kewajiban membalas dengan memberikan dukungan bantuan secara umum, termasuk pelayanan-pelayanan pribadi kepada Patron (Sukamto, 1999).

Dasar dari hubungan patron klien sebenarnya adalah sama-sama membutuhkan, saling menjaga dan saling mempererat ikatan. Seseorang yang memiliki kekuasaan penuh akan mengejar beberapa hubungan jika dianggap hal itu memberi mamfaat bagi kelanggengan atau keberlangsungan kekuasaannya. Begitu juga sebaliknya, seorang bawahan akan mencari seorang pelindung terhadap hidupnya. Meskipun harus diakui, ada beberapa hubungan yang tidak selalu memiliki tujuan konkrit.

Dalam konteks pesantren, *Patron-Clien* ini meniscayakan adanya hubungan murid dan guru yang diwarnai kepercayaan, wibawa dan kharisma. Relasi guru dan murid yang didasari dengan *Patron-Client* dapat dibagi menjadi tiga. 1) relasi *Patron-Client* yang didasarkan pada pertukaran yang tidak seimbang, dimana guru (*Patron*) memiliki status yang lebih tinggi dibanding murid (*Client*). 2) relasi *Patron-Client* bersifat personal. Pola resiprositas yang personal antara kyai dan santri menciptakan rasa kepercayaan dan ketergantungan di dalam mekanisme hubungan tersebut. Hal ini dapat dilihat dari budaya penghormatan santri kepada kyai yang cenderung bersifat kultus individu. 3) relasi *patron* tersebar menyeluruh, fleksibel dan tanpa batas kurun waktu. Hal ini dimungkinkan karena asosiasi nilai ketika menjadi santri berjalan bertahun-tahun (Chambert-Loir, 2000).

Relasi antara guru dan murid di Surau Baru Mungka juga mempergunakan pola *patron-client* ini, dimana seorang syekh berfungsi sebagai patron dan santri-santri berfungsi sebagai client. Syekh Djamil Sa'adi sebagai patron memiliki kemampuan yang sangat dibutuhkan oleh seluruh santri, baik ilmu-ilmu agama maupun kemampuan lain yang tidak dimiliki oleh guru-guru lain, santri yang berstatus sebagi client juga sangat berharap untuk mendapatkan kemampuan yang dimiliki oleh Patron, maka disinilah sebnarnya letak kausalitas yang saling membutuhkan. Hubungan *patron-client* ini tidak dibangun oleh semangat materi, tetapi dibangun atas semangat spritualisme, hal ini yang membedakan antara *patron-client* dalam kontek perdagangan dengan *patron-client* dalam konteks transfer ilmu-ilmu agama.

Surat-surat yang dikirim oleh murid-murid syekh Djamil Sa'adi mengisyaratkan

adanya relasi *patron-cliet* yang kuat diantara keduanya. Sebab, hubungan itu tidak terputus dengan hanya sekedar lulusnya murid-murid dari Surau Baru Mungka, relasi itu tetap berlanjut walaupun mereka sudah bekerja dan bahkan juga sudah mendirikan pesantren yang sama ditempat mereka hidup. Keberlanjutan relasi ini karena seorang murid tidak bisa melepaskan diri secara spritual dengan gurunya.

Surat Asmi yang berasal dari Pekanbaru, merupakan suatu bentuk pola relasi *patron-client* yang dibangun oleh Asmi sendiri bersama syekh Djamil Sa'adi. Dalam suratnya Asmi mengabarkan tentang pekerjaan yang sedang digelutinya, serta berdoa semoga Syekh berserta keluarga selalu sehat wal afiat. Dalam surat itu juga Asmi bertanya tentang perkembangan sekolah Surau Baru Mungka, serta nanti berjanji untuk membawa syekh Djamil Sa'adi ke Pekanbaru. Asmi dalam surat ini berfungsi sebagai *client* yang tidak pernah melupakan jasa-jasa guru bahkan dia merasa bahwa segala kesuksesannya karena mendapatkan ridho dari syekh Djamil Sa'adi.

Demikian juga surat yang dikirim oleh Mas'ud di Pahang Malaysia, surat yang sebenar lebih dominan menceritak tentagn kondisi kelurganya namun Mas'ud sebagai client sangat mengharap berkah dan ridho dari syekh Djamil Sa'adi Mungka. Bahkan sangat mengharap Syekh membalas suratnya segera untuk memastikan bagaimana kabar syekh Djamil Sa'adi Mungka sebagi patron. Menelaah isi surat yang dikirim oleh murid-murid Syekh Djamil Sa'adi kepadanya, menandakan kuatnya hubungan patron-client ini, dimana murid-murid syekh merasa berhutang budi karena syekh telah mengajar ilmu-ilmu agama sebagai bekal kehidupannya di dunia. Dengan konsep inilah, murid-muird syekh Djamil Sa'adi rutin mengirim surat kepada syekh hanya sekedar untuk memastikan apakah syekh masih menganggap dirinya sebagai murid.

Pola relasi patron-client antara murid dan guru di Surau Baru Mungka menyimpulkan bahwa setiap afiliasi personal membutuhkan bukti satu sama lain, baik itu bersifat material, spritual atau manifestasi dari keduanya. Dalam kasus hubungan syekh-santri, seorang klien, dalam hal ini santri, telah menerima banyak jasa dari patron, dalam hal ini kiai. Kiai telah banyak memberi semacam 'pandangan hidup' dan wejangan-wejangan kepada santri agar bisa hidup bahagia di dunia dan akhirat. Ditambah lagi ada semacam kepercayaan di lingkungan pesantren, bahwa setiap kiai memiliki *karomah*. Kemudian banyak di antara mereka yang selalu meminta do'a keberkahan dan keselamatan kepada syekh. Implikasi dari semua ini, seorang santri juga membalas kiai dengan sikap *tawadhu*' dan ketaatan yang penuh. Jadi, hubungan antara santri-kiai, sebenarnya didasarkan pada prinsip 'sama-sama diuntungkan

Model hubungan *patron-client* antara syekh-santri adalah sebuah bentuk hubungan yang sangat kuat dan memiliki implikasi ketaatan 'masyarakat' secara luas terhadap syekh. Meminjam bahasanya Mansurnoor "*patron-client relationships form a strong social bond. In their intensity and elaborate form, the relationships may include a large segment of society"* (Mansurnoor, 1990). Model

hubungan seperti inilah yang disebut L. Rosen dengan sebutan '*galaxy'* atau dengan istilah L. Hanks '*entourage and circle'*.

Kesimpulan

Surat-surat yang ditemukan di surau Baru Mungka merupakan sarana komunikasi antara guru dan murid pada masa lalu dalam konteks wilayah Minangkabau menjelaskan adanya sejumlah pola relasi. Berdasarkan analisis terhadap surat-surat tersebut dan didukung oleh dokumen, data dan fakta lainnya di lokasi penelitian terungkap sejumlah pola relasi guru dan murid, iaitu:

Pertama, pola relasi syekh dan santri, dimana seorang guru menjadi figur sentral yang memiliki nilai spiritualitas yang tinggi, sehingga cendrung dikultuskan.

Kedua, pola relasi orang tua dan anak, dimana seorang guru menjadi sosok pelindung, pengayom dan tempat bernaung bagi anak-anaknya.

Ketiga, pola relasi *patron-client*, dimana seorang guru menjadi sumber kekuasaan yang mendistribusikan sumber-sumber itu kepada murid-muridnya.

Dari ketiga pola relasi ini, pola hubungan guru-murid di surau Baru Mungka telah membentuk sebuah kekuatan yang dapat difungsikan sebagai sarana perjuangan, pengembangan lembaga, dan pembina masyarakat luas.

Kajian terhadap pola relasi guru dan murid di surau Baru Mungka pada masa lalu memberi sumbangan gagasan mengenai strategi dalam membangun sistem pendidikan. Adanya interaksi yang erat antara guru dan murid dalam sebuah lembaga pendidikan keislaman seperti kasus di Surau Baru Mungka, turut mempengaruhi perkembangan lembaga tersebut. Sebagian dari pola relasi yang pernah dijalankan di lembaga ini, kiranya masih relevan untuk diterapkan pada lembaga pendidikan Islam dewasa ini, mengingat ikatan emosional antara guru dan murid pada masa sekarang cenderung semakin berkurang. Ketidakdisiplinan dalam mentaati peraturan sekolah, ketidaksungguhan dalam belajar dan sikap-sikap negatif yang dimunculkan oleh murid-murid sekarang pada dasarnya merupakan .

Rujukan

Azra, A. (2013). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII Masehi.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Chambert-Loir, H. (2000). *Ziarah dan Wali di Dunia Islam.* Jakarta: Serambi.

Gusmian, I. (2007). *Surat Cinta al-Ghazali, Nasehat-Nasehat Pencerah Hati.* Bandung: PT. Mizan Pustaka.

Lombard, D. (1996). *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jaringan Asia 2.* Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

Madjid, n. (1997). *Bilik-Bilik Pesantren : Sebuah Potret Perjalanan.* Jakarta: Paramadina.

Mansurnoor. (1990). *Islam in an Indonesian World Ulama of Madura.* Yogyakarta: Gadjah Mada Uiniversity Press.

Sukamto. (1999). *Kepemimpinan Kiau dalam Pesantren.* Jakarta: LP3S.

Woodward, M. R. (2001). *Islam Jawa, Kesalehan Normatif versus Kesalehan Kebatinan.* Yogyakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

I-STET17-008: Puti Jamilan "Women Princess" in Minangkabau

Nelmawarni[1]; Warnis[2]

[1,2]*UIN Imam Bonjol Padang, West Sumatra, Indonesia*

Abstrak: Sosok seorang wanita dari kaum kerabat Pagaruyung Minangkabau masih tidak banyak dibincangkan secara ilmiah. Meskipun peranan wanita ini begitu penting dalam percaturan politik dan kekuasaan di dunia Melayu pada awal abad ke-18. Salah satu sumber yang menyebutkan tentang sosok wanita ini adalah *Tuhfat al-Nafis*. Dalam kitab ini disebutkan bahwa di Pagaruyung terdapat seorang wanita yang bernama Puti Jamilan, ibu suri di istana. Beliau adalah ibu atau bunda dari Raja Pagaruyung, yang sebenarnya mempunyai kedudukan yang lebih tinggi dari puteranya dalam hirarki pemerintahan Minangkabau. Puteri Jamilan atau *Bundo Kanduang* adalah seorang perempuan yang amat cerdas dan mempunyai kuasa politik serta pengaruh moral yang kuat tidak hanya di Minangkabau, bahkan juga di pantai Barat dan Timur Sumatera. Beliau mempunyai kuasa untuk mengutus dan menghantar surat ke dunia luar dengan menggunakan gelaran "Raja Perempuan Minangkabau" atau Yang Dipertuan Baginda Puteri Jamilan. Bahkan Rekod Belanda juga menyebutkan kuasa politik dan moral Puti Jamilan melalui surat-surat yang ditulisnya ke kerajaan-kerajaan di Alam Melayu seperti Jambi dan Melaka pada awal kurun ke-18. Selain itu Puti Jamilan juga dikatakan sebagai ibu angkat kepada Sultan Abdul Jalil Rahmad Syah (Raja Kecil Siak). Keberhasilan Raja Kecil menaklukan takhta Kerajaan Johor adalah berkat sokongan padu dari Puti Jamilan dan Kerajaan Pagaruyung. Sehubungan dengan itu kertas kerja ini akan membincangkan lebih lanjut tentang Puti Jamilan dan peranannya sebagai "Raja Perempuan" Minangkabau dalam percaturan politik di Alam Melayu.

Kata kunci: Puteri Jamilan, *Bundo Kanduang*, Raja Perempuan, Minangkabau,

Abstract: The woman figure from Pagaruyung Minangkabau descendent is still rare to be discussed in many forums either locally, nationally, or internationally. However, the role of women in Malay is very important in political field in 18th century. *Tuhfat al-Nafis* becomes one of experts who has written comprehensively this figure. In this book, it was decribed that there is a figure who named Puti Jamilan in Pagaruyung, a mother from Paguruyung Kingdom. She has important position in the hierarchy of Minangkabau Pagaruyung. Puteri Jamilan or *Bundo Kanduang* is an intellectual women who has strong influence not only in Minangkabau but also in the coastal area of Sumatra. She has a power to instruct her soldiers to convey messages and letters. She is called by "Women Princess in Minangkabau" or *Yang Dipertuan Baginda Puteri Jamilan*. It was found in the Dutch museum that Putri Jamilan has strong power in Jambi dan Melacca in the 18th century. In addition, Puti Jamilan is also said to be the foster mother of Sultan Abdul Jalil Rahmad Syah (Raja Kecil Siak). The success of the Small King conquered the throne of Johor was

due to the strong support from Puti Jamilan and Pagaruyung Kingdom. In this regard, the paper will discuss more about Puti Jamilan and its role as Minangkabau's "King of Women" in political arena in the Malay World

Kata kunci: Puteri Jamilan, Bundo Kanduang, Raja Perempuan, Minangkabau

Pengenalan

Kajian tentang Puti Jamilan boleh dikatakan tidak banyak dilakukan oleh para sarjana baik sarjana luar ataupun tempatan. Walaupun ada beberapa sumber yang menyebut tentang Puti Jamilan, seperti *Tuhfat al- Nafis,*[3] *Sejarah Raja-Raja Riau II,*[4] *Hikayat Johor dan Pahang,*[5] *Hikayat Negeri Johor*[6]dan *Hikaya Siak*[7]. Namun sumber-sumber ini lebih banyak menyebut tentang sosok Raja Kecil sebagai putra Sultan Mahmud Syah II dan penaklukan Kerajaan Johor serta beberapa hal yang berkaitan. Diantara beberapa hal yang berkaitan dengan Raja kecil tersebut adalah menyebut tentang Puti Jamilan sebagai ibu angkatnya.

Begitu juga kajian-kajian yang dilakukan oleh Andaya, *Raja Kecil and the Minangkabau Coungest of Johor in 1718.*[8]*,Kingdom of Johor 1641-1728.*[9] Omar, *An examination of the Malay Manuscripts Evidence for the Claim of Raja Kecil for the Throne of the Johor in 1718.*[10] Barnard,*The Myth of the Conception in Malay Historiography:A Study of Raja Kecil and his Legitimation.*[11]Walaupun kajian ini sedikit banyaknya menyebut tentang Puti Jamilan, namun kajian-kajian ini lebih cendrung membicangkan tentang ketokohan Raja Kecil dan penaklukan yang dilakukannya terhadap Kerajaan Johor.

Nota Kaki

3 Raja Ali Haji, *Tuhfat al-Nafis*, Singapura: Malaysian Publications Ltd, 1932, hlm. 35.

4 *Sejarah Raja-Raja Riau II.* Naskah koleksi Perpustakaan Nasional Jakarta, nomor kode W.62. *watermark* 1864

5 *Hikayat Johor dan Pahang,* Naskah koleksi University of Leiden Library, nomor kod.Or.1724 (2), fol. 8.

6 *Hikayat Negeri Johor*. Naskah koleksi Univesrsity of Leiden Library, nomor kod.Co.Or.17241(2).

7 Muhammad Yusoff Hashim, *Hikayat Siak Dirawikan Oleh Tengku Said,* Kuala Lumpur Deewan Bahasa dan Pustaka. 1992, hlm.113.

8 Leornard Y. Andaya,"Raja Kecil and the Minangkabau Coungest of Johor in 1718" in *JMBRAS*, 1972. 45:ii

9 Leornard Y. Andaya, *Kingdom of Johor 1641-1728*, Kuala Lumpur: Oxpord University Press, 1975.

10 Rahilah Omar, "An examination of the Malay Manuscripts Evidence for the Claim of Raja Kecil for the Throne of the Johor in 1718". *Thesis* Magister of Art in Southeast Asian Studies University of Hull, 1996.

11 Barnard, Timothy P, 1991. *The Myth of Conception in Malay Historiography: A Study of Raja Kecik and his Legistimation*, Amerika Serikat: The College of Arts and Science of Ohio Unversity Press.

Sehubungan dengan itu, kajian khusus tentang Puti Jamilan dapat dikatakan sangat langka. Sementara di dalam historiografi Alam Melayu pernah tercatat bahwa Puti Jamilan sangat berpengaruh dalam percaturan politik di Alam Melayu pada abad ke-18. Bahkan salah satu sumber Belanda pernah menyebutkan Raja perempuan Minangkabau atau Yang Dipertuan Baginda Puti Jamilan yang menguasai Kerajaan Diraja yang amat berdaulat. Walaupun demikian sumber-sumber tersebut pun tidak menghurai secara jelas tentang sosok Puti Jamilan. Sehubungan dengan itulah penulis tertarik mengkaji tentang Puti Jamilan ini lebih lanjut. Maka tujuan kajian ini adalah untuk mengenal pasti siapa sebenarnya Puti Jamilan dan benarkah ia seorang Raja Perempuan Minangkabau?

Metodologi dan Sumber

Kajian ini adalah kajian sejarah, maka metode yang digunakan adalah metode sejarah.[12] Kebenaran sejarah sangat tergantung kepada kebenaran sumber, terutama sumber primer dan sumber sekunder.[13] Sehubungan dengan itu mengkaji tentang Puti Jamilan ini sebenarnya memang agak sulit, karena seperti yang telah disebutkan di atas bahwa tidak banyak sumber secara khusus yang mengungkapkan tentang beliau baik sumber tempatan maupun sumber dari luar. Namun walau bagaimanapun sebagai kajian sejarah tentu saja tidak mesti berbicara dari sumber itu sendiri, baik sumber primer maupun sumber sekunder. Adapun sumber primer yang digunakan dalam penelitian ini diperoleh dari arsip-arsip sezaman yang menceritakan tentang keberadaan Puti Jamilan sebagai "Raja Perempuan" Minangkabau dan eksistensinya dalam percaturan politik di Asia Tenggara secara umum dan Alam Melayu khususnya. Sumber ini diperoleh dari arsip pemerintahan Belanda dan juga sumber-sumber setempat. Arsip-arsip tersebut diperoleh dari arsip Nasional Jakarta serta arsip tempatan di Minangkabau dan Arkip Negara Malaysia. Adapun sumber sekunder didapatkan dari buku-buku, majalah, jurnal, surat khabar, tesis dan lain lain.

---

[12] Metode sejarah dapat didefenisikan sebagai seperangkat prinsip-prinsip dan aturan-aturan yang sistematis yang didesain untuk mengumpulkan sumber-sumber sejarah secara efektif, menilainya secara kritis, dan menyajikan hasil-hasil yang didapati dalam bentuk tulisan. Secara singkat dapat dikatakan sebagai suatu sistem prosedur yang benar untuk mencapai kebenaran sejarah. Lihat Gilbert J.Garraghan. 1963. *A Guide to historical Method.* New York.Fordham University Press. hlm.33.

[13] Sumber primer adalah kesaksian daripada seorang saksi dengan mata kepala sendiri atau saksi deang pancaindera yang lain, atau alat mekanisme seperti diktafon, yakni orang atau alat hadir pada peristiwa yang diceritakannya (secara singkat disebut saksi pandangan mata), sedangkan sumber sekunder merupakan kesaksian daripada sesiapapun yang bukan merupakan saksi pandangan mata, yakni dari seseorang yang tidak hadir pada peristiwa yang dikisahkan itu. Sumber primer disebut juga sumber sezaman dan sumber sekunder sebagai sumber sezaman. Louis Gottschalk.1986. *Mengerti sejarah*. Terj. Nogroho Notosusanto. Jakarta: Universitas Indonesia Press. hlm..35.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

1. Puti Jmilan

Sebelum Puti Jamilan, tidak banyak dari kalangan wanita istana Pagaruyung yang terkenal dengan pengetahuannya yang tinggi dan ilmunya yang dalam. Dari yang sedikit itu adalah Puti Reno Marak atau Puti Marak Janggo, Puti Reno Sudah, Puti Salinduang Bulan, Puti Panjang Rambuik dan Puti Nalonali.[14] Namun Puti Jamilan lebih terserlah dengan kelebihannya. Beliau tidak hanya seorang perempuan cerdas dan berpengetahuan tinggi, tetapi juga berpengaruh tidak hanya di Alam Minangkabau dan Alam Melayu secara khusus tetapi juga disegani oleh bangsa kolonial.

Puti Jamilan adalah Tuan Gadih Saruaso III. Beliau adalah puteri dari Tuan Gadih Suruaso II dan Raja Ibadat Yamtuan Arif Badrunsyah Tuanku Rajo Sumpur. Tuan Gadih suruaso II adalah puteri dari Tuan Gadih Suruaso I atau Puti Reno Sadi dengan Payuang Panji Kerajaan Indomo, di samping sebagai salah seorang menteri Kerajaan Pagaruyung, juga menjadi Penghulu Pucuk Nagari suruaso. Sedangkan Yamtuan Arif Badrunsyah ayahanda Puti Jamilan adalah putera dari Raja Alam DYD Sultan Siput Aladin, atau Yamtuan Pasambahan, dan kakak daripada Puti Reno Sadi.

Puti Jamilan mempunyai dua orang saudara: kakak beliau Yamtuan Rajo Sari Buano, adalah Raja Ibadat dengan gelar Tuan Rajo Sumpur, sedangkan adik beliau Yamtuan Rajo Putih adalah Penghulu Pucuk Nagari Suruaso/ Payung Panji kerajaan dengan gelar Datuk Indomo. Beliau sendiri adalah permaisuri dari Raja Alam Duli Yang Dipertuan Sultan Alif II atau Yamtuan Khalif dengan nama resmi Sri Baginda Raja Daulat Yang Dipertuan Paduka Sri Sultan Alif Khalifatullah Johan Berdaulat Fil'alam.

Puti Jamilan mempunyai lima orang anak, yaitu Yamtuan Sati atau Yamtuan Jombang, yang dikenal juga dengan panggilan Pituan Lambang Alam yang setelah naik takhta dikenal dengan nama Daulat Yang Dipertuan Raja Bagagarsyah Alam. Raja ini berpermaisurikan Tuan Gadih VIII atau Tuan Gadih (Putih) Reno Janggo. Adik dari Yamtuan Sati adalah Puti Reno Jati, isteri daripada Yamtuan Raja Pangap, yang menurunkan kaum Dt. Indomo kemudian. Sedangkan anak ketiga dari Puti Jamilan ini bergelar Tuan Gadih Suruaso IV, menjadi isteri Aluang Bunian Kerajaan Datuak Mangkudum Sati, yakni Yamtuan Rajo Kuaso III dari Sumaniak. Keempat adalah Yamtuan Rajo Dandang, menjadi Rajo Ibadat dengan julukan Tuanku Rajo Sumpur. Puti Reno Dauto adalah anak kelima Puti Jamilan menjadi permaisuri Raja Alam Pagaruyung yang menggantikan Yamtuan Sati yakni Yamtuan Rajo Masabumi. Raja ini bernama resmi DYD Raja Alam Muningsyah II. Adapun Daulat Yang Dipertuan Raja Alam Muningsyah I adalah kakanda dari Raja Ibadat Yamtuan Arif Badrunsyah yakni Raja Alam Sri Maharaja

---

[14] A.Ch.Hr.Dt.R. Sampono, " Puti Janilan Dari Saruaso", dan "Sultan Abdul Jalil Rahmatsyah Raja Siak Yang Mengklaim Takhta Johor", dalam *Selintas Minangkabau.*Lihat juga Nelmawarni, 2011. Peranan Puti Jamilan Dalam Perjuangan Raja Kecil siak. Laporan Penelitian, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Imam Bonjol Padang, hlm.11.

Diraja.[15] Dari perkawinan Puti Reno Dauto dengan Raja Alam Pagaruyung/Yamtuan Rajo Masabumi atau DYD Raja Alam Muningsyah II, lahirnya Yamtuan Raja Mahmud atauyang lebih dikenal dengan Raja Melawar, Raja Negeri Sembilan, Malaysia.[16]

2. Puti Jmilan sebagai "Raja Perempuan" Minangkabau

Dalam masyarakat Minangkabau yang matrilineal, *Bundo Kanduang* adalah intitusi perempuan yang sangat penting. *Bundo Kanduang* digambarkan sebagai perempuan yang bijaksana, seorang pemimpin yang sangat menentukan roda pemerintahan. Sebagai perempuan ia tidak hanya sebagai penyejuk dalam pertemuan, sebagai bunga-bunga penghias taman, atau sebagai pelengkap saja. Tetapi *Bundo Kanduang* memiliki tempat sejajar dengan elit lainnya dalam pemerintahan kerajaan Pagaruyung, sehingga pikirannya juga menentukan kebijakan yang diambil kerajaan. Kemudian dalam perkembangan sejarah Minangkabau selanjutnya *Bundo Kanduang* dipahami sebagai tokoh perempuan dalam suku/kaum yang menjadi pemimpin dalam rumah gadang, tokoh perempuan yang disegani, dihormati dan dimuliakan karena kharismanya, kecerdasannya dan kepiawaiannya mengelola dan memimpin semua orang yang tinggal dalam rumah gadang. Namun belakangan ini sebahagian pengkaji Minangkabau cendrung mengatakan bahwa *Bundo Kanduang* hanyalah sekedar tokoh yang berasal dari dunia mitos. Gambaran *Bundo Kanduang* seperti yang disebutkan di atas cendrung bertolak belakang dengan yang sebenarnya. Kalaupun memang *Bundo Kanduang* sebagai sumber kebijakan, namun ia tidak memiliki peranan dalam mengambil keputusan, karena ia bukanlah orang yang memegang jabatan resmi dalam hirarki kekuasaan dalam sistem politik Minangkabau. Oleh karena itu ia tetap saja sebagai simbol percaturan politik karena tidak memiliki kekuasaan. Namun sebagian pula memberi pandangan lain: meski tidak memiliki kekuasaan secara formal, *Bundo Kanduang* tetap saja menjadi komponen yang harus dilibatkan dalam proses pengambilan keputusan.[17]

Terlepas dari pro dan kontra di atas, eksistensi dan peranan Puti Jamilan baik sebagai Bundo Kandang, Permaisuri Raja apalagi sebagai "Raja Perempuan" Minangkabau telah melebihi semua pandangan tersebut. Pada dasarnya Puti Jamilan memang tidaklah seorang raja yang dirajakan sebagaimana raja-raja Minangkabau yang lainnya. Beliau hanyalah seorang ibu suri istana yang dengan kehebatannya, menjadikan dirinya sebagai seorang "Raja Perempuan" pada akhir abad ke 17 dan awal abad ke-18. Puti Jamilan pada awalnya hanya seorang permaisuri dari Raja Alam Daulat Yang Dipertuan Sultan Alif II atau Yamtuan Khalif dengan nama resmi Sri Baginda Raja Daulat Yang Dipertuan Paduka Sri

---

[15] Sebelumnya Yamtuan Perkasa Alam di Ranah Sekalawi (Rejang Lebong) ini mendapat nama Rio Bintang.

[16] A.Ch.Hr.Dt.R. Sampono, "Puti Janilan Dari Saruaso" dalam *Selintas Minangkabau.*

[17] Peran Bundo Kanduang Dilemahkan dalam Sistem Adat Minangkabu: Hasil Penelitian LP2M, *Kompas*, Swara, senin 19 Juni 2004. hal.1-4.

Sultan Alif Khalifatullah Johan Berdaulat Fil'alam. Namun ketika Raja Alam tersebut mangkat, sedangkan putra-puteri beliau masih kecil, terjadi kekosongan dalam jabatan Raja Alam. Pada masa itulah Puti Jamilan mengisi kekosongan jabatan Raja Alam Minangkabau tersebut, sampai kemudianYamtuan Sati naik takhta. Sedangkan tugas dan kewajiban kerajaan tetap dilaksanakan oleh Raja Adat dan Basa Ampek Balai.

Di samping menunaikan tugasnya sebagai ibu suri istana dengan menggembleng putera-puteri beliau dan beberapa pemuda yang diantaranya nanti menjadi menantu beliau untuk menjadi negarawan dan politikus. Puti Jamilan juga mampu menjalin hubungan diplomatik dengan kerajaan-kerajaan lain di Alam Melayu. Sebagai seorang raja beliau juga punya kuasa dan pengaruh politik, sehingga beliau sangat disegani oleh pemerintah kerajaan-kerajaan di Alam Melayu, bahkan juga oleh pemerintah kolonial.

Ada beberapa Rekod Belanda yang menunjukkan kuasa politik dan pengaruh moral Puti Jamilan melalui surat-suratnya. Diantaranya adalah surat yang dikirim oleh Puti Jamilan ke Jambi dan Melaka pada awal kurun ke-18 yang mendesak pemulihan kembali perdagangan dan pembebasan rakyat Minangkabau, kalau tidak mereka terpaksa menghadapi dan tindak balas beliau.[18] Kemudian surat yang dikirim oleh Puti Jamilan ketika pemberontakan Minangkabau di hulu Sungai Jambi dalam tahun 1708. Surat ini berisi sokongan terhadap pemberontakan itu dan memberitahu Pringabaya pemerintah kerajaan Hulu Sungai untuk mengekalkan perjanjian yang telah ditanda tangani dengan Yang Dipertuan Pagaruyung.[19] Surat yang tiba pada 28 Oktober 1709 pada Raja Jambi yang dikirim oleh Puti jamilan melalui duta beliau (Banyak Batua dan Paduka Sri Nara), berisi; Puti jamilan mengingatkan Raja Jambi bahawa ketika ayahanda mereka Sultan Ingalaga berkunjung ke Pagaruyung, beliau telah memberikan baginda nagari dari Hujung Jubang ke atas. Sekarang beliau meminta supaya kedua adik-beradik itu memulangkan kawasan pantainya.[20]

Dalam bulan Oktober 1717 sepucuk surat lagi telah sampai ke Melaka dari Puti Jamilan. Dalam surat tersebut Puti Jamilan meminta agar semua usaha dilakukan untuk mengmbalikan kepada Sultan Johor semua barang-barang yang telah dicuri oleh orang Bugis bernama Daeng Manompok di Bengkalis, karena Johor dan Pagaruyung sebelumnya adalah sebuah negeri. Jika Belanda menolak permintaan itu, mereka tidak dianggap sebagai sahabat.[21]

---

[18] KA 1787, OB 1718, Daftar Melaka, Surat dari pada Puti Jamilan ke Melaka, 7 Oktober 1717, fol.97-8: KA 1651, OB 1710, Daftar Jambi kedua, Surat daripada Puti Jamilan kepada Raja Jambi, 28 Oktober 1908, fol.42-3.

[19] KA 1651, OB 1710, Daftar Jambi kedua, Surat daripada Residen Abraham Patras Jambi ke Betawi, 19 Nov. 1708, fol 42-3.

[20] KA 1686, OB 1711, Daftar Jambi, Surat daripada Residen Patras Jambi ke Betawi, 28 Oktober 1709, fol.11-12.

[21] KA 1787, OB 1718, Daftar Melaka kedua, Surat daripada Yang Dipertuan Puti Jamilan kepada Gabenor dan Majlis di Melaka, 27 Oktober 1717, fol.97-8.

Dari beberapa surat di atas jelaslah bahwa Puti Jamilan memang mempunyai kuasa politik dan pengaruh moral yang kuat pada awal abad ke-18 tersebut. Selain itu peran penting dan pengaruh Puti jamilan juga nampak jelas dalam sejarah hidup dan perjuangan Raja Kecil Siak. Puti Jamilan adalah ibu angkat kepada Raja Kecil, yang membesarkan dan mendidik Raja Kecil dengan penuh kasih sayang seperti beliau membesarkan dan mendidik Yamtuan Sakti. Bahkan Puti Jamilan memanggil Raja Kecil dengan panggilan Tuan Bujang sebagai panggilan kesayangan. Bahkan untuk menambah pengalaman, membentuk dan mematangkan Raja Kecil Puti Jamilan rela menyerahkannya belalajar kepada beberapa pendekar dan pembesar kerajaan lain, hingga sampai masanya Puti Janilan dan Yamtuan Sati mempersiapkan Raja Kecil untuk penaklukan Johor.

Ketika hendak berangkat untuk penaklukan Johor, Raja Kecil/Tuan Bujang ditabalkan dengan iringan paluan gendang dan nobat diraja. Puti Jamilan menatang alat kebesaran sementara orang memalu gendang kedaulatan istimewa yang terbuat dari kulit tuma.[22]Puti Jamilan mengelurkan sebilah pedang yang bernama Sapurjabe, suatu alat kebesaran Minangkabau yang dihadiahkan oleh Raja Kuantan. Kemudian Puti Jamilan memberikan kepada Raja Kecil sekapur sirih, seuntai rambut yang panjangnya tiga puluh kaki (lima depa), dua kulit kupang dan suatu cap. Dimana cap tersebut menerangkan bahawa pembawanya adalah Raja Kecil, putera pemerintah Pagaruyung yang akan pergi ke tanah laut:

> "Adalah anak kita Yang Dipertuan Raja Kecil, turun ke tanah laut. Dan hendaklah segala anak Minangkabau yang di laut, yang selilit pulau perca, sungai diapit oleh pasang, dan kita pulangkan aib malunya anak kita yang menanggung malu anak Minangkabau. Dan jikalau anak Minangkabau tiada mau menyertai dia, baik dan jahatnya Yang Dipertuan Raja Kecil, kena sumpah, kena bisa kawi. Dan jikalau orang Minangkabau tiada boleh mengiringi, hendaklah ia mempersembahkan rial dua puluh dan setinggar selaras obat sakati".[23]

Selain itu Puti Jamilan juga menunjuk empat orang hulubalang untuk mendampingi Raja Kecil. Mereka adalah Datuk Lebinasi, Datuk Kerkaji, Raja Mandailing dan Sultan Pakadalian. Utusan Pagaruyung ini akan bertindak sebagai penasehat Raja Kecil sekaligus

---

[22] Menurut Leyds yang dimaksudkan di sini adalah kulit seekor binatang umo, dan bukan tumo/tuma seperti yang dilaporkan oleh tradisi. Menurut maklumat yang diterimanya umo adalah sejenis binatang lebih kurang seperti kucing besarnya yang biasa ditemui di dalam hutan, yang pada waktu itu hanya dijumpai di Korinci. Binatang ini mempunyai kulit yang begitu nipis, sehingga jika tersentuh sedikitpun ia akan koyak. Dia kemudian menyamakan binatang itu sebagai menyemai kelinci Sumatera *(Nesolagus Nescheri).*Lihat W.J. Leyds. "Larassen in Minangkabau", KS Jaargang X, X (1926), hal. 401.

[23] H.T.S.Umar Muhammad, Tenas Effendy, T.Razak Jaafar. *Silsilah Keturunan Raja-Raja Kareajaan Siak Sri Indrapura dan Kerajaan Pelalawan.* cet.I. 1988. Lihat Juga Leonard Y. Andaya, *Kerajaan Johor 1641-1728, Pembangunan Ekonomi dan Politik*, (terj.) Shamsuddin Jaafar, kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987, hal. 350

untuk mempermudah usaha Raja Kecil dalam menghimpun kekuatan orang-orang Minangkabau yang tersebar di Pesisir Timur Sumatera.[24]

Ketika Raja Kecil memohon izin hendak berangkat, Yam Tuan Sati dan Puti Jamilan memeluk Baginda sambil bertitah "Selamatlah cucuku, tuan, sampai barang yang dihajati".[25] Menyusul kemudian pada Mac 1718, Puti Jamilan pun mengirim surat kepada Belanda di Melaka yang mengatakan bahwa Baginda telah menghantar putera Sultan Johor yang terbunuh itu untuk menjadi Raja. Baginda telah membekal raja baru itu dengan pakaian serta alat perhiasan raja yang terbunuh itu sebagai bukti pengesahan tuntutannya ke atas takhta Johor.[26]

Dengan persiapan yang matang itu, walaupun mendapat beberapa kendala, Raja Kecil akhirnya berhasil merebut takhta Kerajaan Johor. Keberhasilan Raja Kecil ini pada dasarnya adalah juga sekaligus keberhasilan Puti Jamilan sebagai "Raja Minangkabau" yang menghantar Raja Kecil untuk penaklukan tersebut. Karena keberhasilan Raja Kecil adalah karena keberhasilan Puti Jamilan membesarkan, mendidik, dan membina Raja Kecil serta pengaruhnya yang begitu besar terhadap masyarakat Minangkabau, Orang Minangkabau yang berada di rantau Timur Minangkabu dan di laut mati-matian membela dan membantu perjuangan Raja Kecil untuk mendapatkan takhta kerajaan Johor adalah atas perintah dari Puti Jamilan.

Walaupun sebelum tahun 1718 keberadaan orang Minangkabau yang menetap di Semenanjung Tanah Melayu, seperti Naning, Rembau, Jelebu, Sungai Ujong, Johol, Segamat, Klang, Ulu Pahang, dan di kepulauan Riau-Lingga serta di negeri-negeri yang terletak di sebelah Timur pantai Sumatera sudah ramai dan terserlah, namun Penaklukan Raja Kecil bersama orang Minangkabau terhadap kerajaan Johor telah menunjukan kepada dunia kekuatan yang sesungguhnya orang Minangkabau. Walaupun setelah Raja Kecil orang Minangkabau tidak pernah lagi berjaya dalam usaha mewujudkan suatu persatuan yang padu yang terdiri dari semua negeri Minangkabau di Alam Melayu tetapi momokan yang membimbangkan tentang kemungkinan wujudnya sebuah persatuan seperti itu menyebabkan Minangkabau menjadi tenaga politik yang berpotensi, penting dan dihormati di alam Melayu selama suatu tempoh yang agak lama dalam kurun ke-18.

Semua hal di atas terjadi adalah karena titah dan surat perintah dari Puti Jamilan. Kalaupun benar Raja Kecil adalah keturunan Sultan Mahmud Syah II Johor seperti yang didakwahnya, akan tetapi tidaklah akan menjadi besar nama Raja Kecil tanpa dibesarkan oleh Kerajaan Minangkabau dan orang Minangkabau, baik yang tinggal di kampung maupun di perantaunan. Oleh karena Puti Jamilan dan orang Minangkabaulah nama Raja

---

[24] Ibid.

[25] Tengku Said. *Hikayat Siak.* Dewan Bahasa dan Pustaka. Kulala Lumpur. 1992 hlm.121-123

[26] KA 1803, OB 1719, Daftar Melaka, surat daripada Gab.van Suchtelen Melaka ke Betawi, 17 Mac 1718, fol.5-6 . lihat juga Nisriwani Yahaya, Syed Zulflida.S.M. Noor, *101 Puteri Dunia Melayu, Sejarah dan Lenda*. Jabatan Muzium dan Antikuiti, Sempena Ulang Tahun ke-40 Muzium Negara Malaysia.

Kecil menjadi besar di percaturan politik di Alam Melayu khususnya, dan Asia Tenggara umumnya. Sehubungan dengan itu dapat dikatakan bahwa keberhasilan Raja Kecil tersebut adalah sekaligus sebagai bukti keberhasilan Puti Jamilan "Raja Perempuan" Minangkabau.

Selain itu Puti Jamilan juga bijak dalam mengurus intern kerajaan. Beliau selalu menjaga keharmonisan antara keluarga Raja Alam Pagaruyung dan kelurga Rajo Adat di Saruaso dan keluarga Ibadat di Sumpur. Salah satu cara adalah melalui ikatan perkawinan. Pernikahan Yamtuan Sakti dengan Puti Reno Janggo dan pernikahan Puti Reno Daoto dengan Yamtuan Rajo Masabumi,[27] adalah salah satu cara untuk menjaga keharmonisan kerajaan. Tradisi itu diterapkan sejak tahun 1683, dimana kedudukan Yamtuan Sakti Minangkabau atau "Maharaja Minangkabau" silih berganti antara keluarga Pagaruyung dengan keluarga Saruaso.

Penutup

Puti Jamilan adalah seorang perempuan yang amat cergas dan cerdas dari kaum kerabat Diraja Pagaruyung. Beliau tidak hanya ibu suri di istana karena beliau adalah permaisuri dari Raja Alam Daulat Yang Dipertuan Sultan Alif II. Kedudukan beliau dalam hirarki pemerintahan Minangkabau pada akhir abad ke-17 dan ke-18 tidak hanya seperti kedudukan *Bundo Kanduang* dalam *Kaba Cindua Mato.* Beliau juga tidak hanya sekedar ibunda Yam Tuan Sati /Daulat Yang Dipertuan Raja Bagagarsyah Alam. Akan tetapi beliau mempunyai kedudukan yang lebih tinggi dari pada putranya, baik sebelum maupun sesudah Yamtuan Sakti menjadi Raja Alam. Bahkan lebih dari itu, beliau merupakan seorang "Raja Perempuan" Minangkabau yang sangat berpengaruh. Beliau selalu menegaskan kuasa moral dan pengaruh politiknya tidak hanya di daerah-daerah pantai Timur dan pantai Barat pulau Sumatera, tetapi juga mampu "mengontrol" politik di Alam Melayu. Sumber Belanda menyebut beliau adalah "Raja Perempuan Negara Minangkabau" Yang Dipertuan Baginda Puti Jamilan.

Rujukan

Ahmad, Ali bin Raja. (1991). *Tuhfat al-Nafis, Sejarah Melayu-Islam,* Anotated by Virginia Matheson Hooker.(Terj.) Ahmad Fauzi Basri. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Andaya, Y. Andaya. (1972). "Raja Kecil and the Minangkabau Coungest of Johor in 1718" in *JMBRAS*, 45:ii

Andaya, Y. Andaya. (1975). *Kingdom of Johor 1641-1728*, Kuala Lumpur: Oxpord University Press.

[27] A.Ch.Hr.Dt.R. Sampono, "Puti Janilan Dari Saruaso" dalam *Selintas Minangkabau.*

Andaya, Leonard Y. (1987). *Kerajaan Johor 1641-1728, Pembangunan Ekonomi dan Politik*, (terj.) Shamsuddin Jaafar.Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Barnard, Timothy P. (1991). *The Myth of Conception in Malay Historiography: A Study of Raja Kecik and his Legistimation*, Amerika Serikat: The College of Arts and Science of Ohio Unversity Press.

Garraghan, Gilbert J. (1963). *A Guide to historical Method.* New York: Fordham University Press. hlm.33

Gottschalk, Louis. (1986). *Mengerti sejarah*. (Terj.) Nogroho Notosusanto. Jakarta: Universitas Indonesia Press.

Haji,Raja Ali. (1932). *Tuhfat al-Nafis*, Singapura: Malaysian Publications Ltd.

Hasyim, Muhammad Yusoff. (1992). *Hikayat Siak Dirawikan Oleh Tengku Said*, Kuala Lumpur: Deewan Bahasa dan Pustaka.

Hashim, Muhammad Yusoff. (1999.) *Raja Kecik dan sejarah Johor awal abad ke-18*. Kertas Kerja pada Polemik Sejarah Malaysia. 16 November. Kuala Lumpur : Arkib Negara Malaysia.

Hikayat Johor dan Pahang, Naskah koleksi University of Leiden Library, nomor kod.Or. 1724 (2), fol. 8-9.

Hikayat Negeri Johor. Naskah koleksi Univesrsity of Leiden Library, nomor kod.Co.Or.17241(2).

KA 1651, OB 1710, Daftar Jambi kedua, Surat daripada PutiJamilan kepada Raja Jambi, 28 Oktober 1908, fol.42-3.

KA 1651, OB 1710, Daftar Jambi kedua, Surat daripada Residen Abraham Patras Jambi ke Betawi, 19 Nov. 1708, fol 42-3.

KA 1686, OB 1711, Daftar Jambi, Surat daripada Residen Patras Jambi ke Betawi, 28 Oktober 1709, fol.11-12.

KA 1733, OB 1714, Daftar Pantai Barat Sumatera, 7 Mac 1713, fol.75: Surat daripada Puteri Jamilan, "Raja Perempuan van Minangkabau.

KA 1778, OB 1718, Daftar Melaka, 27 Oktober 1717, fol.97-8: Surat daripada 'Jang dipertoewan baginda poetri djamilan die het hoogste en oppperste gebied en koninklyke heerschappye voeert.

KA 1787, OB 1718, Daftar Melaka, Surat dari pada Puti Jamilan ke Melaka, 7 Oktober 1717, fol.97-8.

KA 1787, OB 1718, Daftar Melaka kedua, Surat daripada Yang Dipertuan Puti Jamilan kepada Gabenor dan Majlis di Melaka, 27 Oktober 1717, fol.97-8.

KA 1803, OB 1719, Daftar Melaka, surat daripada Gab.van Suchtelen Melaka ke Betawi, 17 Mac 1718, fol.5-6.

Leyds, W.J. (1926). "Larassen in Minangkabau", KS Jaargang X, X. hal. 401.

Muhammad, H.T.S.Umar, Effendy, Tenas&Jaafar, T.Razak. 1988.*Silsilah Keturunan Raja-Raja Kareajaan Siak Sri Indrapura dan Kerajaan Pelalawan.* cet.I.

Nelmawarni. (2011). *Peranan Puti Jamilan Dalam Perjuangan Raja Kecil Siak*. Laporan Penelitian, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Imam Bonjol Padang.

Omar, Rahilah. (1996). "An examination of the Malay Manuscripts Evidence for the Claim of Raja Kecil for the Throne of the Johor in 1718". *Thesis* Magister of Art in Southeast Asian Studies University of Hull.

Peran Bundo Kanduang Dilemahkan dalam Sistem Adat Minangkabu, Hasil Penelitian LP2M, *Kompas*, Swara, senin 19 Juni 2004. hal.1-4.

Said, Tengku. (1992). *Hikayat Siak.*Kuala Lumpu: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Sampono, A.Ch.Hr. Dt.R. "Puti Janilan Dari Saruaso". dalam *Selintas Minangkabau.*

Sampono, A.Ch.Hr. Dt.R. "Sultan Abdul Jalil Rahmat syah Raja Siak Yang Mengklaim Takhta Johor", dalam *Selintas Minangkabau.*

Sejarah Raja-Raja Riau II. 1864. Naskah koleksi Perpustakaan Nasional Jakarta, nomorkode W.62. *watermark.*

Yahaya, Nisriwani & Syed Zulflida. S. M. Noor, *101 Puteri Dunia Melayu, Sejarah dan Lenda*. Jabatan Muzium dan Antikuiti, Sempena Ulang Tahun ke-40 Muzium Negara Malaysia.

I-STET17-009: Penilaian Hadith Maudhu' dalam Kitab *al-Yawaqit wa al-Jawahir fi 'Uqubah Ahli al-Kabair*, Karangan Muhammad Ali Bin Abdul Rasyid Bin Abdullah al-Jawi al-Qadhi al-Sambawi

Prof Madya Dr. Mohd Fauzi Mohd Amin
Dr. Kabiru Goje
Dr. Amiruddin Mohd. Sobali
Dr. Nurul Asiah Fasehah Muhammad

Abstrak: Penulis cuba membincangkan dan memperkenalkan sebuah kitab jawi iaitu Kitab *al-Yawaqit wa al-Jawahir fi 'Uqubah Ahli al-Kabair*, yang dikarang oleh Muhammad Ali Bin Abdul Rasyid Bin Abdullah al-Jawi al-Qadhi al-Sambawi ditulis sekitar kurun ke 19 Masihi. Kitab ini dianggap penting dan telah digunakan secara meluas sebagai bahan pembelajaran samada di masjid-masjid dan di sekolah-sekolah pondak. Kandungannya terdapat banyak hadith-hadith yang berbentuk galakan melakukan kebaikan dan amaran daripada kejahatan. Ia mengandungi 12 bab dimulakan dengan bab ancaman sesiapa yang meninggalkan sembahyang dan diakhiri dengan bab sifat syurga dan ahlinya. Berdasarkan kajian didapati kitab ini mempunyai kebaikan dan kekurangannya, hadith-hadith di dalamnya terdapat berbagai status ada sahih, hasan, dhaif dan maudu'. Penulis membataskan kajian terhadap hadith yang berstatus maudu' di dalamnya, jumlah keseluruhan hadith dalam kitab ini adalah 87 hadith dan hasil kajian mendapati sejumlah hadith maudu'telah ditemui iaitu sebanyak 32 hadith maudhu'. Kajian ini berbentuk kajian perpustakaan.

Kata kunci: Hadith Maudhu', Kitab Jawi, Sekolah Pondok, al-Yawaqit

Pendahuluan

Alhamdulillah segala pujian bagi Allah SWT. Selawat dan salam ke atas junjungan besar Nabi Muhammad SAW.

Kedatangan Islam ke Alam Melayu telah memberi kesan yang besar terhadap kebudayaan, pendidikan, pemikiran, kepercayaan dan sebagainya ke atas penduduknya. Islam telah menjadi asas pegangan hidup mereka setelah sekian lama berpegang dengan taqlid hindu, budha dan kepercayaan animisme. Daripada perkembangan ajaran Islam tersebut, dapat dilihat kesan besarnya ialah dalam bidang pendidikan dan perkembangan keilmuan di seluruh Alam Melayu, seperti lahirnya pusat-pusat pengajian, berkembangnya kegiatan penulisan dan munculnya tokoh-tokoh ilmuan Islam.

Perkembangan kegiatan penulisan telah berlaku dengan pesat lebih-lebih lagi pada kurun ke 18 dan seterusnya, yang mana penulisan jawi telah memainkan peranannya dalam

menyebarkan ilmu pengetahuan termasuk ilmu-ilmu berbentuk tradisi Islam seperti tasawuf, fiqh, hadith, tafsir, tajwid, tauhid, akhlak, faraid dan sebagainya, ia dikenali sebagai kitab kuning tersebar di seluruh Alam Melayu seperti Pattani, Acheh, Kelantan, Johor, Terengganu, Berunai, Kalimantan dan sebagainya.

Kitab-kitab jawi yang tersebar ini umpamanya kitab *Al-Mawahib Al-Makkiyah Fi Tajwid Al-Adabiyah* oleh Al-Syaikh Abdul Qadir Bin Abdul Rahman Al-Fatani, kitab *Kasyfu Al-Ghummah* oleh Al-Syaikh Daud Bin Abdullah Al-Fatani, kitab *Tanbih Al-Ghafilin* oleh Al-Syaikh Abdullah Bin Abdul Mubin, kitab *'Aqidah Al-Najin Fi 'Ilmi Usul Al-Din* oleh Al-Syaikh Zainul Abidin Bin Muhammad Al-Fatani, kitab *Al-Jawhar Al-Mawhub Wa Munabbihat Al-Qulub* oleh Al-Syaikh Ali Kutan, kitab *Miftah Al-Jannah Fi Ilmi Usul Al-Din* oleh Al-Syaikh Muhammad Taib Ibn Mas'ud Al-Banjari dan lain-lain lagi.

Contoh kitab-kitab yang tersebar di Alam Melayu yang merupakan kitab penting dan terkenal ialah kitab *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi 'Uqubati Ahli Al-Kabair* oleh Al-Syaikh Muhammad Ali Bin Abdul Rasyid Al-Sambawi. Kitab ini akan penulis jelaskan dan perkenalkan dengan lebih terperinci, tentang pengenalan pengarangnya, pengenalan tentang kitab, kelebihan dan kekurangannya dan beberapa contoh hadith maudhu' yang terdapat di dalamnya.

Pengarang Kitab *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi 'Uqubati Ahli Al-Kabair*

Pengarang kitab ini ialah Al-Syaikh Muhammad 'Ali Bin Abdul Rasyid Bin Abdullah Al-Qadhi Al-Jawi Al-Sumbawi. Beliau berasal daripada wilayah Sumbawa yang terletak di Kalimantan Indonesia. Beliau sezaman dengan Al-Syaikh Daud Bin Abdullah Fatani, mereka berdua seguru dalam menerima tarikat Al-Syazaliyah dan beliau berbaiah sekali dengan Al-Syaikh Muhammad Salih Bin Ibrahim Al-Rais (1187-1240 H). Tarikh kelahiran dan kewafatan beliau setakat ini belum dapat dikesani[28].

Pengenalan Kitab *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi 'Uqubati Ahli Al-Kabair*

Kitab ini telah ditulis pada tahun 1243 H. Di dalamnya dimuatkan hadith-hadith yang berkaitan dengan amaran keras terhadap sesiapa yang melakukan dosa-dosa besar dan juga galakan melakukan amalan-amalan kebajikan. Kitab *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi 'Uqubati Ahli Al-Kabair* ini sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang pada bahagian pendahuluannya merupakan hasil terjemahannya daripada kitab arab yang ditulis oleh Al-Syaikh Abdul Wahab Al-Syakrani, Al-Syaikh Muhammad Ali Abdul Rasyid

[28] وان محمد صغير عبد الله (2001م)، *فثيباران إسلام دان سلسلة علماء سجاكت دنيا ملايو*. كوالا لمبور: خزانة الفطانية. ج14. ص1.

menterjemahkannya daripada bahasa arab kepada bahasa melayu. Penulis telah meneliti kitab yang ditulis oleh Al-Syakrani ini dan didapati ia bukanlah kitab yang berkaitan dengan hadith seperti mana Kitab *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi 'Uqubati Ahli Al-Kabair* yang ditulis oleh Al-Syaikh Muhammad Ali Bin Abdul Rasyid. Tetapi ia adalah kitab aqidah dan tauhid.

Terkandung di dalam *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi 'Uqubati Ahli Al-Kabair* lebih kurang 87 buah hadith yang diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu kebanyakannya tanpa dinyatakan lafaz dan matan arabnya, juga tidak dinyatakan sanadnya. Terkandung dalamnya sebanyak 12 bab iaitu seperti berikut:-

Bab pertama balasan sesiapa yang meninggalkan solat. Bab kedua balasan menderhakai kedua ibu bapa. Bab ketiga balasan peminum arak. Bab keempat balasan penzina. Bab kelima balasan peliwat. Bab keenam balasan memakan riba. Bab ketujuh balasan meratapi dan pahala kesabaran bala. Bab kelapan balasan yang enggan menunaikan zakat. Bab kesembilan balasan kepada pemutus silaturrahim. Bab kesepuluh menerangkan hak isteri keatas suaminya. Bab kesebelas huru hara hari Qiamat. Bab kedua belas menerangkan sifat syurga dan neraka.

Kitab ini telah dicetak oleh beberapa buah pusat percetakan iaitu 1) Maktabah Al-Maarif Sungai Pinang Road P.Pinang, tidak dinyatakan tarikhnya. 2) Maktabah Isa Al-Babi Al-Halabi Kahirah Mesir, tidak dinyatakan tarikhnya. 3) Maktabah Al-Tarqi Al-Majdiyah Mekah, tahun 1329H.

Kepentingan Kitab *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi 'Uqubati Ahli Al-Kabair*

Kitab *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi 'Uqubati Ahli Al-Kabair* ini adalah sebuah kitab yang dianggap penting dalam masyarakat kita, kerana kitab ini telah digunakan dalam pengajaran di masjid-masjid dan madarasah pondok. Ia juga tersebar di kalangan masyarakat dan dicetak serta dijual di kedai-kedai buku secara meluas.

Kepentingan kitab ini terserlah kerana di dalamnya dimuatkan sejumlah hadith yang dapat mendidik peribadi muslim yang taat dan patuh kepada perintah Allah SWT dan takut melakukan dosa dan kemungkaran. Hadith yang terkandung di dalamnya berbentuk amaran dan celaan ke atas sesiapa yang melakukan dosa-dosa besar dan maksiat kepada Allah SWT seperti meninggalkan solat, ancaman ke atas penzina, peliwat, minum arak, makan harta riba, derhaka kepada kedua ibu bapa dan lain-lain lagi. Dengan meneliti kepada amaran dan ancaman azab daripada hadith-hadith yang diutarakan pembaca boleh merasa gerund dan takut untuk melakukan dosa-dosa tersebut lalu menjauhinya dan kembali kepada Allah SWT.

Kitab ini dianggap penting juga kerana di dalamnya dimuatkan hadith-hadith yang berkaitan dengan galakan agar melakukan suruhan Allah SWT. Kitab ini dapat mendidik pembaca supaya mereka sentiasa berusaha melakukan amalan ibadat dan kebajikan dengan itu ia dapat mendidik peribadi muslim menjadi insan soleh yang mencari keredhaan Allah SWT. Ini dapat dilihat seperti hadith berkaitan solat dalam bab pertama bermaksud "*Sembahyang lima waktu adalah ia seperti sungai mengalir di hadapan pintu rumah salah seorang daripada kamu maka mandilah ia daripadanya pada tiap-tiap hari lima kali adakah tinggal lagi atasnya dakinya maka sembah sekalian sahabat tiada tinggal wahai Rasulullah SAW, maka sabdanya demikianlah sembahyang lima waktu itu menghapuskan ia akan segala dosa"*[29].

Begitu juga dalam bab seterusnya seperti hadith dalam bab 7 bermaksud "*Barang siapa sabar atas kematian satu anak daripada beberapa anaknya adalah baginya diberi Allah SWT pahala seperti Jabal Uhud dan barang siapa sabar atas kematian dua anaknya adalah baginya diberi oleh Allah SWT cahaya yang berjalan-jalan dihadapan mereka itu dan barang siapa sabar atas kematian tiga anaknya sesungguhnya telah ditutupkan oleh Allah pintu neraka dan barang siapa sabar atas kehilangan matanya maka adalah ia yang awal-awal melihat kepada zat Allah yang maha besar…"*[30]. Ini adalah di antara contoh hadith galakan dan kegembiraan kepada mereka yang taat dan patuh kepada perintah Allah SWT.

Kekurangan Kitab *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi 'Uqubati Ahli Al-Kabair*

Setelah meneliti kepada kelebihan yang ada pada kitab *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi 'Uqubati Ahli Al-Kabair*, kini penulis cuba meneliti terhadap kekurangan-kekurangan yang ada padanya.

Perkara yang jelas terhadap kekurangan kitab ini ialah pengarang tidak menyatakan sumber hadith. Sebagaimana yang dimaklumi bahawa setiap hadith yang dinyatakan di dalam kitab untuk berdalil atau berhujah dengannya perlu dinyatakan daripada mana hadith itu diambil umpamanya daripada Sahih Bukhari, Sahih Muslim, Sunan Tirmizi atau daripada sumber kitab-kitab hadith yang lain. Perkara ini penting kerana dibimbangi apa yang disandarkan kepada Rasulullah SAW samada percakapan, perbuatan, pengakuan dan sebagainya sebenarnya bukan yang datang daripada Rasulullah SAW oleh itu akibatnya ia telah menjerumuskan diri ke arah kemurkaan Allah SWT sebagaimana amaran yang dinyatakan dalam hadith mutawatir bermaksud "*Barang siapa yang sengaja berdusta atas*

[29] Muhammad Ali Bin Abdul Rasyid (t.t) Patani. *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi 'Uqubati Ahli Al-Kabair*.Hlm 4.
[30] Ibid. Hlm 24.

namaku, maka hendaklah dia menduduki tempat duduk di neraka" dan boleh membawanya kepada amalan-amalan bida'ah yang boleh menyesatkan.

Merujuk kepada sejauh mana status hadith yang dikemukakan dalam kitab ini juga tidak diketahui, seperti sahih, dhoef, hasan dan maudu'. Pengarangnya tidak menjelaskan status hadith dan juga sanad-sanad hadith.

Penyusunan dan teknik pengumpulan hadith dalam kitab ini tidak begitu tersusun yang boleh menyenangkan pembaca untuk membacanya dan menelitinya. Jika diteliti kepada kitab-kitab hadith yang biasa didapati di perpustakaan seperti sahih Al-Bukhari, sahih Muslim, Sunan Abu Daud dan lain-lain lagi dapat dilihat pengarangnya telah melakukan teknik penyusunan hadith yang boleh memudahkan pembaca membacanya dan menelitinya iaitu penyusunan bermula dengan nama Kitab di dalamnya dikumpulkan hadith yang berkaitan dan sesuai dengan kitab (tajuk) tersebut, selepas itu di bawahnya disusun mengikut nama Bab yang lebih kecil dan hadith-hadith itu diletakan nombornya satu persatu supaya mudah dicari.

Dapat dilihat secara jelas juga iaitu bentuk tulisan yang kurang terang dan cetakan huruf yang kadang-kadang sukar untuk membacanya. Pengarang juga tidak menyatakan matan hadith dalam bahasa arab pada kebanyakan hadith yang dipaparkan. Jika disertakan matan atau lafaz arab nescaya akan dapat memudahkan kepada pengkaji hadith jika sekiranya dia ingin mengkajinya termasuklah mentakhrijkannya, dan sekiranya pembaca kurang jelas maksud hadith yang dipaparkan itu sudah pasti lafaz arabnya akan dapat membantu dan memberi pedoman dalam mentakhrijkannya menerusi kitab-kitab hadith yang muktabar.

Kajian hadith maudhu' dalam Kitab *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi 'Uqubati Ahli Al-Kabair*

Artikel ini akan memaparkan kajian hadith maudhu' yang terdapat dalam kitab ini menjurus kepada bab pertama sahaja iaitu bab balasan ke atas sesiapa yang meninggalkan solat, ia adalah sebagai contoh kajian. Dalam mengkaji dan menilai sesuatu hadith ia tidak terlepas daripada menggunakan kaedah takhrij hadith sebagaimana yang ditetapkan oleh ulamak hadith. Dalam kajian ini juga penulis menggunakan kaedah ilmu takhrij hadith.

Dalam kitab ini jumlah hadithnya lebih kurang 87 hadith, daripada jumlah tersebut penulis mendapati beberapa hadith yang bertaraf sahih, hasan, dho'ef dan mawdu'. Contoh-contoh katogeri hadith tersebut adalah seperti berikut:-

Contoh hadith sahih:-

ما فرقوا بين المسلم والمنافق إلا بترك الصلاة فإن تركها جاحدا لوجوبها كان كافرا

Bermaksud: *Tiada beza antara orang islam dengan orang munafik melainkan orang yang meninggalkan sembahyang, maka apabila ditinggalkan dia kerana ingkar akan wajibnya maka adalah ia kafir yang nyata.*

Hadith ini telah diriwayatkan oleh Muslim dan Tirmizi dengan sedikit perbezaan pada lafaznya namun ia tidak menjejaskan maksud hadith kitab ini.
Iaitu hadith[31]

بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة

Contoh Hadith- hadith Dhoeef:-
Bermaksud: *Sembahyang itu tiang agama barang siapa yang mendirikan dia maka sanya telah mendirikan agama dan barang siapa yang meninggalkannya seolah-olah ia meruntuhkan agama.* Menurut al-'Ajluni hadith ini diriwayatkan oleh sebilangan ahli fekah[32]. Al-Sakhawi melapurkan dalam kitabnya bahawa hadith ini sanadnya adalah dhoef kerana ia diriwayatkan melalui 'Ikrimah daripada Umar secara marfu' dimana Hakim berpendapat I'krimah tidak mendengar hadith itu daripada Umar tetapi sebenarnya beliau mendengar daripada Ibn Umar[33].

Hadith ini diriwayatkan juga oleh al-Dailami dengan sanadnya daripada Ali daripada Nabi SAW dengan lafaz yang sedikit berbeza[34]. Zailai' menghukumkan hadith Dailami ini sebagai dhoe'f kerana dalam sanadnya terdapat Al-Harith A'kwar beliau adalah lemah[35]. Al-Zubaidi sependapat dengan Al-A'jluni yang menyatakan hadith ini terdapat dalam kitab-kitab fekah Hanafiah dengan menambah lafaz dibahagian akhir hadith itu[36].

Ibn Salah telah menyatakan bahawa hadith ini tidak dapat dikesani, manakala Nawawi pula berpendapat hadith ini adalah mungkar dan batil[37].

Contoh Hadith-hadith Mawdu'

Hadith ini dalam kitab Alyawaqit berasal daripada Bahasa Melayu kemudian ditakhrijkan ke dalam Bahasa Arab seperti berikut:

---

[31] Muslim, Tirmizi
[32] Ajluni. 1982. *Kasyfu al-Khafa'.* Juz 2, Hlm. 40.
[33] Al-Sakhawi. 1985. *Maqasid al-Hasanah.* Hlm 7.
[34] Al-Dailami. 1986. Juz2. Hlm 404.
[35] Al-Manawi. 1938. Juz 4. Hlm 248.
[36] Al-Zubaidi. T.t.. Juz 3. Hlm 9.
[37] Al-Sakhawi. 1985.. Hlm 428.

روي أن رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم قال، أوصـيكم أن لا تتركوا الصـلاة، وبروا والديكم، ولا تؤذوا (لا تعذبوا / لا تؤلموا) جارية أو عبدا بتكليفه بما لا يقدر (لا يســـتطيع)، وأن بر الوالدين يزيد في العمر. وقال: والله الذي خَلَقَنِي بيد قُدْرَتِه أن عبدا كان بقية عمره مكتوب ثلاث ســـنوات، وكان بارا للوالدين يزيدُ الله عمره من ثلاث سنوات إلى ثلاثين سنة.

Dalam kitab Al-Yawaqit ditulis dalam Bahasa Melayu dengan tulisan jawi seperti berikut: *Sabda Rasulullah SAW, Aku berwasiat akan kamu bahawa jangan kamu meninggalkan sembahyang, dan berbuat bakti bagi ibu bapa kamu, dan jangan kamu menyakiti akan sahaya kamu dengan perkara yang tiada kuasanya, kerana bahawasanya orang yang berbuat bakti kepada ibu bapanya itu bertambah2 panjang umurnya. Sabdanya demi tuhan yang menjadikan akan daku dengan tangan kudratNya bahawa adalah seorang hamba sungguhnya telah tinggalah daripada umurnya tiga tahun kemudian maka sembahnya berbuat bakti ia akan ibu bapanya maka dijadikan Allah Ta'ala akan umurnya yang tiga tahun itu tiga puluh tahun.*

Setelah dinilai kepada lafaz yang disebutkan ini jelas terkandung dalamnya dua perkara, perkara pertama ialah pesanan Nabi SAW agar jangan meninggalkan solat fardhu dan perlu ke atas seorang muslim itu melakukan kebaikan kepada ibubapa dan jangan menghina orang suruhan (hamba) dengan perkara yang tidak mampu dilakukannya. Perkara yang kedua pula ialah menunjukkan bahawa melakukan kebaikan kepada ibubapa boleh menambah umur, seumpamanya jika umur sesaorang itu telah ditetapkan berbaki tiga tahun lalu dia membuat kebaikan kepada dua ibubapanya akan dipanjangkan umurnya dari tiga tahun kepada tiga puluh tahun.

Penilaian Hadith

Lafaz hadith seperti yang termaktub tidak dapat dijumpai dalam kitab hadith selepas dibuat kajian serta tiada padanya sanad. Tetapi terdapat lafaz yang berlainan yang hampir sama sudut maknanya, demikian itu dalam dua hadith. Hadith pertama berkaitan wasiat Nabi SAW dan hadith kedua ialah bertambah umur dengan sebab melakukan kebaikan.

Hadith wasiat adalah seperti berikut:

"أُوصيكمْ بالصَّلاة، أُوصيكمْ بما ملكَتْ أَيْمانِكُمْ ثمَّ قَضى عنْدَها"[38].

Hadith ini dikeluarkan oleh Ibn Asakir dalam kitabnya Tarikh Baghdad, dalam sanadnya terdapat perawi bernama al-A'bbas bin Abdul Muttalib daripada Thabit al-Bunanyyu dia

[38] أبو القاسـم علي بن حسـن إبن عسـاكر (1996م). *تاريخ مدينة دمشـق*. تحقيق محب الدين أبي سـعيد عمر. بيروت: دار الفكر. ج36. ص275؛

mungkar al-hadith tidak ada periwayatan daripadanya kecuali Abdul Aziz bin al-Husain, berkata Ibn Ma'ain dia adalah dhai'f. Sementara Muslim pula berkata dia adalah *dzahib al-hadith*. Ibn A'diy pula berkata beliau adalah dhai'f dalam riwayat-riwayatnya nyata.[39] Juga riwayat daripada al-Zuhri hadith-hadith *masyahir* dan hadith-hadith *manakir*. Adapun dalam riwayat *al-Fawaid al-Syahir bi al-Ghilaniyat*, bab *majlisu al-Aakhar* sanadnya adalah dhaif kerana padanya terdapat Suwaid dia adalah *majhul*.[40]

Sementara hadith yang kedua pula ialah kebaikan atau kebajikan boleh menambah akan umurnya. Dalam isu ini secara umumnya terdapat lafaz periwayatan yang berbeza-beza seperti berikut:-

Lafaz pertama ialah:

"لايرد القدر إلا بالدعاء ولا يزيد في العمر إلا البر".

Hadith dengan lafaz ini diriwayatkan oleh sekumpulan *ashab* kitab-kitab hadith[41] Sanadnya adalah sahih. Apa yang dimaksudkan tiada penambahan pada umur kecuali pada kebaikan seperti dalam hadith yang diriwayatkan oleh Ibn Abi Hatem menerusi kitabnya *I'lal al-Hadith*.[42]

Lafaz yang kedua adalah:

"بِرّ الوالدَينِ يزيدُ في العُمُر، والكذبُ ينْقصُ من الرزْقِ، والدّعاءِ يَرُدّ القضاءَ".

Hadith ini telah dikeluarkan oleh Ibn A'diy dalam kitabnya *al-Kamil fi al-Dhu'afa al-Rijal* dan Abu al-Syeikh al-Asbahani dalam kitabnya *al-Fawaid* daripada Abi Hurairah.[43]

Telah berkata Ibn A'diy bahawa hadith ini dengan sanad ini mungkar, serta Khalid bin Ismail al-Makhzumi ini adalah bukan yang disebutkan dalam hadith, keseluruhan hadithnya adalah seperti ini, ternyata ianya adalah dalam senarai hadith maudhu' keseluruhannya.[44]

---

[39] شمس الدين الذهبي. *ميزان الإعتدال*. ج2. ص627.

[40] المرجع نفسه. ج2. ص247.

[41] علاء الدين بلبان الفارسي إبن حبان. *صحيح ابن حبان*. كتاب الرقائق. ج2. ص116؛ والحاكم النيسابوري. *المستدرك على الصحيحين*. كتاب الدعاء والتكبير والتهليل. ج1. ص670؛ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي. *سنن الترمذي*. كتاب القدر. ج4. ص200؛ وأحمد بن حنبل. *مسند أحمد بن حنبل*. كتاب مسند الأنصار. ج16. ص299؛ وأبوجعفر الطحاوي. *مشكل الآثار*. ج4. ص169؛ والحسين بن مسعود البغوي (1983م)، *شرح السنة*.كتاب البر والصلة. بيروت: المكتبة الإسلامي. ج13. ص6.

[42] أبو محمد عبد الرحمن الرازي الحافظ (1343هـ)، *علل الحديث*. القاهرة: مكتبة المثنى. ج1. ص52.

[43] أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (1988م)، *الكامل في ضعفاء الرجال*. بيروت: دار الفكر. ج3. ص43.

[44] المرجع نفسه. ج3. ص43.

Berkata al-Dazahabi bahawa al-Makhzubi nama sebenarnya Khalid bin Ismail al-Makhzumi al-Madini dia dituduh pembohong, berkata Ibn A'diy: Dia seorang pemalsu hadith, berkata Ibn Hibban: Tidak boleh diambil hujjah dengannya.[45]

Sementara daripada sanad Abi al-Syeikh al-Asbahani dalam kitab al-Fawaid ia adalah dhoef yang bersangatan kerana pada sanadnya terdapat perawi bernama Uthman bin Abdul Rahman al-Waqasi dia seorang matruk al-hadith, telah berkata Yahya bin Mai'n hadithnya tidak dituliskan dia juga seorang pendusta, telah berkata Ibn Hibban: Dia meriwayatkan daripada perawi thiqah tentang maudhuaat tidak harus mengambil hujah dengannya.-l[46] Albani menghukumkannya sebagai maudhu' dengan sebab al-Waqasi.[47]

Lafaz yang ketiga ialah seperti berikut:

"إِسباغ الوُضوءِ يُزيدُ في العُمْر"

Hadith ini telah diriwayatkan oleh Ibn Abi Hatim dalam kitabnya I'lalul al-Hadith daripada Anas bin Malik ini adalah bukan hadith yang sahih.[48]

Lafaz yang keempat adalah:

بلفظ ما فيه قصة في بنِي إسْرائيلَ مَلَكانِ أَخَوانِ عَلى مدِينَتيْن.

Yang dikeluarkan oleh al-Khatib al-Baghdadi dalam Tarikh Baghdad, Ibn Asakir dalam Tarikh Dimashq, Ibn al-Jawzi dalam al-Muntazim fi Tarikh al-Umam dan dalam Bir wa al-Silah, dalam semua jalur sanadnya perawi bernama Abdul Somad bin Ali daripada Abdullah bin Abbas, daripada Nabi SAW.

عن النَّبِي صلَّى اللَّه عليْهِ وسلّمَ: أنهُ كان في بني إسرائيلَ ملَكانِ أخَوانِ على مدينَتيْن، وكان أحدُهما بَرًّا برَحِمهِ، عادلاً على رعِيَّته، وكان الآخَرُ عاقًّا برَحِمه، جائرًا على رعيَّتِه، وكان في عَصْـــرِهما نبيٌّ فأوْحى اللهُ تعالى إلى ذلك النبيِّ، أنّه قد بقي من عُمْر هذا البارِّ ثلاثُ سنينَ، وبقِي من عمْر هذا العاقِّ ثلاثون سنةً، قال: فأخْبرَ النبيُّ رعِيَّةَ هذا ورعِيّةَ هذا، فأحْزنَ ذلكَ رعِيَّة العادلِ وأَحْزن ذلك

45

46 شهاب الدين بن حجر العسقلاني (1326هـ)، *تهذيب التهذيب*. الهند: مجلس دائرة المعارف. ج7. ص133.

47 محمد ناصر الدين الألباني. *سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة*. ج3. ص622.

48 أبو محمد عبد الرحمن الرازي الحافظ. *علل الحديث*. ج1. ص52.

رعِيَّةَ الجائرِ قال: ففرَّقوا بين الأَطْفال والأُمَّهاتِ، وترَكوا الطّعامَ والشَّــرابَ، وخرَجوا إلى الصَّــحْراءِ يَدعون اللَّهَ أنْ يُمَتِّعهمْ بالعادلِ، وأنْ يُزيلَ عنهم أَمْرَ الجائِرِ، فأَقاموا ثلاثًا، فأَوْحى اللَّهُ إلى ذلك النبيِّ، أنْ أَخبِرْ عِبادي أنِّي قدْ رَحِمْتُهمْ وأجَبْتُ دُعاءَهم، فجعَلْتُ ما بقِي مِن عُمْر هذا البارِّ لذلك الجائرِ، وما بقِيَ من عُمْرِ الجائرِ لهذا البارِّ قال: فرجَعوا إلى بُيوتِهِمْ، وماتَ العاقُّ لتمامِ ثَلاثِ سنينَ، وبقِي العادِلُ فيهمْ ثَلاثينَ سنةً، ثمَّ تلا رسول الله صلى الله عليْه وسلّم: ﴿**وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إلا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ**﴾ "، ثُمّ اَلتفتَ المَنْصــورُ إلى جعفرِ بْن محمّدٍ، فقال: يا أبا عبدِ الله حَدِّثْ إخْوتَكَ وبَني عمك بحَديثِ أميرِ المؤمنين عليٍّ، عنِ النبيّ صلّى الله علَيْه وسلّمَ في البِرِّ [49].

Sanad ini hukumnya dhoif yang bersangatan kerana pada sanadnya perawi Abdul Somad bin Ali kerana dia dhoif hadith, sebagaimana dinukil oleh Ibn Hajar dalam lisan al-mizan pendapat Abu Jaafar Al-Uqaily bahawa hadithnya ghairu mahfuz.[50]

Seterusnya hadith kelima adalah seperti berikut:

حديث عن أنسِ بْن مالكٍ رضيَ اللَّهُ عنهُ، قال: سمِعْتُ رسولَ اللَّه صلَّى اللَّهُ عليْهِ وسلَّمَ، يقُولُ: "مَنْ سَرَّهُ أنْ يُبْسَطَ لَهُ في رزْقِهِ، أوْ يُنْسَأ لَهُ في أَثرِه، فَلْيصِلْ رحِمَهُ". وهو حديث صحيح أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب البيوع باب من أحب البسط في الرزق، ومسلم في صحيحه في كتاب البر باب صلة الرحم، وأبو داود في سننه في كتاب الزكاة باب صلة الرحم[51]. ومعنى هذا الحديث كما نقل إبن حجر قول العلماء فيه "معنى البسط في الرزق البركة فيه وفي العمر حصول القوة في الجسد، لأن صلة أقاربه صدقة والصدقة تربي المال وتزيد فيه فينمو بها ويزكو، لأن رزق الإنســان يكتب وهو في بطن أمه فلذلك احتيج إلى هذا التأويل، أو

[49] أبوبكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي. *تاريخ البغداد*. ج1. ص386؛ وإبن عساكر. *تاريخ دمشق*. ج36. ص243؛
[50] شهاب الدين إبن حجر العسقلاني. *لسان الميزان*. ج4. ص370.
[51] محمد بن إسماعيل البخاري (2000م)، *صحيح البخاري*. كتاب البيوع. باب من أحب البسط في الرزق. الرياض: دار السلام. ج4. ص381؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري (2004م) *صحيح مسلم*. كتاب البر. باب صلة الرحم. بيروت: دار المعرفة. ج16. ص320؛ أبو داود سليمان بن الأشعث (بدون التاريخ)، *سنن أبي داود*. تحقيق محمد محي الدين. كتاب الزكاة. باب صلة الرحم. بيروت: المكتبة العصرية. ج 2. ص 132.

المعنى أنه يكتب مقيدا بشــرط كأن يقال إن وصــل رحمه فله كذا وإلا فكذا، أو المعنى بقاء ذكره الجميل بعد الموت"[52].

Bukti Kepalsuan Hadith

Hadith ini dari pelbagai ayat dan uslub. Sebahagiannya adalah tidak ada asalnya, lafaz hadith sebagaimana dalam kitab tiada asalnya dan tiada sanadnya. Pada hakikatnya bahawa umur sesaorang tidak diketahui tempohnya, ia termaktub pada azali lagi. Allah tidak melewatkan dan tidak menangguhkan walau sesaat pun. Sebagaimana firman Allah SWT.

"وَلَن يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاء أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ" المنافقون: 63: 11.

Maksudnya: Dan (ingatlah), Allah tidak sekali-kali akan melambatkan kematian seseorang (atau sesuatu yang bernyawa) apabila sampai ajalnya dan Allah Amat Mendalam PengetahuanNya mengenai segala yang kamu kerjakan.

Kesimpulan

Kitab *al-Yawaqit wa al-Jawahir fi 'Uqubah Ahli al-Kabair*, yang dikarang oleh Muhammad Ali Bin Abdul Rasyid Bin Abdullah al-Jawi al-Qadhi al-Sambawi ditulis sekitar kurun ke 19 Masihi. Kitab ini penting dan telah digunakan secara meluas sebagai bahan pembelajaran samada di masjid-masjid dan di sekolah-sekolah pondak. Ia mengandungi hadith-hadith yang berbentuk galakan melakukan kebaikan dan amaran daripada kejahatan, terdiri 12 bab, dalamnya ada yang sahih, hasan, dhaif dan maudu'. jumlah keseluruhan hadith adalah 87 hadith, hadith maudu'sebanyak 32 hadith. Perkembangan kegiatan penulisan berlaku dengan pesat terutama pada kurun ke 18 dan seterusnya, termasuk ilmu-ilmu seperti tasawuf, fiqh, hadith, tafsir, tajwid, tauhid, akhlak, faraid dan sebagainya, ia dikenali sebagai kitab kuning tersebar di seluruh Alam Melayu seperti Pattani, Acheh, Kelantan, Johor, Terengganu, Berunai, Kalimantan dan sebagainya.Umpamanya kitab *Al-Mawahib Al-Makkiyah Fi Tajwid Al-Adabiyah* oleh Al-Syaikh Abdul Qadir Bin Abdul Rahman Al-Fatani, kitab *Kasyfu Al-Ghummah* oleh Al-Syaikh Daud Bin Abdullah Al-Fatani, kitab *Tanbih Al-Ghafilin* oleh Al-Syaikh Abdullah Bin Abdul Mubin, kitab *'Aqidah Al-Najin Fi 'Ilmi Usul Al-Din* oleh Al-Syaikh Zainul Abidin Bin Muhammad Al-Fatani, kitab *Al-Jawhar Al-Mawhub Wa Munabbihat Al-Qulub*

[52] شهاب الدين إبن حجر العسقلاني (2000م)، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. الرياض: دار السلام. ج 4. ص 382.

oleh Al-Syaikh Ali Kutan, kitab *Miftah Al-Jannah Fi Ilmi Usul Al-Din* oleh Al-Syaikh Muhammad Taib Ibn Mas'ud Al-Banjari dan lain-lain lagi.

Kitab *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi 'Uqubati Ahli Al-Kabair* ini adalah penting dalam masyarakat kita, kerana di dalamnya dimuatkan sejumlah hadith yang dapat mendidik peribadi muslim yang taat dan patuh kepada perintah Allah SWT dan takut melakukan dosa. Hadithnya berbentuk amaran dan celaan ke atas sesiapa yang melakukan maksiat kepada Allah SWT seperti meninggalkan solat, ancaman ke atas penzina, peliwat, minum arak, makan harta riba, derhaka kepada kedua ibu bapa dan lain-lain lagi. Juga hadith-hadith berkaitan galakan agar melakukan suruhan Allah SWT, mendidik pembaca supaya mereka sentiasa berusaha melakukan amalan ibadat dan kebajikan dengan itu ia dapat mendidik peribadi muslim menjadi insan soleh yang mencari keredhaan Allah SWT. Namun terhadap juga kekurangan-kekurangan padanya iaitu tidak menyatakan sumber hadith umpamanya daripada Sahih Bukhari, Sahih Muslim, Sunan Tirmizi atau kitab-kitab hadith yang lain. Juga tidak ada status hadith seperti sahih, dhoef, hasan dan maudu'. Contoh hadith Mawdu': *Sabda Rasulullah SAW, Aku berwasiat akan kamu bahawa jangan kamu meninggalkan sembahyang, dan berbuat bakti bagi ibu bapa kamu, dan jangan kamu menyakiti akan sahaya kamu dengan perkara yang tiada kuasanya, kerana bahawasanya orang yang berbuat bakti kepada ibu bapanya itu bertambah2 panjang umurnya. Sabdanya demi tuhan yang menjadikan akan daku dengan tangan kudratNya bahawa adalah seorang hamba sungguhnya telah tinggalah daripada umurnya tiga tahun kemudian maka sembahnya berbuat bakti ia akan ibu bapanya maka dijadikan Allah Ta'ala akan umurnya yang tiga tahun itu tiga puluh tahun.*

Lafaz hadith seperti yang termaktub tidak dapat dijumpai dalam kitab hadith tetapi terdapat lafaz yang berlainan yang hampir sama sudut maknanya, demikian itu dalam dua hadith. Hadith pertama berkaitan wasiat Nabi SAW dan hadith kedua ialah bertambah umur dengan sebab melakukan kebaikan.

Rujukan

ᶜAbd al-Mahdī b. ᶜAbd al-Qādir b. ᶜAbd al-Hādī. (1987). *Ṭuruq takhrīj Ḥadīth Rasulullā (s.a.w)*. t.tp: Dār al-Iᶜtiṣām.

Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Asᶜas al-Sajastānī. (1971). *Sunan Abū Dāwūd*. Taḥ. ᶜIzzat ᶜUbayd al-Daᶜās. Hims: t.pt.

Abū Ḥātim al-Rāzī, Abū Muḥammad ᶜAbd al-Raḥmān b. Abū Ḥātim. (1959). *al-Jarḥ wa al-taᶜdīl*. al-Hind: Maṭbaᶜah Majlis Dā'irat al-Maᶜārif al-ᶜUthmāniyyah.

Abū Nu^{c}aym, Aḥmad b. ^{c}Abd Allāh b. Aḥmad al-Aṣbahānī. (1988). *Ḥilyat al-awliyā' wa ṭabaqāt al-aṣfiyā'*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-^{c}Ilmiyyah.

al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. (1979). *Ḍa^{c}īf al-jāmi^{c} al-ṣaghīr wa ziyādātih*. Ed. ke-2. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī.

al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. (1985). *Silsilat al-aḥādīth al-ḍa^{c}īfah wa al-mawḍū^{c}ah wa atharuhā al-sayyi' fī al-ummah*. Ed. ke-5. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī.

al-Bukhārī, Abū ^{c}Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'īl. (t.th). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dalam Ibn Ḥajar. *Fatḥ al-Bārī fī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Taḥ. Muḥammad Fu'ād ^{c}Abd al-Bāqī. Bayrūt: Dār al-Fikr.

al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad b. ^{c}Uthmān. (1986). *Kitāb al-Kabā'ir*. Taḥ. Dr. al-Sayyid al-Jumaylī. Bayrūt: Dār Ibn Zaydūn.

al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad b. ^{c}Uthmān. (t.th). *Mīzān al-i^{c}tidāl fī naqd al-rijāl*. Sunt. ^{c}Alī Muḥammad al-Bajāwī. Miṣr: Dār Iḥyā' al-kutb al-^{c}Arabī.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. (1967). *Iḥyā' ^{c}ulūm al-dīn*. al-Qāhirah: Mu'assasah al-Ḥalabī wa Shurakāh li al-Nashr wa al-Tawzī^{c}.

Ḥaddād, Abū ^{c}Abd Allāh Maḥmūd b. Muḥammad (pyg.). (1987). *Takhrīj aḥādīth Iḥyā' ^{c}ulūm al-dīn li al-Subkī wa al-^{c}Irāqī wa al-Zabīdī*. al-Riyāḍ: Dār al-^{c}Āṣimah.

Hadis Palsu dalam Kitab Kuning. (1994). *Majalah Tempo*.15 Januari: 46.

al-Ḥākim, Abū ^{c}Abd Allāh Muḥammad b. ^{c}Abd Allāh b. Muḥammad al-Nīsābūrī. (1978). *al-Mustadrak ^{c}alā al-ṣaḥīḥayn fī al-Ḥadīth*. Bayrūt: Dār al-Fikr.

al-Hindī, ^{c}Alā' al-Dīn al-Muttaqī b. Hisām al-Dīn. (1989). *Kanz al-^{c}ummāl fī sunan al-aqwāl wa al-af^{c}āl*. Sunt. Bakar Ḥayyānī. Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah.

Ibn Abī al-Dunyā, Abū Bakar ^{c}Ubayd. (1993a). *al-Ghībah wa al-namīmah*. Taḥ. Muṣṭafā ^{c}Abd al-Qādir ^{c}Aṭā'. Bayrūt: Mu'assasah al-Kutub.

Ibn ^{c}Adiy, Abū Aḥmad ^{c}Abd Allāh al-Jarjānī. (1988). *al-Kāmil fī ḍu^{c}afā' al-rijāl*. Taḥ. Yaḥyā Mukhtār al-Ghazāwī. Ed. ke-3. Bayrūt: Dār al-Fikr.

Ibn Ḥajar, Abū al-Faḍl Aḥmad b. ᶜAlī al-ᶜAsqallānī. (1328 H/1910). *Tahdhīb al- tahdhīb*. al-Hind: Majlis Dā'irah al-ma'ārif al-Niẓāmiyyah.

Ibn al-Jawzī, Abū al-Farj ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAlī. (1983). *al-Mawḍūᶜāt*. Taḥ. ᶜAbd al-Raḥmān Muḥammad ᶜUthmān. Ed. 2. Bayrūt: Dār al-Fikr.

Ibn Mājah, Abū ᶜAbd Allāh ᶜUmar b. Yazīd al-Qazwīnī. (t.th). *Sunan Ibn Mājah*. Taḥ. Muḥammad Fu'ād ᶜAbd al-Bāqī. Bayrūt: Dār al-Fikr.

Ibn Saᶜad, Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Saᶜad b. Manīᶜ. (1958). *al-Ṭabaqāt al-kubrā*. Bayrūt: Dār Ṣādir dan Dār Bayrūt.

Muḥammad Maḥmūd Bakkār. Dr. (1996). *ᶜIlm takhrīj al-Ḥadīth*. Ed. ke-2. t.tp: t.pt.

Muslim b. Ḥajjāj al-Qushayrī. (t.th). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Taḥ. Muḥammad Fu'ād ᶜAbd al-Bāqī. Istanbūl: al-Maktabah al-Islāmiyyah.

al-Nasā'ī, Abū ᶜAbd al-Raḥmān Aḥmad b. Shuᶜayb. (1988). *Sunan al-Nasā'ī*. Sunt. ᶜAbd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Ed. ke 3. Bayrūt: Dār al-Bashā'ir.

al-Nawawī, Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Sharaf al-Dimashqī. 1983. *al-Adhkār al-muntakhab min kalām Sayyid al-mursalīn (s.a.w)*. Taḥ. Aḥmad Rātib Ḥammūsh. Dimashq: Dār al-Fikr.

al-Ṣaghānī, Abū al-Faḍl al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥasan. 1985. *Mawḍūᶜāt al- Ṣāghānī*. Taḥ. Dr. Najm ᶜAbd al-Raḥmān Khalaf. Dimashq: Dār al-Ma'mūn li al-Turāth.

al-Ṣanᶜānī, ᶜAbd al-Razzāq b. Hammām. (1983). *al-Muṣannaf*. Taḥ. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aᶜẓamī. Ed. ke-2. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī.

Shākir, Aḥmad Muḥammad (pen*taḥqīq*). (1995). *Musnad Aḥmad bin Ḥanbah*. al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth.

al-Shawkānī, Muḥammad b. ᶜAlī. (t.th). *Nayl al-awṭār sharḥ Muntaqā al-akhbār min Aḥādīth Sayyid al-akhyār*. Miṣr: Maṭbaᶜah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn Abū al-Faḍl ᶜAbd al-Raḥmān b. Abū Bakar. (1983). *al-La'ālī' al-maṣnūᶜah fī al-aḥādīth al-mawḍūᶜah*. Bayrūt: Dār al-Maᶜrifah.

al-Ṭabarānī, Abū al-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad b. Ayyūb. (1986). *al-Mu^{c}jam al-awsaṭ*. Taḥ. Mahmūd Ṭaḥḥān. al-Riyāḍ: Maktabah al-Ma^{c}ārif.

al-Ṭabarānī, Abū al-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad b. Ayyūb. (1987). *al-Du^{c}ā'*. Taḥ. Dr. Muḥammad Sa^{c}īd b. Muḥammad Muḥsin al-Bukhārī. Lubnān: Dār al-Bashā'ir.

Zaghlūl, Abū Hājir Muḥammad al-Sa^{c}īd Basyūnī. (1989). *Mawsū^{c}ah aṭrāf al-Ḥadīth al-Nabawī al-sharīf*. Bayrūt: ^{c}Ālam al-Turāth.

I-STET17-010: Peluang dan Tantangan Bagi Kelestarian Adat Minangkabau: Studi Dampak Pariwisata di Sumatera Barat

Warnis[1], Nelmawarni[2]

[1, 2] *Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, Indonesia*

Abstrak: Adat Minangkabau dijadikan pedoman dalam kehidupan bermasyarakat yang mencerminkan konsep hidup masyarakat Minangkabau dari berbagai dimensi, termasuk pariwisata. Kertas kerja ini bertujuan, untuk menjelaskan konsep adat Minangkabau tentang penerimaan masyarakat terhadap membaunrnya berbagai budaya asing melalui kunjungan pariwisata. Menghujahkan peranan tokoh adat dan tokoh agama dalam mengembangkan pariwisata sesuai dengan falsafah adat basyandi syarak, syarak basandi kitabullah. Menghuraikan peluang dan tantangan bagi pelestarian adat Minangkabau seiring pengembangan pariwisata di Sumatera Barat. Penelitian ini menggunakan pedekatan mix method. Data dikumpulkan melalui angket, wawancara, observasi dan dokumentasi. Sumber data adalah, tokoh adat, tokoh agama, bundo kanduang, dinas pariwisata, dan masyarakat. Hasil penelitian menunjukan pariwisata berdampak positif terhadap kelestarian adat Minangkabau jika ada saling pengertian antara budaya yang datang dan budaya setempat, sedangkan dampak negatif pariwisata terhadap adat Minangkabau jika masyarakat setempat tidak mampu mempertahankan budayanya. Hasil penelitian menunjukan bahwa tokoh agama berperan melalui dakwahnya dan tokoh adat berperan dalam melestarikan adat Minangkabau melalui pewarisan nilai-nilai adat dari mamak ke kemanakan, dari orang tua kepada anaknya dan kepada lingkungan masyarakat. Meningkatkan fungsi ninik mamak sebagai salah satu dari tungku tigo sajarangan, pemangku anak, pembimbing kemanakan dan penenggang orang kampung.

Keywords: Dampak pariwisata, tokoh adat, tokoh agama, peluang, dan tantangan.

Abstract: The Minangkabau custom is served as the life guideline for minangkabau people, representing the life concept on minangkabau dimension social life such as tourism. This writing is intended to explain the concept of Minangkabau custom in its relation to the cultural assimilation in the tourism context. In defining the role of traditional and religious leaders in the development of tourism in accordance with the philosophy of "Adat Basandi Sara, Sara Basandi Kitabullah" beside to explain both opportunities and challenges in keeping the continuity of the Minangkabau custom as the development of tourism has been rapidly increasing in West Sumatera. This research used mix method through questionnaires, interview, observation and documentation. The sources of the data were derived from the traditional leaders, the religious leader, Bundo Kanduang (traditional Minang female leaders) the personnel of the Tourism Department, and the society. The result of the research showed that the religious leaders take apart on their role as the preachers while the traditional leaders do it by passing down the traditional values

from the *mamak* (the older in the same tribes) to *kemenakan* (the younger in the same tribes, from parents to their children, and to the neighborhood. Finally, there is a need to improve the role of *mamak* as one of inseparable part in *tungku tigo sajarangan, child stake holder, to guide the younger, and the figure of villagers' tolerant.*

Keywords: The impact of tourism; society figures; religious figures; opportunity, challenge.

Pendahuluan

Sebagai salah satu tujuan wisata mancanegara, Indonesia dikaruniai oleh sang pencipta beraneka ragam jenis wisata dan potensi kekayaan alam dengan panorama keindahan yang luar biasa. Namun potensi alam dan asset keindahan yang ada tersebut belum dikelola secara maksimal. Pariwisata berpotensi menimbulkan masalah atau dampak negatif terhadap kehidupan sosial, ekonomi dan lingkungan (Tafalas, 2010). Sehingga masih banyak industri pariwisata Indonesia yang masih terlelap dan memerlukan pengelolaan yang baik.

Pariwisata memegang peranan penting dalam menunjang perekonomian dan kemajuan daerah, terutama sejak diberlakukannya otonomi daerah. Pengembangan pariwisata berbasis lokal juga berdampak terhadap sektor ekonomi lainnya seperti kenaikan pendapatan masyarakat. Selain itu, peningkatan intensitas penggunaan tenaga kerja dalam pengembangan pariwisata diharapkan tidak hanya meningkatkan pendapatan masyarakat, tetapi juga mampu menciptakan kesempatan kerja, mengurangi pengangguran dan kemiskinan (Dalimunthe, 2007; Setyorini, 2004).

Keindahan alam Sumatera Barat merupakan karunia Allah swt. memiliki kawasan dan kondisi geografis yang sangat indah dengan berbagai jenis wisata, antara lain: Wisata alam, wisata sejarah, wisata kuliner, wisata belanja, wisata bahari, wisata budaya, dan wisata religi.

Beberapa kawasan wisata yang ada di Sumatera Barat, adalah Jenjang Seribu Great Wall of Koto Gadang, terletak di Kota Bukittinggi. Jenjang Seribu merupakan tembok besar Sumatera Barat seperti tembok besar yang ada di Cina, terkenal dengan nama Great Wall. Pemandangan di kawasan wisata ini sangat menakjubkan, apalagi bagi pemerhati masalah geologi. Fenomena alam berupa pengangkatan lempeng yang sangat luar biasa, fatahan-fatahannya yang menjulang membentuk bukit merupakan fenomena geologi yang sangat mengagumkan.

Pantai Padang *Nan Rancak Bana*, terletak di kota Padang, merupakan salah satu destinasi wisata di Sumatera Barat. Untuk mencapai pantai Padang cukup mudah, dari pusat kota belok kanan, maka sepanjang jalan terlihat hamparan samudera membentang luas. Orang Padang menyebut Pantai Padang dengan sebutan "taplau" (*tapi lauik*). Pemandangan yang indah dan ombaknya cukup menantang bagi yang ingin berselancar. Kawasan wisata ini juga menyediakan aneka cemilan seperti jagung bakar, masakan laut, udang, kepeting, dan aneka minuman.

Pantai Carocok Painan bersebelahan dengan Puncak Langkisau juga menjadi salah satu objek wisata di Sumatera Barat. Pantai Carocok memiliki keindahan yang sangat luar biasa. Kawasan wisata ini menyediakan permainan yang menantang seperti *jetsky, banana boat, ekstrime game, flying fox* dan lain sebagainya. Pantai Carocok terletak di Kecamatan IV Jurai. Untuk mencapai Pantai Carocok dari kota Padang, ditempuh dengan perjalanan kira-kira 2 jam dengan mobil. Kawasan ini berhadapan dengan dua buah pulau yaitu Pulau Kereta dan Pulau Cingkuak. Dari kejauhan juga terlihat Semangki dengan pemandangan yang sangat indah dengan pasir pantai yang putih dan airnya yang bersih.

Lembah Anai Air Terjun Nan Eksotis adalah objek wisata di Sumatera Barat. Air Terjun Lembah Anai terletak ditepi jalan Lintas Padang - Padang Panjang yang sangat mudah dijangkau. Air terjun dengan ketinggian sekitar 40 meter ini memiliki debit yang sangat besar, airnya yang jernih dan dingin membuat hawa disekitarnya ikut dingin. Kawasan wisata ini bisa digunakan untuk mandi, tetapi harus berhati-hati karena dibagian tengah airnya sangat dalam. Disekitar lokasi wisata Lembah Anai ini juga terdapat banyak penjual makanan ringan dan menu makan siang masakan Padang.

Istana Pagaruyung adalah distinasi wisata di Sumatera Barat yang juga banyak dikunjungi. Sumatera Barat terkenal dengan masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai budaya *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*. Salah satu peninggalan budaya masyarakat Minangkabau adalah Istana Pagaruyung, atau *Istano Basa.* Kawasan wisata ini terletak di Kecamatan Tanjung Emas, kota Batusangkar, Kabupaten Tanah Datar Sumatera Barat. Istana ini merupakan objek wisata budaya yang terkenal di Sumatera Barat. Istana ini memiliki nilai sejarah yang sangat kental, dibangun oleh keluarga kerajaan Pagaruyung yang mempunyai ciri khas Minangkabau. Di dalam istana terdapat barang-barang peninggalan kerajaan yang masih terpelihara dengan baik. Disekitar istana ini dapat dinikmati keindahan alam dengan udara sejuk.

Danau Singkarak membentang luas dan menjadi danau terluas kedua setelah danau Toba. Luas danau ini sekitar 107,8 km, memiliki sejuta potensi yang bisa dikembangkan, salah satunya adalah pembangkit listrik. Setiap kali dua tahun danau Singkarak mengadakan pergelaran internasional yang dikenal dengan “tour de Singkarak”. Pecinta olah raga sepeda dari berbagai Negara ikut dalam festival internasional ini.

Lembah Harau Green Canyon Ala Sumatera Barat. Lokasi Lembah Harau terletak dekat kota Payakumbuh dan lembah ini diapit oleh dua bukit cadar yang terjal dengan ketinggian lebih kurang 150 meter. Bentuk topografi dari Lembah Harau berbukit dan bergelombang, sangat menyenangkan saat berada di sekitar lembah Harau karena udaranya yang bersih.

Mengingat begitu banyaknya jenis pariwisata yang ada di Sumatera Barat, diperlukan penanganan yang seimbang, arif dan bijaksana dari berbagai kalangan. Apalagi pariwisata merupakan fenomena kemasyarakatan, yang menyangkut manusia, masyarakat, kelompok organisasi, agama, kebudayaan, dan sebagainya.

Penanganan pariwisata yang seimbang sangat diperlukan, karena masyarakat Minangkabau memegang teguh falsafah adat, yang dikenal dengan *Adat Basandi Syara’,*

Syara' Basandi Kitabullah, yang perlu dilestarikan untuk menunjang destinasi wisata unggulan.

Sumatera Barat sebagai salah satu tujuan wisata telah memberikan berbagai dampak terhadap kehidupan sosial masyarakat Minangkabau, baik dampak positif maupun dampak negatif. Ada dilema antara mempertahankan karakteristik nilai & budaya, dengan keuntungan besar dari kedatangan para wisatawan mancanegara di satu sisi dan disisi lain khawatir dengan hadirnya budaya yang permisif. Justeru itu, semua elemen masyarakat; ulama, akademisi, profesional, tokoh adat, bundo kanduang, pemimpin pemuda dan wanita, para sektor usaha yang bergerak di berbagai bidang, terutama dunia wisata perlu bergandengan tangan untuk mengantisipasi dampak pariwisata terhadap kelestarikan budaya Minangkabau.

Berbagai penelitian menunjukkan bahwa pariwisata telah merusak atau 'menghancurkan' kebudayaan lokal. Pariwisata secara tidak langsung 'memaksa' ekspresi kebudayaan lokal untuk dimodifikasi, agar sesuai dengan kebutuhan pariwisata. Ekspresi budaya dikomoditifikasi agar dapat 'dijual' kepada wisatawan. Senada dengan itu, Britton menyebutkan: '*Cultural expression are bastardized in order to be more comprehensible and therefore saleable to mass tourism*' (Britton, 1977). Untuk pariwisata Indonesia seperti daerah Bali dikhawatirkan akan terjadi pengikisan kebudayaan akibat kebudayaan asing yang menyerbu masuk. Akibatnya, terjadi pendangkalan terhadap kualitas kebudayaan Bali, serta hilangnya bentuk-bentuk sosial yang telah terbukti mampu menopang integritas masyarakat Bali.

Namun tidak semua pengamat wisata pesimis terhadap keberlanjutan kebudayaan. Bahkan cukup banyak ahli sosiologi dan antropologi yang melihat sebaliknya. Perubahan sosial ekonomi sedang terjadi secara bergandengan tangan dengan usaha konservasi kebudayaan tradisional (Sakdiah, 2016; Unesco, 2009). Pariwisata pada kenyataanya telah memperkuat proses konservasi, reformasi, dan penciptaan kembali berbagai tradisi. Setyaningsih (n.d). menilai bahwa pariwisata secara selektif telah memperkuat tradisi lokal, melalui proses *cultural involution* (involusi kebudayaan). Lembaga tradisional mempunyai vitalitas dan kemampuan yang tinggi untuk beradaptasi terhadap kondisi-kondisi baru. Dampak pariwisata bersifat additif, dan bukan substitutif (Djajaprawira & Kartini, n.d.). Artinya, dampak tersebut tidak menyebabkan transformasi secara struktural, melainkan terintegrasi dengan kehidupan tradisional masyarakat.

Sehubungan dengan uraian di atas, studi ini, bertujuan untuk: Menjelaskan dampak pariwisata terhadap masyarakat Minangkabau dan membaurnya berbagai budaya asing melalui kunjungan pariwisata; menghujahkan peranan tokoh adat dan agama dalam mengembangkan pariwisata sesuai dengan falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*; Menghuraikan peluang dan tantangan bagi pelestarian adat Minangkabau dalam mengembangkan pariwisata di Sumatera Barat.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis penelitian lapangan yang menjelaskan dampak pariwisata terhadap masyarakat Minangkabau, upaya tokoh adat dan tokoh agama dalam melestarikan

budaya Minangkabau dalam pengembangan pariwisata sesuai dengan *falsafah adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah* di Sumatera Barat. Oleh karena itu, jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan yang dilakukan dengan menggunakan pendekatan kualitatif.

Data penelitian dihimpun dari pemerintah daerah, kepala Dinas Pariwisata, tokoh adat, tokoh agama, lembaga adat, lembaga agama, organisasi masyarakat, dan masyarakat. Teknik pengumpulan data adalah wawncara mendalam, observasi dan dokumentasi. Dengan menggunakan teknik *snowball sampling*, informan penelitian ini berjumlah 19 orang. Selain dari informan, data penelitian juga dihimpun dari dokumen yang berkaitan dengan dampak pariwisata di Sumatera Barat dan upaya-upaya yang telah dilakukan dari berbagai pihak terkait dalam melestarikan budaya Minangkabau sehubungan dengan pengembangan pariwisata di Sumatera Barat.

Analisis data dilakukan mengacu kepada langkah analisis yang dikemukakan (Alwasilah, 2002; Supriadi, 2011). Untuk menguji keabsahan data, peneliti mempergunakan teknik trianggulasi dan diskusi dengan teman sejawat, sebagaimana dikemukakan oleh (Moleong, 2009).

Hasil Penelitian dan Pembahasan

Pembahasan dalam penelitian ini dibagi menjadi 3 sub pokok bahasan, yang diuraikan satu persatu di bawah ini:

Dampak Terhadap Masyarakat

Sebagai daerah tujuan wisata, Sumatera Barat banyak dikunjungi oleh wisatawan baik lokal maupun mancanegara. Justeru itu, kunjungan wisatawan tersebut telah membawa banyak dampak terhadap masyarakat Minangkabau. Adapun dampak yang terjadi terhadap masyarakat Minagkabau dengan kehadiran wisatawan di Sumatera Barat, antara lain adalah: *Pertama*, dampak terhadap ekonomi. Sebagai daerah tujuan wisata, pariwisata membawa pengaruh yang sangat baik terhadap perekonomian masyarakat Minangkabau. Kehadiran pariwisata telah meningkatkan ekonomi masyarakat kawasan wisata dan menggerakan sektor informal di Sumatera Barat. Senada dengan itu hasil penelitian (Anggraeni, 2013) menunjukkan keberadaan wisata telah memberikan dampak ekonomi terhadap perekonomian masyarakat lokal walaupun dampak yang dirasakan masih terbilang kecil. Masyarakat yang dahulunya tidak mempunyai penghasilan, sekarang sudah dapat memenuhi kebutuhan hidupnya dengan beraneka ragam usaha, baik usaha industry seperti bordir, sulam, tenun maupun usaha berbagai aneka kuliner. Membuka lapangan kerja seperti *tour guide*, *waiter*, *bellboy*, dan berbagai lapangan kerja lainnya. Pengembangan tipe bisnis yang telah ada di sektor wisata meningkatkan kesempatan kerja masyarakat lokal sebesar 41.46% dan jumlah unit bisnis baru meningkat 33.72% dengan estimasi peningkatan kesempatan kerja untuk masyarakat lokal sebesar 24.65% (Zuhriana, Alikodra, Adiwibowo, & Hartisari, 2016).

Masyarakat Minangkabau di kawasan wisata turut menikmati berbagai sarana, infrastruktur dan fasilitas yang dibangun demi kenyamanan para wisatawan, seperti tempat

rekreasi, mall, pusat perbelanjan dan penginapan (Sari, 2009). Mendapatkan devisa (*national balance payment*) melalui pertukaran mata uang asing (*foreign exchange*). Dengan kedatang wisatawan mancanegara dan domestik pertukaran uang tidak dapat dielakan dimana dampaknya positif terhadap devisa daerah. Memberikan keuntungan ekonomi kepada hotel dan restaurant di lokasi kawasan wisata. Masyarakat yang berada di lingkungan daerah wisata eknominya semakin membaik dengan semakin banyaknya wisatawan yang datang.

Namun, dari berbagai keuntungan ekonomi, masyarakat Minangkabau juga ikut merasakan bahaya ketergantungan yang sangat mendalam terhadap pariwisata, misalnya jika terjadi penurunan kunjungan wisata yang cukup banyak, meningkatkan inflasi dan harga jual tanah dikawasan wisata. Selain itu, juga meningkatkan impor barang dari luar negeri, terutama alat-alat teknologi modern yang digunakan untuk memberikan pelayanan bermutu pada wisatawan dan juga biaya-biaya pemeliharaan fasilitas-fasilitas yang ada. Produksi yang bersifat musiman menyebabkan rendahnya tingkat pengembalian modal awal. Terjadi ketimpangan daerah dan memburuknya kesenjangan pendapatan antara beberapa kelompok masyarakat di daerah kawasan wisata. Hilangnya kontrol masyarakat lokal terhadap sumber daya ekonomi (Astuti, 2010; Bali & Kreatif, n.d.; Priono, 2011; Wijaya & Kanca, 2017; Wirajati & others, 2016).

Kedua, dampak pariwisata terhadap agama dan budaya. Dampak pariwisata terhadap agama dan budaya bisa terjadi secara langsung karena adanya proses komoditifikasi terhadap berbagai aspek kebudayaan, atau terjadi secara tidak langsung melalui proses jangka panjang (Pemikiran, 2015; Suranggajiwa & others, 2011; Unesco, 2009). Sekularisasi berbagai tradisi di Thailand dikhawatirkan akan membawa dampak yang sangat struktural dalam jangka panjang karena masyarakat akan kehilangan *collective memory*, dan interpretasi terhadap berbagai tradisi mengalami dekonstruksi.

Dampak yang ditimbulkan oleh pariwisata terhadap kebudayaan tidak terlepas dari pola interaksi cenderung bersifat dinamika dan positif. Dinamika tersebut berkembang, karena kebudayaan memegang peranan yang penting bagi pembangunan berkelanjutan pariwisata dan sebaliknya pariwisata memberikan peranan dalam merevitalisasi kebudayaan. Ciri positif dinamika tersebut diperlihatkan dengan pola kebudayaan mampu meningkatkan pariwisata dan pariwisata juga mampu memajukan kebudayaan (Diah & Pitanatri, n.d.; Imran, 2012; Kertonegoro, 2011).

Uraian di atas menggambarkan perkembangan pariwisata yang memberikan dampak positif terhadap kebudayaan. Dimana terjadi akulturasi kebudayaan, karena adanya interaksi masyarakat lokal dengan wisatawan. Selain itu, kebudayaan-kebudayaan daerah yang merupakan bagian dari kebudayaan nasional Indonesia akan terus berkembang. Ini disebabkan oleh adanya wisatawan yang datang berkunjung untuk melihat dan mengenal lebih dekat kebudayaan asli daerah wisata tersebut. Kondisi ini menyebabkan terjadinya penggalian nilai-nilai budaya asli untuk dikembangkan dan dilestarikan. Dengan demikian pola kebudayaan tradisional seperti tempat-tempat bersejarah, monumen-monumen, kesenian, dan adat istiadat akan tetap terpelihara dan lestari.

Secara garis besar dampak positif pariwisata terhadap kebudayaan, adalah: *Pertama*, merupakan perangsang dalam usaha pemeliharaan monumen-monumen budaya yang dapat dinikmati oleh penduduk setempat dan wisatawan; *Kedua*, merupakan dorongan dalam usaha melestarikan dan menghidupkan kembali beberapa pola budaya tradisional seperti kesenian, kerajinan tangan, tarian, musik, upacara-upacara adat, dan pakaian; *Ketiga*, memberikan dorongan untuk memperbaiki lingkungan hidup yang bersih dan menarik; *Keempat*, terjadinya tukar-menukar kebudayaan antara wisatawan dan masyarakat lokal. Misalnya, wisatawan dapat lebih banyak mengenal kebudayaan, lingkungan, dan penduduk lokal juga mengetahui tempat-tempat lain dari cerita wisatawan; *Kelima*, *m*endorong pendidikan di bidang kepariwisataan untuk menghasilkan Sumber Daya Manusia di bidang kepariwisataan yang handal (Kertonegoro, 2011; Mantra & Kutanegara, 1990; Pangalila, Lumenta, & Tuturoong, 2014).

Dampak positif dari kegiatan pariwisata terhadap budaya masyarakat Minangakau di kawasan wisata antara lain; munculnya kreativitas dan inovasi budaya, akulturasi budaya, dan revitalisasi budaya. Sedangkan dampak negatif yang sering dikawatirkan terhadap budaya masyarakat lokal antara lain; proses komodifikasi, peniruan, dan profanisasi. Lebih lanjut dijelaskan bahwa dampak pariwisata terhadap budaya masyarakat lokal sebagaimana tersebut di atas disebabkan oleh tiga hal yakni: masyarakat lokal ingin memberikan hasil karya seni atau kerajinan yang bermutu tinggi kepada wisatawan; untuk menjaga citra dan menunjukkan identitas budaya masyarakat Minangkabau kepada dunia luar; masyarakat ingin memperoleh uang akibat meningkatnya komersialisasi .

Dampak positif sosial budaya pengembangan pariwisata dapat dilihat dari adanya pelestarian budaya-budaya masyarakat lokal seperti kegiatan keagamaan, adat istiadat, tradisi, dan diterimanya pengembangan objek wisata dan kedatangan wisatawan oleh masyarakat lokal (Evita, Sirtha, & Sunarta, 2012; Geriya, 1995; Muttaqin, Purwanto, & Rufiqo, 2013; Picard, 2006; Pleanggra & Yusuf, 2012; Spillane, 1991; Sudiarta, 2012). Sedangkan dampak negatif sosial budaya pengembangan pariwisata dilihat dari respon masyarakat lokal terhadap keberadaan pariwisata seperti adanya perselisihan atau konflik kepentingan di antara para stakeholders, kebencian dan penolakan terhadap pengembangan pariwisata, dan munculnya masalah-masalah sosial seperti praktek perjudian, prostitusi dan penyalahgunaan seks.

Pariwisata semata-mata bukan bertujuan untuk meningkatkan devisa, dampak positif dari pariwisata juga adalah adanya saling pengertian antar budaya, para turis yang datang dapat memahami budaya setempat dan sebaliknya.

Dampak negatif dari pariwisata terjadi bila penduduk setempat tidak mampu mempetahankan budayanya, maka yang terjadi adalah peneterasi budaya luar sehingga penduduk setempat kehilangan jati dirinya dan berganti mengikuti budaya luar. Oleh karena peran *adat basandi syarak syarak basandi kitabullah* harus dimantapkan dulu menjadi pegangan masyarakat dalam menghadapi pengaruh budaya luar yang masuk.

Upaya Tokoh Adat dan Tokoh Agama

Dalam mengantisipasi dampak pariwisata terhadap masyarakat Minangkabau berbagai upaya telah dilakukan, diantaranya mengadakan upacara-upacara adat terhadap masyarakat, menganjurkan memakai baju kurung dan memakai jilbab bagi perempuan masyarakat Minangkabau. Hal ini senada dengan pernyataan yang diungkapkan Dt. P yang menyatakan bahwa beliau selalu menanamkan kepada anak kemanakan beliau tentang nilai-nilai yang terkandung dalam adat Minangkabau baik dalam pergaulan, tata krama maupun cara berpakaian. Selanjutnya beliau mengungkapkan pada setiap acara yang diadakan keluarga, beliau selalu menekankan tentang arti pentingnya mengamalkan nilai-nilai adat dalam kehidupan dan jangan cepat terpengaruh dengan budaya asing yang masuk ke lingkungan, baik yang dibawa wisatawan maupun yang dilihat melalui media elekronik yang dapat disaksikan setiap hari.

Selain dari pada upaya di atas, tokoh adat di Sumatera Barat juga telah melakukan pengenalan nilai-nilai budaya melalui slogan dan papan plat yang diletakan di sepanjang jalan dan tempat-tempat wisata. Sementara itu, disamping upaya yang telah dilakukan oleh tokoh adat, tokoh agama juga telah melakukan berbagai upaya dalam rangka mengantisipasi dampak pariwisata di Sumatera Barat. Upaya tersebut dilakukan melalui ceramah-ceramah agama yang dilakukan dimesjid-mesjid, dakwah keagamaan dalam setiap kesempatan, melakukan ceramah sebelum atau sesudah shalat. Menyemerakkan mesjid yang ada di kawasan pariwisata, untuk menunjukan kentalnya keagamaan masyarakat Minanagkabau yang diperlihatkan kepada wisatawan yang datang ke kawasan wisata Sumatera Barat. Kondisi ini senada dengan apa yang diungkapkan oleh tokoh agama di kawasan wisata Danau Singkarak. Para tokoh agama di Sumatera Barat selalu memperlihatkan dan melakukan ritual keagaamaan dalam rangka mengantisipasi dampak yang timbul dari pariwisatan terhadap masyarakat. Selanjutnya tokoh agama juga berharap bahwa sebaiknya program pariwisata disusun secara konsepsional dengan melihat dua komponen di atas dan melibatkan tokoh-tokoh masyarakat, tokoh agama dan tokoh adat. Pariwisata disusun dalam konsep Religius dan budaya yang sangat memperhatikan hal-hal yang menimbulkan dampak negatif terhadap lingkungan masyarakat disekitar tempat wisata, (Simamora & Simamora, 2014)

Peluang dan Tantangan

Optimalisasi peran tokoh agama dan tokoh adat dalam membentuk masyarakat Minangkabau sebagai daerah tujuan wisata, antara lain : *Pertama*, memberikan ruang apresiasi bagi tokoh-tokoh agama dan tokoh adat untuk ikut ambil bagian menentukan kebijakan pembangunan kepariwisataan. Bentuk keterlibatan ini dapat juga diberikan secara langsung melalui duduknya tokoh agama dan tokoh adat dalam berbagai jabatan informal dalam pemerintahan.

Kedua, memberdayakan lembaga keagamaan dan lembaga adat, sebagai tempat berhimpunnya tokoh dan pemimpin agama dan pemimpin adat. Lembaga yang ada misalnya Majelis Ulama, Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau (LKAAM), Kerapatan Adat Nagari (KAN), Bundo Kanduang dan sebagainya harus terus di mediasi dalam menciptakan komunikasi dan kerukunan umat beragama di kawasan wisata.

Pemerintah tetap menjalankan fungsinya secara proporsional, diutamakan dalam hal memfasilitasi segala kebutuhan pembangunan yang dibutuhkan. Jika memang pembangunan pariwisata diprioritaskan dari sisi agama, pemerintah harus menunjukkan itikad baiknya ke arah itu, baik dalam bentuk pemenuhan kebutuhan layanan dibidang agama maupun dibidang yang lain. Peran pemerintah tidak masuk kedalam substansi agama, namun lebih berperan sebagai fasilitator, mediator, dan stimulator. Substansi agama, sepenuhnya diserahkan kepada masyarakat dan pemimpin agama.

Tokoh agama merupakan satu sosok kepemimpinan informal yang hidup dan berkembang di tengah-tengah masyarakat Minangkabau. Kehadirannya dalam ranah kehidupan masyarakat, tak hanya menjadi pelengkap perangkat sosial semata, namun juga berperan penting dalam mengatasi problem yang dialami masyarakat.

Saat ini, kecendrungan adanya gejolak sosial sering muncul ke permukaan. Kondisi ini, harus segera dicarikan solusinya agar tidak berdampak lebih luas. Disinilah peran tokoh agama sangat diharapkan, guna menetralisir dan mengambil jalan tengah untuk setiap masalah sosial yang ada terutama dikawasan wisata. Mengapa tokoh agama? Jawabnya adalah karena tokoh agama, baik pikiran, ucapan, dan tindakannya merupakan panutan bagi masyarakat.

Tokoh agama merupakan panutan bagi umatnya maka untuk optimalisasi peran tokoh agama dalam mengatasi kondisi dan masalah kepariwisataan saat ini, sangat diperlukan, terutama dalam menyeimbangkan antara wawasan keagamaan dengan wawasan kebangsaan dalam memimpin umatnya.

Selain peran tokoh agama, peran tokoh adat juga merupakan hal penting dalam pengembangan pariwisata di Sumatera Barat. Bias kehadiran budaya populer di Indonesia menjalar hingga ke Ranah Minang dengan tidak sedikit generasi muda Minangkabau yang menjadi ‘korban’nya. Budaya sikap ‘cuek’ dan serba ‘dibikin enak’ terlanjur dijadikan sebagai lambang pergaulan. Gaya hidup yang memberhalakan materi sedikit demi sedikit dan tanpa disadari telah bergeser dan mempersempit identitas Minangkabau menjadi identitas biologis belaka, di mana sesungguhnya identitas Minangkabau secara psikologis dan kultural adalah jauh lebih penting. Saat ini, hanya segelintir pemuda Minangkabau yang mampu menghayati prinsip *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*. Hanya segelintir dari mereka yang betul-betul tahu azas *raso jo pareso*, serta hanya secuil saja yang tahu dengan *kato* nan ampek (*kato mandaki, kato mandata, kato manurun* dan *kato malereng*). Bisa dihitung dengan jari betapa langkanya pemuda-pemudi di Minangkabau yang lebih memilih memperbincangkan kecerdasan tokoh-tokoh Minang, seperti buya Hamka yang memiliki banyak talenta yang bisa dibanggakan. Mereka lebih suka berbicara tentang ponsel keluaran terbaru, musik dan pakaian terkini dan film-film produksi Hollywood di setiap sudut. Daya tarik materi sedikit-banyak telah menumpulkan kecerdasan intelektual dan menghambat proses ketajaman berfikir. Ironis, budaya seperti itu ternyata semakin diminati. Sehingga identitas Minangkabau menjadi terabrasi oleh gaya hidup Barat, yang hanya menyisakan sepotong identitas biologis tanpa nilai-nilai Minangkabau itu sendiri.

Dengan bangga, kita mengakui apa yang pernah dikatakan oleh (Naim, 2013), bahwa sebenarnya kebudayaan dan sistem politik Indonesia hanya terbentuk dari dua kutub kebudayaan, yaitu budaya Jawa dan Minangkabau. Maka dengan pernyataan tersebut, sebenarnya kita bisa menyimpulkan betapa kebudayaan Minangkabau memiliki nilai lebih dan memiliki pengaruh yang luar biasa dalam pembentukan karakter nasional. Namun, rasa bangga dan kagum terhadap budaya tersebut tidak tercermin dalam kehidupan.

Faktor terkikisnya identitas Minangkabau oleh budaya popular di kawasan wisata Sumatera Barat bisa datang dari luar yaitu, dibawa oleh para wisatawan yang datang dan berkunjung ke kawasan wisata yang ada di Sumatera Barat, sedangkan dari dalam berasal dari pengaruh teknologi informasi yang dapat disaksikan langsung oleh masyrakat Minangkabau di kawasan wisata. Untuk itu, dalam rangka mengantisipasi pengaruh pariswisata terhadap pariwisata di Sumatera Barat, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan dalam menyikapi ancaman pengikisan nilai-nilai budaya Minangkabau tersebut:

Pertama, kurangnya intensitas sosialisasi dan enkulturasi (pewarisan nilai-nilai budaya) dari orangtua kepada anak-anaknya telah menyebabkan pemuda-pemudi di Minangkabau menjadi buta akan budaya etnis-nya sendiri. Sehingga secara psikologis, tidak ada rasa kebanggaan sebagai orang Minangkabau. Hal ini semakin diperkuat ketika tidak satu pun tokoh pendahulu Minangkabau yang mereka kenal dengan baik. Pengenalan figur dan tokoh Minangkabau sangat penting bagi generasi muda Minangkabau di mana peran orangtua dalam pengenalan itu sebenarnya sangat dibutuhkan. Ini terlepas dari konteks primordialisme akan menimbulkan kecintaan pemuda-pemudi Minangkabau itu sendiri kepada budaya etnis-nya.

Kedua, lunturnya fungsi budaya Minangkabau disebabkan sikap tidak konsisten dari orang-orang Minangkabau itu sendiri. Betapa sering kita mendengar wacana di kalangan masyarakat tentang hilangnya fungsi Ninik Mamak salah satu dari *Tungku Tigo Sajarangan* sebagai pemangku anak, pembimbing kemenakan dan penenggang orang kampung. Menipisnya rasa malu di kalangan urang *mudo* Minangkabau sendiri karena tidak lagi mengenal prinsip *raso jo pareso, hereng jo gendeng, tantu kecek nan baujuang* atau prinsip *alun takilek ikan di aia, lah tantu jantan-batinonyo*. Semua prinsip itu sebenarnya memiliki substansi nilai-nilai adat Minangkabau yang mengajarkan tentang nilai kesopanan, tenggang rasa dan apa yang disebut orang Jawa sebagai *tepo seliro*. Dan yang paling menjadi ajang pro-kontra dewasa ini adalah tentang filosofi adat orang Minangkabau, yakni *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*.

Kerentanan budaya Minangkabau terhadap serangan budaya populer yang membawa misi kapitalis Barat, di satu sisi berawal dari ketidak-kokohan landasan budaya itu sendiri. Ini bukan berarti kebudayaan Minangkabau sangat lemah dan miskin nilai. Namun, ini tergantung pada konsistensi dan komitmen pelaku budaya itu sendiri dalam menjunjung tinggi nilai-nilai budayanya. Sebab, seperti yang diungkapkan oleh Pranadji (2017), dalam proses pembauran kebudayaan Minangkabau dengan kebudayaan lain, hendaknya membawa misi budaya (*cultural mission*). Hal ini dimaksudkan untuk mempertahankan eksistensi kebudayaan sehingga tidak rentan terhadap pengikisan nilai oleh kebudayaan

lain, terutama budaya populer yang cenderung liberal, Americanized (kebarat-baratan) dan miskin nilai. Fungsi pendidikan dan sosialisasi dalam hal ini sangat dibutuhkan. Sepintas, perilaku budaya populer terlihat sangat praktis, mudah diterima, banyak peminat dan sangat menggiurkan. Namun, tanpa disadari sebenarnya di balik kelezatan budaya populer itulah tersimpan ancaman pengikisan nilai budaya tinggi yang menyeret generasi muda Minangkabau ke dalam arus krisis orientasi dan identitas. Cita rasa budaya populer memang lezat, namun di balik kelezatan itu tersimpan racun yang mematikan.

Penutup

Hasil penelitian menunjukkan bahwa beberapa kawasan wisata di Sumatera Barat yang menggantungkan pembangunan ekonominya dari pariwisata menjadikan pariwisata sebagai primadona pendapatan daerahnya. Dampak yang terjadi pada daerah pariwisata terhadap masyarakat Minangkabau bervariasi antara satu daerah dengan daerah lain. Dampak yang menguntungkan terhadap masyarakat Minangkabau adalah: meningkatnya ekonomi masyarakat, sedangkan dampak terhadap keagamaan dapat terjadi secara langsung karena adanya komoditifikasi, dan dampak terhadap nilai-nilai budaya masyarakat adalah adanya saling pengertian antara budaya, dan turis yang datang dapat memahami budaya setempat dan sebaliknya. dampak yang kurang menguntungkan terhadap masyarakat Minangkabau dari pariwisata terhadap nilai-nilai budaya masyarakat adalah bila penduduk setempat tidak mampu mempertahankan budayanya.

Dari hasil penelitian dapat diketahui bahwa upaya yang telah dilakukan tokoh adat dan dalam mengantisipasi dampak pariwisata adalah memberikan pengetahuan adat kepada anak kepanakan tentang pergaulan, tata krama dan berpakaian pada setiap kesempatan, dan memperkenalkan dan membiasakan budaya malu dalam kehidupan sehari-hari, sedangkan upaya tokoh agama dalam mengatasi dampak pariwisata adalah memberi ceramah-ceramah agama dan dakwah keagamaan dalam setiap kesempatan dan setiap selesai shalat.

Upaya mengantisipasi dampak pariwisata di Sumatera Barat adalah menjadikan kawasan wisata sebagai kota pariwisata yang Islami. Kondisi ini dapat dicapai dengan selalu mentransformasikan nilai-nilai agama dan nilai adat kepada seluruh masyarakat. Untuk itu, pemerintah harus mampu membantu optimalisasi peran tokoh adat dan tokoh agama dalam membentuk masyrakat di kawasan wisata, antara lain: *Pertama*, memberikan ruang apresiasi bagi tokoh-tokoh agama dan tokoh adat untuk ikut ambil bagian menentukan kebijakan pembangunan kepariwisataan; *Kedua*, Memberdayakan partisipasi lembaga-lembaga keagamaan dan lembaga-lembaga adat, sebagai tempat berhimpunnya tokoh dan pimpinan agama dan pimpinan adat.

Berdasarkan kesimpulan penelitian di atas, maka dapat dirumuskan direkomendasikan lembaga agama dan lembaga adat, seperti Kerapatan Adat dan Nagari dan lembaga dakwah perlu lebih pro aktif dalam mensosialisasikan nilai-nilai agama dan nilai-nilai adat sebagai upaya antisipatif terhadap dampak pariwisata yang dapat memprok porandakan kehiduapan beragama dan berbudaya di tengah-tengah masyarakat Minangkabau.

Pemerintah daerah dan masyarakat perlu mingkatkatkan upaya-upaya lain dalam mengantisipasi dampak pariwisata terhadap masyarakat, upaya tersebut seyogianya didekati tidak hanya dari aspek ekonomi semata, melainkan dominan harus didekati melalui pendekatan-pendekatan sosial kemasyarakatan yang tumbuh di lingkungan sekitar mereka.

Masih perlu dikembangkan adanya lembaga agama dan lembaga adat yang dapat mendorong peningkatan pengetahuan masyarakat terhadap nilai-nilai agama dan nilai budaya

yang dapat dijadikan acuan dalam menjalankan kehidupan sehari-hari. Kiranya peran yang dimainkan oleh tokoh agama dan tokoh adat sangat bermanfaat bagi upaya-upaya peningkatan pengamalan dan pengetahuan masyarakat yang ideal bagi mengantisipasi dampak pariwisata pada masyarakat Minangkabau Sumatera Barat.

Sebagai upaya peningkatan pengamalan agama dan pengetahuan adat, perlu dilakukan sarana-sarana dan gambar-gambar atau papan plat yang mencerminkan kuatnya nilai agama dan kentalnya adat Minangkabau bagi masyarakat Sumatera Barat yang diletakkan di seluruh wilayah pariwisata dan perhotelan yang ada.

Referensi

Alwasilah, A. C. (2002). Pokoknya kualitatif. *Jakarta: PT Pustaka Jaya*.

Amanati, R. (2010). Identifikasi tampilan visual arsitektur rumah tinggal vernakular di Bonjol Sumatera Barat. *Jurnal Sains Dan Teknologi*, *9*(1), 19–25.

Anggraeni, A. A. (2013). Analisis Dampak Ekonomi Wisata Bahari terhadap Pendapatan Masyarakat di Pulau Tidung. *Reka Loka*, *1*(1).

Astuti, Y. D. (2010). *Pemetaan Dampak Ekonomi Pariwisata Dalam Penerapan Konsep Community Based Tourism (CBT)*. Universitas Sebelas Maret.

Bali, s. T. P. N. D., & kreatif, k. P. D. E. (n.d.). Laporan penelitian dampak kegiatan wisata bahari terhadap kondisi sosial, ekonomi masyarakat lokal dan lingkungan fisik di desa les kabupaten buleleng.

Britton, R. A. (1977). Making tourism more supportive of small state development: The case of St. Vincent. *Annals of Tourism Research*, *4*(5), 268–278.

Dalimunthe, N. (2007). *Partisipasi masyarakat dalam pengembangan potensi wisata bahari Pantai Cermin Kabupaten Serdang Bedagai*.

Diah, P., & Pitanatri, S. (n.d.). Komodifikasi Seni Lukis Bali Sebagai Akibat Pariwisata: Perspektif Akulturasi Budaya Terhadap Aspek Sosio Kultural Masyarakat Bali.

Djajaprawira, H. H., & Kartini, A. B. (n.d.). Perubahan peran seni pada masyarakat Bali.

Evita, R., Sirtha, I. N., & Sunarta, I. N. (2012). Dampak perkembangan pembangunan sarana akomodasi wisata terhadap pariwisata berkelanjutan di bali. *Jurnal Ilmiah Pariwisata*, *2*(1).

Geriya, I. W. (1995). *Pariwisata dan dinamika kebudayaan lokal, nasional, global: bunga rampai antropologi pariwisata*. Upada Sastra.

Imran, A. N. (2012). Identifikasi Kapasitas Komunitas Lokal daalam Pemanfaatan Potensi Ekowisata Bagi Pengembangan Ekowisata di Kawah Cibuni. *Journal of Regional and City Planning*, *23*(2), 85–102.

Kertonegoro, R. (2011). *Komersialisasi Seni Pertunjukan Terhadap Ikatan Sosial Masyarakat Ubud Bali pada Tradisi Budayanya*. UAJY.

Mantra, I. B., & Kutanegara, P. M. (1990). Dampak industri pariwisata terhadap kehidupan sosial budaya di Ubud Bali. *Jurnal Populasi*, *1*(2).

Moleong, J. (2009). Lexy. *Metodologi Penelitian Kualitatif*.

Muttaqin, T., Purwanto, R. H., & Rufiqo, S. N. (2013). Kajian potensi dan strategi pengembangan ekowisata di cagar alam Pulau Sempu Kabupaten Malang provinsi Jawa timur. *Jurnal Gamma*, *6*(2).

Naim, M. (2013). *Merantau: pola migrasi suku Minangkabau*. Divisi Buku Perguruan Tinggi, PT RajaGrafindo Persada.

Pangalila, S. F., Lumenta, A. S., & Tuturoong, N. J. (2014). E-tourism Kota Tobelo Kabupaten Halmahera Utara. *E-Journal Teknik Elektro Dan Komputer*, *3*(1), 43–55.

Pemikiran, K. T. D. K. (2015). A. Kajian teori.

Picard, M. (2006). *Bali: pariwisata budaya dan budaya pariwisata*. Kepustakaan Populer Gramedia.

Pleanggra, F., & YUSUF, E. A. (2012). *Analisis Pengaruh Jumlah Obyek Wisata, Jumlah Wisatawan dan Pendapatan Perkapita Terhadap Pendapatan Retribusi Obyek Pariwisata 35 Kabupaten/Kota di Jawa Tengah*. Fakultas Ekonomika dan Bisnis.

Pranadji, T. (2017). Perspektif Pengembangan Nilai-Nilai Sosial-Budaya Bangsa. *Analisis Kebijakan Pertanian*, *2*(4), 324–339.

Priono, Y. (2011). Studi dampak pariwisata bukit batu kabupaten kasongan ditinjau dari aspek ekonomi, sosial dan budaya. *Jurnal Perspektif Arsitektur│ Volume*, *6*(2).

Sakdiah, H. (2016). Peran Pedagang Perempuan Pasar Terapung Dalam Melestarikan Tradisi dan Kearifan Lokal di Kalimantan Selatan (Perspektif Teori Perubahan Sosial Talcott Parsons).

Sari, A. A. (2009). *Strategi komunikasi customer relations dalam meningkatkan kepuasan tamu hotel novotel solo*. Universitas Sebelas Maret.

Setyaningsih, W. (n.d.). Pelestarian kawasan bersejarah melalui pengembangan wisata budaya yang berkelanjutan.

Setyorini, T. (2004). *Kebijakan pariwisata dalam rangka meningkatkan pendapatan ekonomi masyarakat kabupaten Semarang*. Program Pascasarjana Universitas Diponegoro. Retrieved from http://eprints.undip.ac.id/14903/

Simamora, J. B. D., & Simamora, S. M. (2014). Analisis Nilai Tambah Dan Pendapatan Usaha Pengolahan Ikan Asin Di Provinsi Lampung.

Spillane, J. J. (1991). *Ekonomi pariwisata: sejarah dan prosepeknya*. Kanisius.

Sudiarta, M. (2012). Dampak Fisik, Ekonomi, Sosial Budaya Terhadap Pembangunan Pariwisata di Desa Serangan Denpasar Bali. *JURNAL Manajemen Dan Pariwisata*, *4*(2).

Supriadi, D. (2011). Pokoknya kualitatif: dasar-dasar merancang dan melakukan penelitian kualitatif. *Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya*.

Suranggajiwa, E. T., & others. (2011). *Objek wisata goa kreo dan kehidupan ekonomi, sosial-budaya masyarakat kandri, gunungpati semarang tahun 1986-2009*. Universitas Negeri Semarang.

Tafalas, M. (2010). Dampak Pengembangan Ekowisata Terhadap Kehidupan Sosial dan Ekonomi Masyarakat Lokal (Studi Kasus Ekowisata Bahari Pulau Mansuar Kabupaten Raja Ampat).

UNESCO, L. D. (2009). Berinvestasi dalam Keanekaragaman Budaya dan Dialog Antarbudaya.

Wijaya, I. N., & Kanca, I. N. (2017). Dampak pembangunan pariwisata dalam pengembangan pariwisata provinsi Bali. *Soshum: Jurnal Sosial Dan Humaniora*, *3*(2 Juli), 164.

Wirajati, W., & others. (2016). Strategi Pengembangan Desa Wisata Limbasari Kecamatan Bobotsari Kabupaten Purbalingga. *Eko-Regional*, *11*(1).

Zuhriana, D., Alikodra, H. S., Adiwibowo, S., & Hartisari, S. (2016). Peningkatan peluang kerja bagi masyarakat lokal melalui pengembangan ekowisata di Taman Nasional Gunung Ciremai. *Media Konservasi*, *18*(1).

I-STET17-011: Dampak Faktor Sosial Budaya Dan Mentalitas Dengan Integrasi Sosial Minangkabau

Zulvia Trinova, S.Ag., M.Pd.[1], Rezki Amelia, S.Pd.I., M.A.[2], Gusmirawati, S.Pd.I., M.A.[3]

[1]Dosen Ilmu Pendidikan, UIN Imam Bonjol Padang, Sumatra Barat, Indonesia
[2]Dosen Pendidikan Islam, UIN Imam Bonjol Padang, Sumatra Barat, Indonesia
[3]Dosen Pendidikan Islam, UIN Imam Bonjol Padang, Sumatra Barat, Indonesia

Abstrak: Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji aspek sosial budaya dan mentalitas yang berdampak terhadap integrasi sosial di Minangkabau. Lokasi penelitian mencakup seluruh kota kabupaten di Sumatra Barat. Sampel dipilih berdasarkan pada tingkat sosial yang heterogen. Penelitian didesain berbentuk survei dengan pendekatan kualitatif. Data dikumpulkan melalui wawancara dan studi dokumentasi. Data dianalisis dengan tahap pengumpulan data, kategorisasi data, pengkodean data berdasarkan kategori, dan interpretasi data. Hasil penelitian dapat digambarkan sosial budaya masyarakat Minangkabau termanifestasi dalam adat Minangkabau yang berlandaskan ajaran Islam. Masyarakat Minangkabau bersifat terbuka karena terbiasa hidup berdampingan dengan "oranglain" baik di perantauan atau di daerah sendiri. Salah satu perekat sosial antara "pendatang" dengan 'tuan rumah" adalah mekanisme masuk suku. Nilai sosial budaya menjadi semakin kuat bila didukung oleh beberapa faktor, yaitu faktor agama. Agama merupakan persoalan yang sangat sensitif bagi orang Minangkabau, faktor daerah asal, kesamaan suku, faktor lokasi pemukiman, bila pendatang bermukim di tengah mayoritas penduduk asli, maka pendatang dengan otomatis akan berusaha mencari tempat tinggal, faktor mentalitas yaitu kebiasaan dalam bergaul sehari-hari, faktor jika pendatang menyatu dengan penduduk asli melalui perkawinan. Mentalitas masyarakat seperti solidaritas suku, tenggangrasa, setia/loyal, terbuka menjadi perekat dan harmonisasi dalam masyarakat Minangkabau.

Kata Kunci: Faktor sosial budaya, mentalitas, Minangkabau

Pengenalan

Pada beberapa kawasan di Indonesia sejak empat dekade terakhir banyak terjadi konflik. Baik konflik antara 'pendatang' dengan 'tuan rumah' maupun konflik antara masyarakat berbeda agama ataupun suku, atau konflik internal antar sub kelompok dalam suku yang sama. Bahkan, walaupun etnik yang berbeda itu dapat hidup berdampingan, namun mereka cenderung mempertahankan kepentingan etnik masing-masing sehingga integrasi sosial di antara pendatang dengan tuan rumah tidak dapat diwujudkan.

Sumatera Barat satu dari wilayah Indonesia, memiliki masyarakat yang beragam dari segi suku dan agama. Penduduk asli adalah etnik Minangkabau dan memeluk agama Islam. Sejauh ini masyarakat pendatang hidup aman dan damai dengan masyarakat Minangkabau, bahkan ada yang masuk dalam struktur sosial Minangkabau. Meskipun terjadi konflik tetapi tidak sampai menjadi konflik panjang dan mendalam.

Konflik di Sumatera Barat hanya sebatas pertikaian antar kelompok, tidak sampai dimanfaatkan oleh kelompok tertentu untuk kepentingan tertentu. Oleh karena itu, banyak

pengamat menilai bahwa Provinsi Sumatera Barat merupakan suatu kawasan yang cukup aman dan damai di Indonesia. Sehubungan dengan itu, timbul pertanyaan: mengapa masyarakat Sumatera Barat dapat bertahan dalam keragaman tanpa ada konflik antar kelompok yang berlarut-berlarut. Secara spesifik masalah penelitian adalah (1) bentuk unsur-unsur sosio-budaya yang menjadi potensi integrasi sosial dalam masyarakat Sumatera Barat, (2) bentuk unsur-unsur lokal dari aspek kebijakan pemerintah yang menjadi potensi integrasi sosial dalam masyarakat Sumatera Barat, (3) bentuk unsur-unsur lokal dari aspek mentalitas orang Minangkabau yang menjadi potensi integrasi sosial dalam masyarakat Sumatera Barat.

Kebijakan publik untuk mengelola keragaman dalam masyarakat multietnik dan menekankan perlunya, dalam satu negara, saling menghormati dan toleran terhadap perbedaan dalam masyarakat, merupakan hakekat dari multikulturalisme. Ada ahli yang mendefinisikan multikulturalisme sebagai pola pikir yang menuntut kesediaan untuk menerima kehadiran kelompok dan sistem nilai lain dalam kehidupan bersama tanpa memperdulikan perbedaan budaya, stratifikasi sosial, jender, dan agama (Al Muchtar, 2004: 6). Konsep ini sejalan dengan pandangan yang menyatakan multikulturalisme sebagai ideologi yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dan kesederajatan manusia baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat sekaligus dengan ke-budayaannya (Suparlan, 2002).

Untuk menciptakan kehidupan yang harmonis, masyarakat perlu integrasi sosial. Integrasi sosial merupakan harapan dan keinginan dari kebanyakan masyarakat, terutama bagi masyarakat yang heterogen seperti Indonesia demi keharmonian, kesejahteraan dan kestabilan masyarakat. Pada dasarnya proses integrasi sosial akan melalui beberapa tahap. Tahap-tahap tersebut dapat berlangsung secara evolusioner dari tahap yang rendah, yaitu tahap terisolasinya (terpisahnya) kelompok minoritas dari kehidupan sosial dan kebudayaan kelompok dominan, menuju tahap yang paling tinggi, yaitu tahap bercampurnya kelompok minoritas ke dalam kehidupan sosial dan kebudayaan kelompok dominan. Namun kadangkala dapat pula terjadi loncatan dari tahap yang paling rendah ke tahap yang paling tinggi secara cepat.

McLemore (1998) mengemukakan ada empat tingkat tahap integrasi sosial. Pertama, integrasi primer, yaitu adanya persamaan agama. Kedua, integrasi sekunder, yakni adanya kebebasan untuk bekerja dan berniaga**.** Ketiga, integrasi budaya, ialah terciptanya pembauran dalam hal makanan dan pakaian. Keempat, integrasi perkawinan, yang terlihat dengan terjadinya perkawinan antara pendatang (minoritas) dengan masyarakat setempat (mayoritas).

Sehubungan dengan itu, Durkheim (1964) menerangkan bahwa untuk menciptakan integrasi sosial maka harus ada nilai-nilai yang dianut bersama oleh individu, seperti nilai moral dan agama. Hal inilah yang mengikat individu dalam kelompok masyarakat. Senada Ada beberapa faktor atau kekuatan yang dapat mendorong terwujudnya integrasi sosial, salah satunya adalah faktor sosiobudaya. Artinya, apabila para individu atau kelompok memiliki norma-norma, nilai-nilai, dan kepercayaan-kepercayaan yang sama maka mereka akan terpatri (terikat) bersama-sama melalui suatu jaringan kebudayaan bersama. Bahkan keutuhan mereka berasal dari kesamaan ini.

Metodologi

Penelitian ini dikembangkan berdasarkan survei dengan menggunakan pendekatan kualitatif. Setting penelitian: kabupaten/kota yang heterogenitas tinggi (suku, agama,

daerah pemekaran). Informan penelitian dipilih berdasarkan fungsi atau kedudukannya dalam masyarakat. Fokus penelitian: (1) sosiobudaya; (2) kebijakan pemerintahan lokal; dan (3) mentalitas masyarakat. Teknik pengumpulan data: wawancara mendalam. Analisis data dilakukan secara bertahap (pengumpulan data, pengkategorian, pengkodean kategori dan interpretasi data)

Hasil Penelitian

Wilayah penelitian ini mencakup seluruh wilayah Sumatera Barat. Kemudian dari semua kabupaten dan kota itu dipilih beberapa kabupaten/kota untuk menjadi lokasi penelitian secara purposif dengan karakteristik daerah yang heterogenitas tinggi baik dari segi suku atau agama, kemudian daerah yang baru dikembangkan. Pada setiap kabupaten/kota dipilih tiga Nagari dengan kriteria jauh, dekat dan menengah jaraknya dari pusat kabupaten/kota.

Mentalitas

Secara garis besar mentalitas masyarakat Minangkabau yang menjadi perekat dan harmonisasi dalam masyarakat dapat dikelompokkan sebagai berikut:

Solidaritas suku

> Kelompok kecil dalam masyarakat Minangkabau adalah suku. sedangkan kelompok terbesar adalah nagari. Selain itu sifat dasar masyarakat Minangkabau adalah kepemilikan bersama (*komunal bezit*). Tiap individu menjadi milik bersama dari kelompoknya, sebaliknya, tiap kelompok (suku/nagari) menjadi milik dari semua individu yang menjadi anggota kelom- pok itu (Amir MS, 2004:98). Rasa saling me-miliki ini menjadi sumber dari timbulnya solidaritas, rasa kebersamaan, dan rasa tolong menolong. Tiap individu akan mencintai kelompok sukunya dan setiap anggota suku akan selalu mengayomi setiap individu yang menjadi anggota sukunya.

Apabila ada pendatang yang *malakok* kepada salah satu suku Minangkabau, maka pendatang itu diterima dan diperlakukan sebagaimana layaknya perlakuan terhadap seluruh anggota suku. Bagi pendatang yang sudah *malakok* mestilah mencintai dan bersikap loyal terhadap suku tempatnya *malakok.*

Tenggang Rasa

Adat Minangkabau mengajarkan supaya manusia selalu berhati-hati dalam pergaulan, baik dalam ucapan, tingkah laku maupun perbuatan. Setiap orang Minangkabau dituntut memiliki sikap tenggang rasa ini. begitu pula tuntutan orang Minangkabau terhadap orang lain, termasuk terhadap para pendatang yang berdomisili di lingkungan masyarakat Minangkabau. Fenomena ini terlihat pada semua daerah penelitian. Meskipun tidak semua pendatang itu *malakok*, bahkan ada yang berbeda agama, namun selagi mereka mengembangkan sikap tenggang rasa maka mereka dapat hidup berdampingan secara damai dengan masyarakat Minangkabau.

Setia (Loyal)

Setia (loyal) adalah teguh hati, merasa senasib dan menyatu dalam lingkungan kekerabatan. Sifat ini merupakan awal sikap saling membantu, saling membela dan saling berkorban untuk sesama. Apabila terjadi suatu konflik dan orang Minangkabau terpaksa harus memilih, maka ia akan memihak kepada *dunsanak* (saudara) nya.

Terbuka (tahu diri)

Secara umum masyarakat Minangkabn dalah masyarakat terbuka dan mudah bergaul dengan masyarakat lain. Kenyataan ini didasari ada fakta bahwa sebagian besar masyarakat Minangkabau punya kebiasaan "merantau" pergi atau hijrah ke tempat lain karena berbagai faktor seperti ekonomi, pendidikan, dan keluarga. Karena itu lahirlah nasehat-nasehat filosofis agar pandai-pandai dalam bermasya- rakat seperti "jika masuk kandang kambing membebek, masuk kandang jawi malanguah" (kalau masuk kandang kambing membebek masuk kandang lembu melenguh). Artinya kemana pergi pandai menyesuaikan diri tidak menentang arus, tetapi juga tidak hanyut oleh arus.

Fenomena keragaman suku merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Antara satu pulau dengan pulau lain satu daerah dengan daerah lain terdapat perbedaan dan keragaman dari segi suku, adat, kebiasaan, bahasa, bahkan sistem nilai serta agama penduduk. Sejalan dengan mobilitas penduduk dari satu daerah ke daerah lain, maka masyarakat dari satu daerah akan bertempat tinggal di daerah lain yang berbeda suku bangsanya. Misalnya di daerah mayoritas suku bangsa Sunda juga akan ditemui masyarakat dari suku Jawa, Minangkabau, Batak dan seterusnya. Demikian juga di Provinsi Sumatera Barat dengan suku Minangkabau sebagai masyarakat asli, juga ditempati oleh masyarakat suku bangsa lain seperti Batak, Jawa, Sunda, Bugis, bahkan juga masyarakat keturunan Cina dan India.

Khususnya bagi orang Minangkabau sudah menjadi kebiasaan turun temurun hidup berdampingan dalam kehidupan bermasyarakat baik di daerah lain atau di daerah sendiri. Hal ini merupakan implikasi dari karakteristik orang Minangkabau yang suka "merantau" (bertempat tinggal bukan di tempat kelahirannya) karena berbagai alasan. Karena itu orang tua yang akan melepas anaknya pergi ke rantau memberi nasehat agar pandai membawa diri, supaya mudah diterima oleh orang lain *pandai-pandai mambaok diri, bakato diilia-ilia, manyauak di bawah-bawah*" (berhati-hati menjaga perasaan orang lain dalam bergaul bila berbicara dan bersikap jangan meninggi dan berlagak sombong). Dengan demikian akan mudah pula mendapatkan orang tua angkat sebagai peng- ganti orang tua yang ditinggalkan. "*mamak dtinggakan mamak di cari*" (orang tua ditinggalkan di kampong maka di tempat baru dicari orang tua angkat). Dalam filsafat adat ini terkandung makna kesadaran akan adanya keberadaan orang lain (*otherness*) yang harus dihormati.

Kesadaran merupakan "gagasan yang lahir dari fakta tentang per- bedaan antarwarga masyarakat yang bersumber dari etnisitas bersama kelahiran sejarah; per- jumpaan manusia berlatarbelakang etnis ber- beda semakin hari semakin meluas melintasi batas teritori bangsa dan negara, menumbuh- kan kesadaran atas fakta *otherness* yang disandang setiap etnis*".* Kesadaran ini juga menjadi harapan bagi orang Minangkabau jika ada orang lain yang datang ke lingkungan mereka. Kesadaran "*otherness*" bukan kesadar- an sepihak yang menimbulkan rasa tertekan dan keterpaksaan. Tetapi kesadaran ini juga meminta hubungan timbal balik bahwa harmonisasi dan integrasi sosial dapat tercipta jika ada saling memiliki kesadaran akan kehadiran orang lain.

Wujud teoritik pandangan orang Minangkabau ini sejalan dengan pandangan filsafat multikulturalisme dari Charles Taylor yang dikenal dengan "*politics of equal respects and politics of recognition*". Landasan dasar dari pandangan ini adalah kesetaraan hak, kewajiban, status, dan saling menghormati di antara sesama warga

masyarakat (Sobary, 2003:29) Pengetahuan seseorang akan berkembang ketika dia belajar tentang orang dan budaya lain, dengan mengakui dan menghargai perbedaan di antara budaya-budaya tersebut.

Menurut Taylor "menghargai" dan "mengakui" keberadaan budaya lain bukan berarti mengatakan semua nilai budaya sama benar. Dari itu, dalam filsafat budaya Minangkabau dikenal adagium "*tibo di kandang kambiang mambebek, tibo di kandang kabau mangoak*" (kalau sampai di kandang kambing atau di kandang kerbau maka berbunyilah seperti bunyi kambing atau kerbau, bukan menjadi kambing atau kerbau). Cara pandang ini mengisyaratkan bahwa setiap budaya dan kelompok punya adat dan kebiasaan sendiri. Bila masuk ke tempat budaya yang berbeda atau berdampingan dengan kelompok lain yang berbudaya berbeda maka orang tersebut harus menghormati kebudayaan yang ada tanpa harus meng- hilangkan identitas budayanya sendiri.

Cara pandang ini merupakan prinsip sebagaimana diisyaratkan oleh Watson (2000: 110), yang menghendaki semua kita menerima perbedaan, terbuka terhadap perubahan, menghendaki kesetaraan, mampu mengenali diri kita yang sesungguhnya dalam hubungan dengan "keasingan" orang lain; prinsip ini harus men- jadi pijakan dalam mengambil setiap tindakan. Dengan demikian akan tercipta perekat sosial dalam kehidupan masyarakat Minangkabau ke- tika berdampingan dengan masyarakat budaya lain. Realita keragaman pada setiap daerah yang diteliti memperlihatkan pola pikir orang Minangkabau yang tidak memaksakan orang lain yang berbeda budaya untuk menghilangkan kebudayaannya sendiri. Walaupun dalam kehidupan antara pendatang dengan penduduk asli ada keinginan dan bahkan kebijakan pemerintah lokal menerapkan sistem ke- masyarakatan *malakok*, bukan berarti pendatang mengadopsi budaya Minangkabau. *Malakok* hanyalah sebuah sistem yang diharapkan dapat diterima semua pihak, sebagai upaya meng- ayomi dan memayungi warga, di samping memberikan satu rasa kebersamaan dalam persaudaraan antara semua warga yang disebut sebagai *anak nagari*. Bila semua penduduk berada dalam rasa persaudaraan yang tinggi, sudah tentu akan mudah dicapai keselarasan dalam kehidupan yang dikenal dengan *saciok bak ayam, sadanciang bak basi* (satu bunyi dan satu suara), *barek samo dipikua, ringan samo dijinjiang* (jika ada beban yang berat semua memikul, jika beban ringan semua sama menjinjing) atau filsafat lain mengatakan *ka lurah samo manurun, ka bukik samo mandaki* (ke lembah sama menurun, ke bukit sama mendaki). Suasana inilah yang diharapkan oleh masyarakat Minangkabau atau pemerintah lokal untuk menciptakan masyarakat yang harmonis dan terintegrasi.

Dalam perspektif teoritis *malakok* dapat pula dipandang sebagai upaya membawa individu ke dalam suatu jalan menuju *public sphere* (Habermas, 1997: 305) atau kehidupan sosial sebagai tempat terciptanya komunikasi antar individu yang beragam dalam masyarakat. Ruang publik ini bagi masyarakat Minangkabau berada dalam koridor sistem nilai budaya yang berdasarkan kesadaran religius sebagaimana dikatakan *syarak mangato adat memakai* (adat terlaksana berdasarkan kaidah-kaidah syariat).

Dalam kesadaran multikulturalisme Minangkabau tergantung makna "otonomi" seperti pemikiran Immanuel Kant (Tilaar, 2004). Dengan otonomi kemauan untuk saling menghormati dalam tatanan sosial yang disepakati merupakan pilihan yang

didasarkan pada kemampuan setiap orang untuk me- nentukan pandangan hidupnya. Dalam bahasa Kant kemampuan orang menentukan pandangan hidupnya tanpa ada tekanan dari luar dirinya disebut dengan "otonomi". Dapat juga diartikan pemahaman keragaman bukan hadir dari ke- terpaksaan pemegang otoritas, tetapi dari kesadaran dalam diri individu. Fenomena sosial dalam keterpaduan antara penduduk asli dan pendatang di Dharmasraya, Sawahlunto, Bukittinggi adalah contoh konkrit dari kesadaran ini. Pandangan multikulturalisme orang Minangkabau sejalan dengan motto *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*. Pandangan ini selaras dengan pandangan Islam tentang keragaman yang diletakkan sebagai pandangan moral atas dua tataran: Basis pertama adalah penghargaan atas akal budi. Al Quran menegaskan betapa pentingnya akal budi bagi manusia. Menjadi seorang Muslim adalah persoalan pilihan hidup dan pengambilan tanggungjawab, "tidak ada paksaan dalam agama'. Demikian juga untuk menjadi manusia yang baik atau buruk terletak pada kehendak akal budi. Basis kedua, penerimaan sosial nilai- nilai Islam sejalan dengan pemahaman dari beragam individu dan komunitas; dialektika sosial menjadikan nilai etik Islam berkembang dan diterapkan oleh masyarakat (Mas'ud, 2001:145).

Keselarasan budaya Minangkabau dengan agama ini merupakan garis prinsip yang menyiratkan bahwa bagi orang Minangkabau perlu dua hal dalam pergaulan sosial *alua jo patuik* (alur dan patut) serta *raso pareso* (rasa dan perasaan). Alur dan patut mengisyaratkan landasan moral sikap hidup dalam hubungan sosial yang didasarkan sistem nilai yang berlaku yaitu "syarak mangato adat mamakai". Ukuran normatif perilaku adalah yang sesuai dengan kaidah agama dan sistem budaya masyarakat Minangkabau. Hal ini adalah per- timbangan utama dalam bertindak. Kemudian *raso pareso* adalah kekuatan akal untuk menimbang-nimbang suatu tindakan layak atau tidak dalam konteks sosial orang Minangkabau. Semua filsafat dan tatanan budaya Minangkabau pada dasarnya adalah untuk menciptakan keselarasan dalam hubungan bermasyarakat, sekaligus menghindari konflik. Upaya melestarikan sistem nilai ini dilakukan lagi melalui pemerintahan "kembali ke nagari" sebagaimana sekarang diusahakan lagi. Manajemen ini dilaksanakan dengan sistem demokrasi yang sudah akrab dalam kehidupan masyarakat Minangkabau di masa lalu. Pemerintahan dalam nagari dilaksanakan oleh orang ampek jinih (empat jenis) yaitu: ninik mamak, alim ulama, cadiak pandai, bundo kanduang. Ke empat unsur ini adalah penasihat dan juga pendamping wali nagari sebagai pemerintahan formal. Saat sekarang model pemerintahan ini diterapkan hampir di semua daerah di wilayah Sumatera Barat. Peran orang empat jenis adalah partner pemerintahan formal (wali nagari) dalam mengelola nagari. Sistem pemerintahan nagari dapat dipandang secara teoritis sebagai upaya penanganan kemajemukan dalam masyarakat Minangkabau yang terus berkembang. Meskipun pola pemerintahan ini berlandaskan system budaya yang mengakar dalam tatanan masyarakat Minangkabau, sesungguhnya memiliki implikasi penanganan masyarakat bersifat modern. Analisis Premdas (2000) yang menyatakan bahwa saat ini ditemukan dalam 185 negara di dunia hanya sedikit masyarakat yang homogen secara kultural, hampir semuanya merupakan negara yang terdiri dari beragam suku dan budaya dari

fenomena di negara-negara itu disimpulkan bahwa ada dua bentuk penanganan kemajemukan masyarakat yaitu: *the power sharing variant* (Tipe 1), dan *the cultural variant* (Tipe 2). Dalam tipe 1 multikultural tidak hanya sekedar pengakuan simbol-simbol budaya, tetapi sampai pada persoalan mendasar dalam alokasi kekuasaan, hak-hak istimewa, dan sumber daya. Tipe 1 ini biasanya diterap- kan di negara etno nasionalis yang terbagi secara kultural. Tipe ke 2 ditemukan pada negara yang beragam etnik dan budaya dengan adanya pengakuan resmi dari negara untuk mengakomodasi kebutuhan kelompok etnik dalam mempertahankan ciri budaya utama mereka. Sementara itu mereka tetap ber- partisipasi berdasarkan sistem nilai dan keyakinan yang diterapkan negara secara nasional. Dalam sistem pemerintahan nagari , pendatang diakomodasi sesuai dengan latar belakang budaya mereka, namun dalam tataran hubungan sosial berlaku sistem nilai "*adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*".

Kesimpulan

Dari paparan data dan analisis teoritis dapat ditarik beberapa kesimpulan. *Pertama*, dalam sosio-budaya masyarakat Minangkabau ditemukan suatu bentuk sistem kekerabatan yang dapat mempererat integrasi sosial yang disebut *malakok*. Dengan *malakok* seorang pendatang yang masuk dan bertempat tinggal pada satu daerah bergabung dengan salah satu suku yang ada dalam daerah tersebut. Dengan demikian pendatang akan dianggap sebagai saudara sesuku. Implikasinya pendatang akan memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan penduduk asal dalam berbagai persoalan yang menyangkut dengan adat istiadat, seperti perkawinan, kematian dan kegiatan lainnya. Dengan sistem *malakok* semua etnik (pendatang) di Minangkabau dianggap dan diperlakukan sebagai *dunsanak* (saudara).

Kedua, integrasi sosial tercipta karena adanya peran kepemimpinan adat dalam struktur masyarakat Minangkabau, di samping pemerintahan formal (wali nagari). Dalam sektor formal peranan wali nagari lebih dominan, tetapi dalam sektor informal peranan adat masih kuat. Hal ini tidak terlepas dari struktur masyarakat Minangkabau yang terdiri dari suku-suku. Secara adat makna kampung atau nagari bagi orang Minangkabau erat kaitan dengan keberadaan suku. Dari struktur ini kelihatan bahwa masyarakat pemilik nagari adalah masyarakat adat yang terdiri dari suku- suku. Adalah sangat wajar peranan pimpinan adat (penghulu) masih dihormati dalam tatanan masyarakat. Oleh karena itu ketika ada pendatang masuk ke salah satu wilayah nagari, maka yang pertama diharapkan adalah pendatang menyatu (*malakok*) dengan salah satu suku yang ada. Integrasi terjadi jika masyarakat pendatang dapat melihat pentingnya peran pimpinan adat dalam struktur masyarakat Minangkabau, dan dapat menghormati struktur tersebut.

Ketiga, integrasi sosial terjadi dalam sikap dan mentalitas yang bersifat terbuka dan toleran. Bagi masyarakat Minangkabau "pandai dan hati-hati dalam bergaul" adalah satu di antara syarat-syarat terbentuknya kehidupan haromonis. Sepanjang sesama anggota masyarakat memiliki sifat-sifat ini maka keharmonisan cepat terjadi. Mentalitas ini bahkan melebihi persaudaraan satu suku. Artinya jika ada dalam masyarakat orang yang pandai bergaul lebih diutamakan untuk dipilih oleh masyarakat sebagai pimpinan dalam nagari.

Rujukan

Ali, Mursyid. (2003). Konflik sosial Bernuansa Agama: Studi Kasus Tentang Tragedi Poso, Dalam Balitbang Depag RI (ed) *Konflik Sosial Bernuansa Agama di Indonesia. Seri II.* Departemen Agama RI; Jakarta.

Al Muchtar, Suwarma. (2004). Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural Dalam Otonomi Daerah. *Mimbar Pendidikan*, Jurnal Pendidikan, UPI . tahun XXIII no, 4, 2004.

Al Umary, Akram Diya. (1991). *Madinah Society at the Time of the Prophet.* Vol 1 : the International Institute of Islamic Thought. Herndon, Virginia; International Graphics.

Aly, K. (1996). *Sejarah Islam (Tarikh Pra Modren)*. Jakarta : Sri Gunting.

Borradori Gionnava. (2005). *Filsafat Dalam Masa Terror* (Edisi Terjemahan Oleh Alvons Taryadi). Jakarta: kompas.

Cohen, R. (1997). Fuzzy Frontiers of Identity: The British Case. *Social Identities.* 1(1): 35-62.

Durkheim, E. (1964). *The Division of Labor in Society.* Translated by Joseph Ward Swain. New York: Free Press.

Erniwati. (2007). *Asap Hio di Ranah Minang: Komunitas Tionghoa di Sumatera Barat.* Yogyakarta: Ombak

Emerick, Yahiya. (2002). *The Life and Work of Muhammad*. Indianapolis: A Pearson Education Company.

Favell, Adrian & Moodod, Thariiq. (2003). The Philosophy of Multiculturalism; the Theory and Practice of Normative Politically Theory, Dalam Finlanyson, Alan (ed) *Contemporary Political Philosophy; a Reader and Guide.* Edinburg University Press.

Federico, Ronald C. (1979). *Sociology.* Canada: Addison-Wesley Publishing Company, Inc.

Habermas, Jurgen. (1997). *The Public Sphere*, dalam Goodin & Pettit (eds). *Contemporary Political Philosophy.* Cambridge: Blackwell Publishers

Hegel, Frederick. (1956). *The Philosophy of History.* (Filsafat Sejarah, 2001; Edisi Terjemahan) Yogjakarta: Pustaka Pelajar.

Hess, Berth B. et al. (1988). *Sociology.* New York : Macmillan Publishing Company, Inc.

Irwan Abdullah. (2001). Penggunaan dan Penyalahgunaan Kebudayaan di Indonesia: Kebijakan Negara dalam Pemecahan Konflik Etnik. Paper disampaikan pada Simposium Internasional II dalam Rangka Lustrum IX Universitas Andalas, Universitas Andalas Padang

Johnson, Doyle Paul. (1986). *Teori Sosiologi Klasik dan Modern Jilid I.* (Alih Bahasa: Robert M.Z. Lawang). Jakarta: PT Gramedia.

Kompas. (20 Januari 2002). Penghulu Nan Duopuluh Terima Transmigran Jawa Sebagai Kemenakan.

Kymlicka, Will. (2002). *Kewargaan Multikultural (Edisi Terjemahan).* Jakarta: LP3ES.

Locke, John. (1632-1704). "An Essay Concerning the True Original Extend and of the Civil Government, Dalam Somarville, John & Santonie, Ronald (eds, 1963). *Sosial and Political Philosophy*. New York ; Anchor Books.

Malinowski, B. (1945). *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relation in Africa.* New Haven, Yale University Press.

Masud, Muhammad Khalid. (2001). The Scope of Pluralism in Islmaic Moral Tradition. Dalam Hashmi Sohail (ed). *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conlict.* Princenton and Oxford: Princenton University Press.

McLemore, S. D. & Harriett D. R. (1998). *Racial and Ethnic Relations in America (Fifth ed.).* Michigan: Routledge.

Moeis, Isnarmi. (2006). Kerangka Konseptual Pendidikan Multikultural berdasarkan Analisis Konflik antar Etnik. Disertasi. Universitas Pendidikan Indonesia, Bandung

Mulkan, Abdul Munir. (2005). *Kesalehan Multikultural.* Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban.

Nazaruddin Syamsuddin. (1989). *Integrasi Politik di Indonesia.* Gramedia; Jakarta

Padang Ekspres. (7 Januari 2009). Perlu Perda Penentuan Tapal Batas Antarnagari.

Parsons, T. (1975). Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity. In *Ethnicity: Theory and Experience*, edited by Glazer, Nathan, and Moynihan, Daniel Patrick, Cambridge, Mass: Harvard Press, **pp. 58-83.**

Peh, Ting Chiew. (1987). *Konsep Asas Sosiologi.* Kuala Lumpur, Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pelajaran Malaysia.

Rewis, John. (1958). Justice as Fairness, Dalam Goodin, Robert & Pettit, Philip (eds, 1997). *Contemporary Political Philosophy*. Cambrigde, Massachusets: Blackwell Publishers.

Ritzer, George. 1992. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. (Penyadur: Alimandan). Jakarta: Rajawali Pers.

Rosseau, Jacques. (1712-1778). The Social Contract. Edited by Sommerville, John & Santoni, Ronald. (1963). *Social and Political Philosophy*. Reading From Plato to Gandhi. New York: Anchors Book.

Siddiqi, Abdul Hamid. (2001). *Sirah Nabawiyyah SAW*. Delhi: Righway Publications.

Sobary, Mohammad. (2003). The Politics of Recognition, and the Idea of Tolerance in Multicultural Societies. *Masyarakat Indonesia, Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia*. Jilid XXIX, No. 1, 2003. LIPI: Jakarta.

Suparlan, Parsudi. (2002). Menuju Masyarakat Indonesia Yang Multikultural. Paper.at 3

International Symposium of "Rebuilding Indonesia a Nation of "Unity in Diversity" Towards a Multicultural Society, Bali 16-18 July, 2002.

Susanto, Astrid S. (1995). *Sosiologi Pembangunan.* Jakarta: Bina Cipta.

Thoha, Anis Malik. (2005). *Tren Pluralism Agama, Tinjauan Kritis*. Jakarta: Perspektif: Gema Insani.

Tilaar. H. A. R. (2004). Multikulturalisme: Tantangan-Tantangan Global Masa Depan. *Transformasi Pendidikan Nasional*. Jakarta: Grasindo.

Turner, J.H. (1988). *A Theory of Social Interaction.* California*:* Stanford University Press.

Veeger, K.J. (1990). *Realitas Sosial*. Jakarta: Gramedia

Wanandi, Sofyan. (17 Juni 2006). Sambutan Perwakilan Warga Tionghoa pada Acara Pembukaan Konferensi dan Internasional "Dekolonisasi dan Posisi Etnis Tionghoa Indonesia 1930an s/d 1960an". Padang. 18-21 Juni 2006.

Watson, C.W . (2000). *Consept in Social Sciences: Multiculturalisme.* Philadelphia: open University Press.

Wiranto. (1999). *Berbagai Peristiwa dan Penanganannya 1998-1999.* Jakarta: Departemen Pertahanan dan Keamanan RI.

I-STET17-013: Transformasi Kawasan Perkotaan di Priangan Timur: Kajian Historis atas Perubahan Morfologi Kota Garut pada Abad XX-XXI

Kunto Sofianto, Ph. D., Agusmanon Yuniadi, M.Hum,
Dr Widyo Nugrahanto, dan Miftahul Falah, M.Hum.

Program Studi Sejarah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Padjadjaran
Email: kunto.sofianto@unpad.ac.id.

Pendahuluan

Secara morfologis satu kota (bandar) dapat terbentuk secara alamiah dan dibuat melalui perencanan. Ada dua jenis pertumbuhan kota, yaitu pertama, tumbuh tanpa perencanaan, tetapi dalam rentang waktu yang panjang tumbuh menjadi besar karena wilayahnya yang subur dan memiliki penduduk yang ulet dalam hubungannya dengan alam. Kota jenis kedua dibuat dengan perencanaan atas perintah penguasa (pribumi atau kolonial) untuk kepentingan tertentu (E. Pauty dalam Antariksa, 2008). Kota Garut, yang berkedudukan sebagai pusat pemerintahan Kabupaten Garut dan Kecamatan Garut Kota, pada awalnya dibangun dalam konsep tata ruang kota tradisional yang dipengaruhi oleh tata ruang kota Jawa (Mataram). Dalam perkembangannya, Kota Garut dibangun dengan "sentuhan" kolonial seiring semakin mantapnya kekuasaan Pemerintah Hindia Belanda. Hal tersebut terlihat dari tata ruangnya, meskipun masih memperlihatkan ekspresi sistem keagamaan, sosial, dan budaya serta hubungan dengan lingkungan dalam bentuk penataan komponen-komponen kota di dalam ruang-ruang tertentu.

Secara morfologis pula, pertumbuhan Kota Garut ditandai dengan adanya transformasi fungsi lahan karena adanya kebutuhan dari penduduk yang semakin padat. Transformasi tersebut dapat dilihat dengan semakin berkurangnya areal pertanian dan hutan kota yang digantikan oleh bangunan-bangunan untuk pemukiman, perkantoran, pendidikan, dan industri. Tranformasi tersebut dapat pula dilihat dari perubahan fungsi bangunan atau lahan karena kebutuhan ruang yang semakin membesar dari penduduk Kota Garut.

Transformasi yang terjadi di Kota Garut secara perlahan disesuaikan dengan berbagai faktor yang mempengaruhinya. Transformasi tersebut dapat dilihat dari elemen morfologi kota, antara lain tata ruang kota, jaringan transportasi, dan simbol kota. Kertas kerja ini mencoba untuk mendeskripsikan transformasi Kota Garut dari sebuah kota kecil di tengah hutan dan areal pertanian menjadi salah satu kota dengan aktivitas di sektor jasa dan perdagangan.

Garut Menjadi Ibukota Kabupaten Limbangan

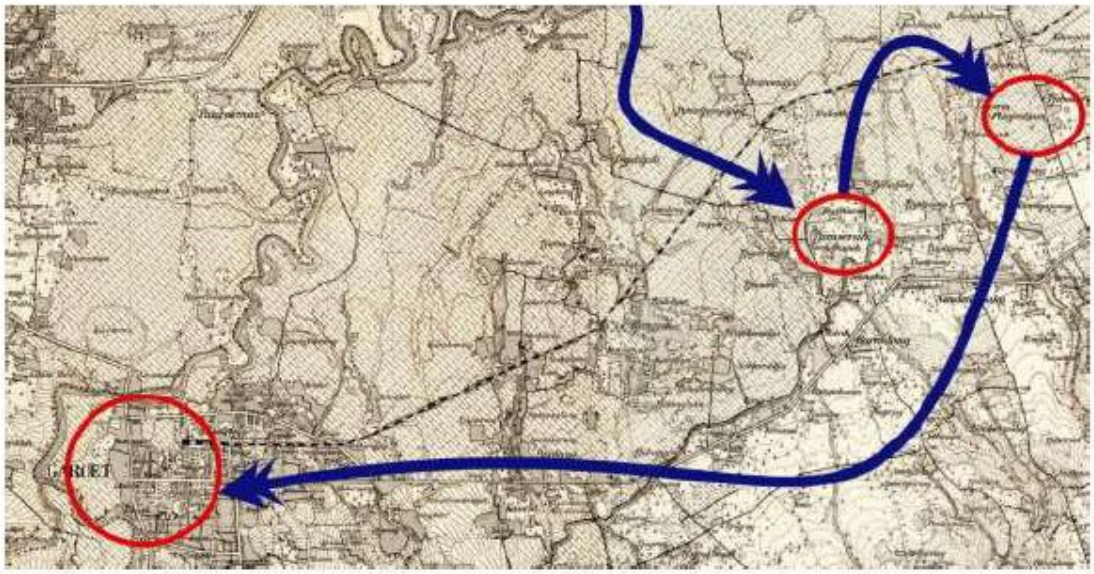
Pada 1811 kabupaten Limbangan (sekarang Kecamatan Balubur Limbangan) dihapuskan oleh Daendels dengan alasan bahwa produksi kopi dari daerah Limbangan menurun hingga titik paling rendah (nol) dan bupatinya, Tumenggung Wangsakusumah II, diberhentikan karena menolak perintah untuk menanam nila (indigo). Kedua alasan tadi cukup beralasan

bagi Daendels untuk menghapuskan Kabupaten limbangan karena dianggap tidak mendukung pemerintahannya (Anggapradja, t.t: 113; Surianingrat, 1985: 187).

Pada 16 Februari 1813, Raffles sebagai Letnan Gubernur (di wilayah Hindia Belanda) mengeluarkan Surat Keputusan mengenai pembentukan kembali Kabupaten Limbangan dengan ibukotanya Suci (*Extract from the Proceedings of the Honorable the Lieutenant Governor in Council, in the Public Department*. Batavia, The 16th February, 1813.).

Suci sebagai ibukota Kabupaten Limbangan tidak memenuhi persyaratan untuk dijadikan ibukota kabupaten karena letak dan daerahnya sempit untuk perluasan kota. Oleh karena itulah, Bupati Limbangan Adipati Adiwijaya (1813-1831) membentuk sebuah panitia (Jawatankuasa) guna mencari tempat yang sesuai bagi ibukota kabupaten. Pada mulanya panitia tersebut menemukan sebuah tempat lebih kurang 3 km di sebelah Timur Suci, yakni Cimurah yang memiliki dataran yang cocok untuk dijadikan ibukota. Akan tetapi, karena di tempat tersebut air bersih sulit didapat maka daerah tersebut dibatalkan. Hingga sekarang tempat itu disebut Kampung *Pidayeuheun* (Anggapradja, t.t.: 7).

Peta 1: Proses Perpindahan Ibukota Kabupaten Limbangan ke Kota Garut



Kemudian panitia mencari tempat ke arah Barat dari Suci, lebih kurang 5 km, dan menemukan

sebuah tempat yang cocok guna dijadikan ibukota. Tempat tersebut selain tanahnya datar, subur, dan terdapat mata air yang airnya jernih, juga memiliki pemandangan yang indah yang dikelilingi oleh gunung-gunung, di antaranya Gunung Cikuray, Gunung Papandayan, Gunung Guntur, Gunung Galunggung, Gunung Talaga Bodas, dan Gunung Karacak. Pada waktu panitia menemukan mata air (telaga kecil) yang tertutup semak belukar berduri

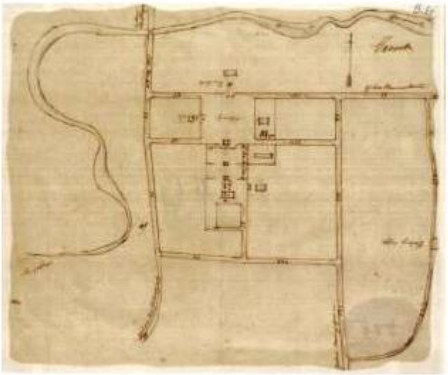
(*Marantha*), salah seorang dari panitia itu ada yang *kakarut* (tergores) tangannya hingga berdarah. Sewaktu memeriksa dan membenahi (*ngabaladah*) tempat tersebut, ikut pula orang Eropa (Belanda), yang ketika melihat tangan salah seorang berdarah, ia bertanya "kenapa berdarah". Dijawab oleh orang yang tergores itu bahwa ia *kakarut*. Orang Belanda tadi meniru kata tersebut, namun lidahnya kurang fasih sehingga ia menyebut "gagarut" (Anggapradja, t.t.: 7).

Sejak saat itu para pekerja yang ikut dalam rombongan panitia itu menamai tanaman berduri dengan sebutan "Ki Garut" dan telaganya pun dinamai "Ci Garut" (Pemda Garut, 1982: 2). Dengan ditemukannya Ci Garut maka daerah sekitar tempat itu dikenal dengan nama Garut. Cetusan kata garut itu ternyata direstui oleh Bupati Kabupaten Limbangan Adipati Adiwijaya yang menamakan tempat untuk dijadikan Ibukota Kabupaten Limbangan dengan sebutan Garut (Pemda Garut, 1982: 2).

Pada 15 September 1813 (Pemda Garut, 1982: 2) diletakkan batu pertama untuk membangun sarana dan prasarana ibukota, yakni tempat tinggal bupati, tempat kerja bupati, dan pendopo, kantor Asisten Residen, mesjid, penjara, dan alun-alun yang dikelilingi oleh tempat-tempat tadi. Di depan pendopo atau antara alun-alun dan pendopo terdapat *babancong* yang merupakan tempat, terutama untuk berpidato bupati atau para pejabat pemerintah lainnya di depan publik. Sesudah tempat-tempat tadi selesai dibangun, kemudian ibukota Kabupaten Limbangan pindah dari Suci ke Garut sekitar 1821.

Pada 1 Juli 1913, berdasarkan surat keputusan Gubernur Jenderal Tanggal 7 Mei 1913 No. 60, nama Kabupaten Limbangan diganti menjadi Kabupaten Garut dengan ibukotanya Garut (*Staatsblad Van Nederlandsch-Indie No. 356: Besluit van den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indie van 7 Mei 1913 No. 60*). Kota Garut pada masa itu meliputi tiga desa, yakni Desa Kota Kulon, Desa Kota Wetan, dan Desa Margawati (Anggapradja, t.t.: 160-161). Adapun Kabupaten Garut meliputi distrik-distrik Garut, Bayongbong, Cibatu, Tarogong, Leles, Balubur Limbangan, Cikajang, Bungbulang, dan Pameungpeuk (Surianingrat, 1985: 218).

Peta 2: Pusat Kota Garut



Sumber: *Schethe van een Deel der Hoofdplaats Garoet*. Koleksi Kartografi de Haan. B.69. Jakarta: ANRI.

Kependudukan

Pertumbuhan Kota Garut secara morfologis, tidak dapat dilepaskan dari pertumbuhan penduduk karena aktivitas penduduk menuntut ketersediaan ruang. Pada 1845, penduduk Kota Garut berjumlah sekitar 4.068 jiwa dan 22 tahun kemudian (1867), penduduk Kota Garut berjumlah sekitar 6.984 jiwa (Bleeker, 1869: 497). Dengan demikian, dalam kurun waktu 1845-1867, penduduk Kota Garut bertambah sekitar 71,68%, sekitar 3,26% per tahun.

Angkat tersebut merupakan indikator bahwa pertambahan penduduk di Kota Garut termasuk kategori tinggi. Pada 1915, penduduk Kota Garut berjumlah 15.000 jiwa (*Encyclopedie van Nederlandsch-Indie*, 1917: 740). Dalam kurun waktu 1867-1915, jumlah penduduk Kota Garut rata-rata bertambah sekitar 2,39% per tahun atau lebih rendah apabila dibandingkan dengan periode 1845-1867. Akan tetapi, jumlah penduduk Kota Garut meningkat tajam pada 1930 yang pertambahannya mencapai 8,27% per tahun untuk periode 1915-1930. Hal tersebut diperlihatkan dari hasil sensus penduduk pada 1930 yang mencatat penduduk Kota
Garut berjumlah 33.612 jiwa (Departement van Landbouw, 1933: 114-115).

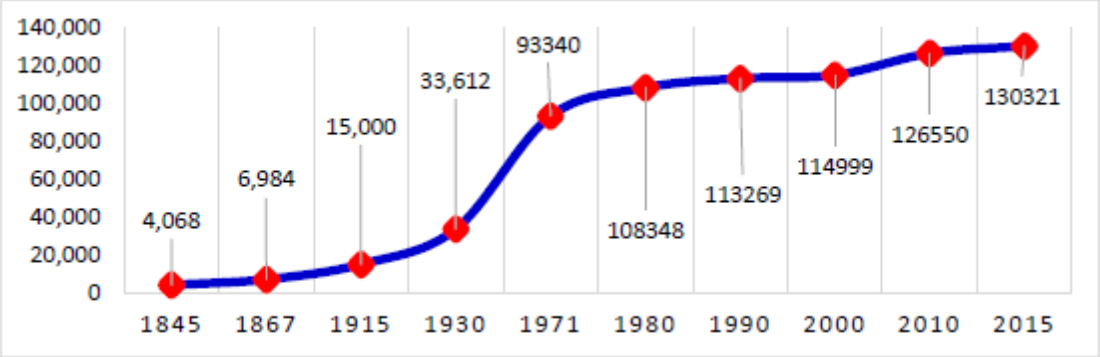
Dengan pertambahan penduduk, kepadatan penduduk Distrik Garut berada pada kategori 500-700 per kilometer seperti terlihat pada peta kepadatan penduduk Provinsi Jawa Barat berdasarkan hasil sensus tahun 1930. Pada 1867, struktur penduduk Kota Garut sudah bersifat heterogen karena selain dari golongan pribumi, tercatat juga dari golongan lain, yakni 14 orang dari golongan Belanda/Eropa, 6 orang dari golongan Cina, dan 36 orang dari golongan Timur Asing lainnya[53] (Bleeker, 1869: 486-487). Pada 1930, penduduk Kota Garut yang bukan dari golongan pribumi adalah 454 orang dari golongan Eropa, 1.683 orang dari golongan Cina, dan 102 orang dari golongan Timur Asing lainnya (Departement van Landbouw, 1933: 114-115).

[53] Menurut peraturan Pemerintah Kolonial Belanda, bangsa Timur Asing (terutama bangsa Cina) harus tinggal di bagian kota dengan menempati daerah yang telah ditentukan dan hanya boleh keluar dari daerah itu jika mendapat izin dari Pemerintah Hindia Belanda.

Peta 3: Kepadatan Penduduk Distrik Garut Berdasarkan Hasil Sensus 1930

Sumber: Departement van Landbouw, Nijverheid, en Handel. 1933. *Volkstelling 1930; Deel I, Inheemsche Bevolking van West Java*. Batavia: Landsdrukkerij.

Jumlah Penduduk Kecamatan Garut Kota pada 1971-2015



Sumber: Diolah dari Pemerintah Daerah TK II Kabupaten Garut. 1978. *Rencana Tata Ruang Kota Garut*. Garut: Pemda II/Kab. Garut dan Departemen Pekerjaan Umum; Pemerintah Kabupaten Garut. 2016. *Garut Dalam Angka 2015*. Garut: Badan Pusat Statistik; Pemerintah Kabupaten Garut. 2017. *Garut Dalam Angka 2016*. Garut: Badan Pusat Statistik.

Setelah Indonesia merdeka pada 17 Agustus 1945, data kependudukan Kota Garut baru tercatat dalam sumber sejarah sejak 1971. Pada grafik di atas, terlihat bahwa pertambahan penduduk Kota Garut dalam kurun waktu 1930-1971, rata-rata sebesar 4,33% per tahun, sedangkan dari 1971 sampai 2015, pertambahan penduduknya rata-rata 0,9% per tahun. Artinya, pengendalian penduduk di Kota Garut relatif berhasil, baik melalui program Keluarga Berencana (KB) maupun pengendalian urbanisasi. Meskipun laju pertambahan penduduk dapat dikendalikan, namun dengan jumlah penduduk sebesar itu berdampak pada perubahan penggunaan tanah sehingga Kota Garut menunjukkan perubahan seara morfologis.

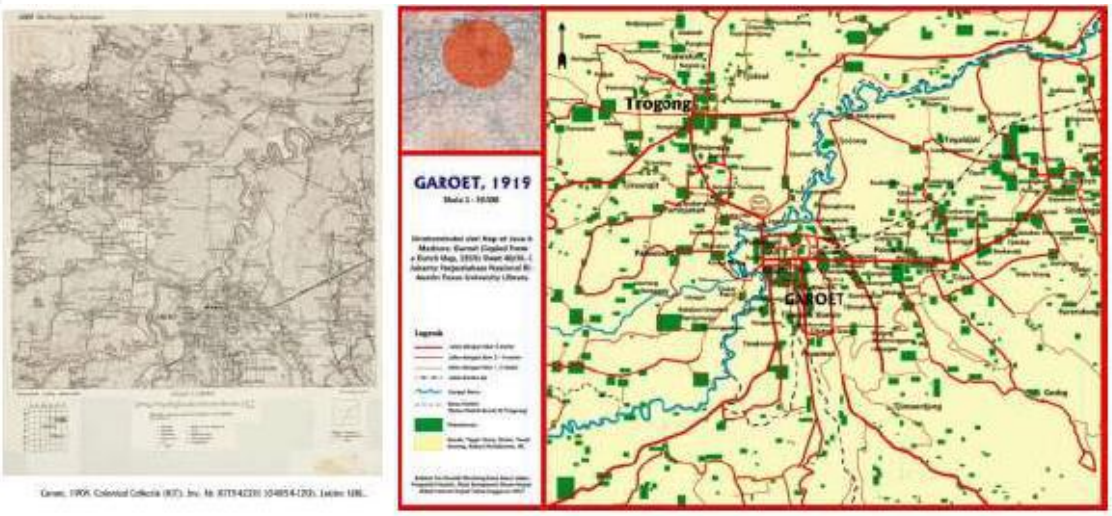
Perubahan Morfologi Kota Garut dan Sekitarnya

Sebelum menjadi ibukota Kabupaten Limbangan, Garut hanya sebuah wilayah yang tidak dikenal, berada di di tengah hutan dan lokasinya tidak jauh dari Gunung Guntur. Setelah menjadi pusat pemerintahan Kabupaten Limbangan, Garut berkembang menjadi sebuah kota sebagai pusat aktivitas Sosial-ekonomi dan sosial-budaya. Sebagaimana lazimnya sebuah kota tradisional, pusat kota ditata menurut penataan ruang yang ada di daerah Jawa Tengah, khususnya keraton Mataram (Islam). Alun-alun[54] menjadi "titik nol" kota yang dikelilingi oleh pendopo di sebelah selatan, masjid di sebelah barat, dan pasar di sebelah timur. Pemerintah Hindia Belanda kemudian menambahkan kantor asisten residen di sebelah utara dan penjara di sebelah timur.[55] Dari sebuah kota kecil yang masih sepi, lambat laun Garut tumbuh menjadi sebuah kota yang menarik penduduk pedesaan untuk berpindah ke Kota Garut. Areal pemukiman semakin meluas dan pusat kota menjadi sangat padat. Meskipun demikian, secara
keseluruhan, Kota Garut dan sekitarnya masih didominasi oleh areal pesawahan, hutan, dan tanah terbuka, seperti diperlihatkan pada peta berikut.

[54] Pada masa pra-kolonial, alun-alun merupakan bagian tak terpisahkan keraton atau tempat tinggal penguasa daerah. Alun-alun merupakan daerah sakral tempat pertemuan antara raja dengan para bawahannya atau kalua di daerah antara bupati dengan para bawahannya. Berbagai acara ritual, dilaksanakan di alun-alun sehingga alun-alun tidak bisa disamakan dengan sebutan sekarang "taman kota". Alun-alun merupakan pusat tata kota tradisional yang dikelilingi oleh bangunan-bangunan sakral yakni keraton atau pendopo yang melambangkan pusat kekuasaan mikrokosmos dan mesjid sebagai lambang pusat kekuasaan makrokosmos. Posisi keraton atau pendopo biasanya menghadap ke Utara atau menghadap ke sebuah gunung yang dianggap keramat (Handinoto, 1992).

[55] Penempatan kantor asisten residen di sebelah utara alun-alun, tidak bisa dilepaskan dari kepentingan politik pemerintah kolonial. Asisten residen yang secara formal statusnya sejajar dengan bupati, pada kenyataannya dibebani tugas khusus, yakni mengawasi bupati. Oleh karena, fungsi tambahan ini direpresentasikan dengan arah kantornya yang menghadap ke pendopo.

Peta 4: Perbandingan Tata Guna Lahan di Kota Garut Tahun 1909 dan 1919

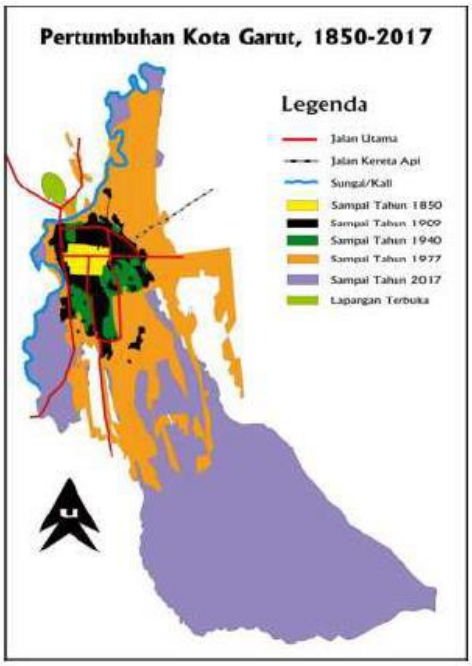


Transformasi tata guna lahan di Kota Garut, dibagi menjadi tiga periode. **Pertama**, periode 1813-1920 yang ditandai dengan perkembangan fisik kota secara linear. Pada masa itu setelah dibukanya Kota Garut banyak didirikan bangunan-bangunan oleh pemerintah Kolonial Belanda yang menyangkut kepentingan pemerintahan, investasinya dalam usaha perkebunan, penggalian bahan-bahan mineral, dan obyek turisme. Pengelompokkan pemukiman penduduk, terutama berlokasi di sekitar alun-alun dan memanjang ke arah Timur di sepanjang *Societeit Straat.*

Kedua, pertumbuhan fisik Kota Garut berlangsung dalam kurun waktu 1920-1940 yang ditandai dengan pertumbuhan kota yang cenderung berbentuk konsentris. Beberapa infrastruktur kota mulai dibangun yang lokasinya berada di pusat perkotaan. Demikian juga dengan prasarana dan sarana perkotaan mulai dibangun oleh pemerintah, antara lain stasiun kereta api, sekolah-sekolah, apotik, kantor pos, hotel, dan pertokoan yang mayoritas dimiliki oleh orang-orang Cina, Eropa, Jepang, dan India. Sementara itu, pusat perekonomian masyarakat pribumi tetap berada di pasar tradisional. Dengan perubahan fisik kota seperti itu, kawasan perkotaan Garut berkembang tidak hanya sebagai pusat pemerintahan, melainkan juga sebagai pusat perekonomian, pendidikan, dan menjadi salah satu destinasi pariwisata.

Foto 1: Pasar Pribumi (1930) dan Toko Jepang di Garut (1940)

Sumber: *Pasar te Garoet*. 1930. Colonial Collection – KIT. Code Image 119684 dan *Japanse Toko te Garoet*. 1940. Colonial Collection – KIT. Code Image 5913. Leiden: Bibliotheek Universiteit Leiden – KITLV Collection.



Periode **ketiga** berlangsung dalam kurun waktu 1940-1960 yang menunjukkan kecenderungan berkembang mengikuti teori inti berganda. Kondisi tersebut dapat dilihat adanya zona-zona perdagangan, pendidikan, pemukiman, dan kecenderungan pertumbuhan penduduknya. Pemukiman tidak hanya terkonsentrasi di sekitar pusat kota (wilayah sekitar alun-alun dan Jln. Jenderal A. Yani), melainkan juga dibangun di sekitar pusat kota, yaitu di Desa Kota Kulon dan Desa Kota Wetan. Kedua wilayah pemukiman ini merupakan penyangga pusat kota sehingga orientasinya tetap ke pusat kota. Pusat-pusat pemukiman dibangun mengikuti arah jalan regional dan sub-regional sehingga Garut berkembang sebagai sebuah *finger city*. Kecenderungan ini dipengaruhi oleh faktor aksesibilitas sehingga bias memperlancar pergerakan orang dan barang. Pertumbuhan kota Garut sebagaimana diuraikan tersebut, dapat dilihat pada peta di atas.

Perkembangan yang paling mencolok dalam pertumbuhan fisik di Kota Garut, diakibatkan oleh pertambahan pemukiman penduduk yang terus meningkat, terutama setelah kemerdekaan RI 1945. Pemukiman itu memadati bukan hanya di sekitar pusat kota saja (sekitar alun-alun dan Jl. A. Yani), tetapi juga di berbagai tempat yang terutama termasuk wilayah Desa Kota Kulon dan Desa Kota Wetan. Kepadatan pemukiman penduduk terutama disebabkan oleh datangnya arus pengungsi dari berbagai daerah di luar Kota Garut akibat gangguan pemberontakan DI/TII Kartosuwiryo (1949-1962). Para pengungsi itu datang dan menyebar di seluruh penjuru Kota Garut mencari perlindungan Pemerintah RI dari gangguan pemberontakan yang mengganggu daerah wilayah Kabupaten Garut.

Akibat pengungsian yang terus menerus (selama lebih kurang 13 tahun), pemerintah Kabupaten Garut tidak bisa berbuat apa-apa karena memang situasinya pada masa itu sedang genting. Arus migrasi pada masa pemberontakan DI/TII Kartosuwiryo itu tidak diimbangi dengan penyediaan pemukiman secara teratur dan terencana. Akibatnya, tumbuhlah rumah-rumah liar di atas tanah-tanah kosong di dalam kota. Rumah-rumah itu umumnya dimulai dengan bangunan-bangunan temporer yang kemudian berubah secara berangsur-angsur menjadi bangunan-bangunan yang semi permanen dan permanen. Para pengungsi yang datang ke Kota Garut datang dari daerah-daerah yang masih termasuk Kabupaten Garut, seperti Limbangan, Malangbong, Cibatu, Wanaraja, Samarang, Cisompet, dan Pameungpeuk. Para pengungsi itu akhirnya banyak yang menetap dan mendirikan rumah di kampung-kampung seperti Sukadana, Babakan Adria, Babakan Cianjur, Loji, Lio, Gunung Lumbung, dan Paledang. Lingkungan pemukiman kampung-kampung itu selain sangat padat, juga lorong-lorong dan jalan-jalannya sangat sempit, berbelok-belok, dan tidak teratur.

Peta 6: Jaringan Transportasi di Kota Garut dan Sekitarnya, sampai Tahun 1942

Pada Abad XIX, prasarana transportasi di Kota Garut umumnya masih berupa jalan tanah yang dipadatkan. Kondisinya semakin membaik seiring ditemukannya aspal untuk mengeraskan jalan. Jaringan jalan di Kota Garut pada umumnya sudah bagus sehingga memperlancar pergerakan manusia dan barang. Memasuki Abad XX, infrastruktur kota di Garut semakin berkembang karena kedudukannya sebagai salah satu destinasi wisata. Selain itu, banyaknya areal perkebungan di Garut Selatan menjadikan Kota Garut sebagai tempat penyimpanan hasil perkebunan. Hal tersebut memerlukan prasarana dan sarana transportasi yang memadai.

Foto 2: Prasarana Transportasi di Kota Garut pada 1930

Sumber: *De Pengkollan te Garoet*. 1905. Colonial Collection – KIT. Code Image 1402233; *Hoofdweg te Garoet*. 1930. Colonial Collection – KIT. Code Image 11913. Leiden: Bibliotheek Universiteit Leiden – KITLV Collection.

Sekitar 1960-an para pendatang dari daerah lain, baik dari daerah kecamatan di Kabupaten Garut maupun dari kota-kota lain turut pula memadati pemukiman di Kota Garut. Para pendatang dari daerah kecamatan di luar Kota Garut, terutama ingin menikmati fasilitasfasilitas
yang ada di Kota Garut, terutama fasilitas pekerjaan dan pendidikan. Para pendatang dari kota-kota lain, terutama menjadi pedagang kecil seperti tukang mie bakso dan jamu-jamu (jamu gendong) dari solo dan wonogiri (Jawa Tengah) dan tukang *kiridit* dari Tasikmalaya. Pemukiman itu terutama berada di kampung Sukadana, Bentar, Gunung Lumbung, dan Cibeulik. Meningkatnya pemukiman di Kota Garut pada 1960-an, juga diakibatkan oleh meningkatnya jumlah penduduk Kota Garut secara alamiah. Lingkungan pemukiman itu selain memadati pusat Kota Garut, juga mulai tumbuh memadati pinggiran jalan regional menuju Bandung dan Tasikmalaya dan jalan subregional menuju daerah-daerah kecamatan di Kabupaten Garut, yakni Samarang, Leuwigoong, Cibatu, dan Cisurupan.

Akibat tumbuhnya pemukiman yang menuju jalan regional dan subregional maka Kota Garut membentuk pola *"finger city.* Di dalam pola pemukiman itu tumbuh pula tokotoko atau warung-warung, pertukangan, dan *home industry*. Salah satu alasan para penduduk memilih tempat tinggal di pinggiran jalan raya, terutama agar dekat dengan jalur transportasi yang memudahkan mereka untuk bepergian atau bagi mereka yang mempunyai toko atau warung agar mudah dijangkau para pembeli yang melewati jalan-jalan tersebut.

Fasiltas Kota Pendukung Pariwisata

Hal yang menarik pada masa Pemerintahan Kolonial Belanda adalah dibukanya daerah-daerah perkebunan dan tempat-tempat pariwisata. Daerah-daerah perkebunan itu terdapat di Giriawas, Cisaruni, Papandayan, dan Darajat. Kemudian di antara 1900 sampai 1928 dibuka lagi usaha-usaha perkebunan teh, karet, dan kina milik para pengusaha swasta Belanda, Inggris, Italia, Jerman, dan Cina. Perkebunan-perkebunan itu terdapat di daerah Cilawu, Cisurupan, Pakenjeng, Cikajang, Cisompet, Cikelet, dan Pameungpeuk.

Foto 3: Hotel Papandayan (1915) dan Hotel Villa Dolce (1930)

Sumber: *Hotel Papandajan te Garoet*. 1915. Colonial Collection – KIT. Code Image 151253 dan *Straatweg langs Hotel Villa Dolce met de dependance van het hotel, Garoet*. 1930. Colonial Collection – KIT. Code Image 35795. Leiden: Bibliotheek Universiteit Leiden – KITLV Collection.

Pembukaan daerah-daerah perkebunan tadi diikuti pula oleh pembangunan hotel di Kota Garut dan daerah sekitarnya sebagai sarana tempat menginap dan hiburan bagi para pengusaha perkebunan atau para wisatawan (terutama dari mancanegara). Hotel-hotel yang ada di Kota Garut, yaitu Hotel Papandajan, Hotel Vila Dolce, Hotel Belvedere, dan Hotel Van Hengel. Di luar Kota Garut yaitu Hotel Ngamplang di Cilawu, Hotel Cisoeroepan di Cisurupan, Hotel Melaju di Tarogong, Hotel Bagendit di Banyuresmi, Hotel Kamodjan di Samarang, dan Hotel Cilaut Eureun di Pameungpeuk.

Berita tentang indahnya Kota Garut yang tersebar dari teman ke teman, dari keluarga ke keluarga, atau dari satu negeri ke negeri yang lainnya menjadikan Kota Garut dan daerah Garut sebagai tempat pariwisata terkenal di dunia. Guna menunjang promosi kepariwisataan di Indonesia (Hindia Belanda), Netherland Indies Official Tourist Bureau menerbitkan majalah "Tourism" dan mengirimkan sebulan sekali kepada lebih kurang 10.000 alamat yang terpilih di luar negeri. Selain itu, juga di kota Paris (Perancis) terdapat Kantor Biro Perjalanan bernama Official Tourist Bureau for Holland and Netherland Indie. Tentu saja dengan adanya biro perjalanan tersebut secara tidak langsung kota Garut ikut terpromosikan di tingkat dunia. Pada masa itu Kota Garut dikenal dengan julukan "Swiss van Java" kemudian "*mooi* Garut" (Garut permai), sedangkan orang Garut atau orang Priangan umumnya menyebut kota Garut dengan istilah "Garut Pangirutan" (Garut Pemikat).

Kesimpulan

Berdasarkan paparan yang telah dilakukan, setidaknya ada tiga simpulan yang dapat dirumuskan. **Pertama**, pertumbuhan kawasan perkotaan Garut menujukkan pola memanjang vertikal dan sampai sekarang, alun-alun masih menjadi kawasan inti kota, meskipun kantor pemerintahan sudah tidak dijalankan di kawasan itu. Pusat pasar tradisional di kawasan ini, menjadikan sirkulasi aktivitas manusia tidak berjalan dengan lancar. **Kedua,** transformasi yang terjadi terutama berhubungan dengan tata guna lahan. Seiring dengan penduduk yang semakin bertambah banyak, tanah untuk pertanian dan juga kawasan hutan kota, semakin berkurang dipergunakan untuk areal perkantoran, pemukiman, pusat ekonomi, dan industri.

Ketiga, alih fungsi bangunan atau lahan bekas bangunan terjadi karena faktor politik, sosial, ekonomi, dan budaya. Sebagian bangunan yang didirikan pada masa kolonial, tetap tegak berdiri dengan fungsi yang berbeda. Akan tetapi, sebagian lagi hancur atau sengaja dihancurkan untuk kemudian didirikan bangunan baru yang bersifat modern dengan fungsi berbeda. Hal ini bisa dilihat dari pembangunan Kompleks Islamic Center (di atas lahan

bekas Hotel Villa Dolce), pembangunan mall, atau areal jalur kereta yang sekarang menjadi kawasan pemukiman.

Rujukan

Anggapradja, Sulaeman. (t.t.). *Sejarah Garut* (*Kabupaten Garut Se-kilas Lintas*). Garut.

----------. *Sejarah Garut dari Masa ke Masa,* Pemerintah Dt. II Garut. Garut.

Bandung Pos, edisi 15 September 1979.

Besluit van den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indie van 7 Mei 1913 No. 60.

Blekker P. (1869). "Nieuwe Bijdragen tot de Kennis der Bevolkingstatistiek van Java" dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 16de Deel, 4deAfl., [3e Volgreeks, 4e Deel]*. Batavia.

De Pengkollan te Garoet. (1905). Colonial Collection – KIT. Code Image 1402233 dan *Tramte Garoet 1930*. Colonial Collection – KIT. Code Image 181842. Leiden: Bibliotheek Universiteit Leiden – KITLV Collection.

De regentswoning te Garoet. (1900). Colonial Collection – KIT. Code Image 116454 dan *Woning van de assistent-resident te Garoet*. 1904. Colonial Collection – KIT. Code Image 10625. Leiden: Bibliotheek Universiteit Leiden – KITLV Collection.

Departement van Landbouw, Nijverheid, en Handel. 1933. *Volkstelling 1930; Deel I, Inheemsche Bevolking van West Java*. Batavia: Landsdrukkerij.

*Encyclopedie van Nederlandsch-Indie. (*1917). Tweede Druk Eerste Deel, S-Gravenhage Martinus Nijhoff. Leiden, hlm. 740.

Extract from the Proceedings of the Honorable the Lieutenant Governor in Council, in the Public Department. (1813). Batavia, The 16th February.

Hoofdweg te Garoet. (1930). Colonial Collection – KIT. Code Image 11913 dan *Taloenweg te Garoet*. 1930 Colonial Collection – KIT. Code Image 11914. Leiden: Bibliotheek Universiteit Leiden – KITLV Collection.

Hotel Papandajan te Garoet. (1915). Colonial Collection – KIT. Code Image 151253. Leiden: Bibliotheek Universiteit Leiden – KITLV Collection.

Japanse Toko te Garoet. (1940). Colonial Collection – KIT. Code Image 5913. Leiden: Bibliotheek Universiteit Leiden – KITLV Collection.

Lembaran Daerah Kabupaten Daerah Tingkat II Garut. (1982). *No. 3 Tahun 1982 Seri D No. 2*., Pemda Garut.

Pasar te Garoet. (1930). Colonial Collection – KIT. Code Image 119684.

Pemerintah Daerah TK II Kabupaten Garut. (1978). *Rencana Tata Ruang Kota Garut*. Garut: Pemda II/Kab. Garut dan Departemen Pekerjaan Umum.

Pemerintah Kabupaten Garut. (2016). *Garut Dalam Angka 2015*. Garut: Badan Pusat Statistik.

Pemerintah Kabupaten Garut. (2017). *Garut Dalam Angka 2016*. Garut: Badan Pusat Statistik *Rencana Tata Kota Garut Kompilasi Data 1,* Pemda Tk. II Kabupaten Garut.

Schethe van een Deel der Hoofdplaats Garoet. Koleksi Kartografi de Haan. B.69. Jakarta: ANRI.

Sofianto, Kunto. (2001). *Garoet Kota Intan: Sejarah Lokal Kota Garut Sejak Zaman Kolonial Belanda Hingga Masa Kemerdekaan.* Jatinangor: Alqaprint.

Straatweg langs Hotel Villa Dolce met de dependance van het hotel, Garoet. (1930). Colonial Collection – KIT. Code Image 35795. Leiden: Bibliotheek Universiteit Leiden – KITLV Collection.

Staatsblad Van Nederlandsch-Indie No. 356.

Surianingrat, Bayu. (1985). *Pustaka Kabupatian i Bhumi Limbangan Dong Garut*. Bandung.

I-STET17-015: Seni Ketangkasan Adu Domba Di Garut Sebagai Sarana Peningkatan Pariwisata

Agus Nero Sofyan, Kunto Sofianto, Maman Sutirman, Prof. Dr. Dadang Suganda, M.Hum.

Prodi Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya

Universitas Padjadjaran
E-mail: agus.nero@unpad.ac.id

Abstrak: Penelitian ini berjudul "Seni Ketangkasan Adu Domba di Garut sebagai Sarana Peningkatan Pariwisata". Garut merupakan kawasan di Priangan Timur Provinsi Jawa Barat. Dalam penelitian ini, akan dikaji ketangkasan gerakan domba, penampilan domba, dan sarana daya tarik pariwisata di Garut. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode survei, yaitu metode yang digunakan untuk mengumpulkan data atau informasi tentang populasi yang besar dengan menggunakan sampel yang relatif kecil. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah survei ke lapangan melalui wawancara, pengamatan secara langsung, dan pengambilan sumber-sumber tertulis dari masyarakat dan pemerintah setempat. Selain itu, teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara pengambilan gambar di lapangan. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengkaji seni adu domba sebagai warisan budaya di daerah Garut Priangan Timur Jawa Barat dan mengkaji daya tarik wisata. Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data lapangan melalui *participant observation* sebagai data primer dan sumber kepustakan sebagai data sekunder. Objek penelitian ini adalah seni ketangkasan adu domba di Garut. Masalah yang dibahas dalam penelitian ini adalah fenomena adu domba, ketangkasan dan penampilan domba, dan peningkatan daya tarik wisata di daerah Garut. Hasil yang dicapai dari penelitian ini adalah bahwa domba adu memiliki penampilan dan ketangkasan yang baik, memiliki daya tarik, meningkatkan ekonomi masyarakat, dan merupakan ikon seni tradisional di daerah Garut. Selain itu, usaha pemerintah setempat dalam pelestarian seni adu domba dengan menyelenggarakan turnamen adu domba tingkat nasional.

Kata Kunci: seni tradisional, adu domba, ketangkasan, Garut, pariwisata

Abstract: *The title of this research "Seni Ketangkasan Adu Domba di Garut sebagai Sarana Peningkatan Pariwisata" (Art Agility Sheep Duck in Garut as Tourism Improvement Facilities). Garut is an area in East Priangan West Java Province. In this research will be studied agility of sheep movement, sheep appearance, and means of tourism attraction in Garut. The method used in this research is survey method, that used to collect data or information about large population by using relatively small sample. Data collection techniques in this research is field surveys through interviews, direct observation, and retrieval of written sources from local communities and government. In*

addition, data collection techniques are conducted by taking pictures in the field. The purpose of this research is to examine the art of sheep as a cultural heritage in Garut, Priangan East, West Java and to review the tourist attraction. Source of data used in this research is field data through participant observation as primary data and source of lust as secondary data. The object of this research is the art of dexterity aggression in Garut. Problems discussed in this research is the phenomenon of sheep, dexterity and sheep appearance, and increased tourist attraction in the area of Garut. The results achieved from this research is that sheep have good appearance and dexterity, have appeal, improve society economy, and the icon of traditional art in Garut area. In addition, local government efforts in the preservation of the arts of sheep by organizing a national sheep tournaments.

Keywords: Traditional art, sheep race, agility, Garut, tourism.

Pendahuluan

Kompleksitas kultural yang ada di Indonesia menjadi cerminan kemajemukan kehidupan masyarakat pendukungnya. Kemajemukan yang ada diperlihatkan dengan adanya keanekaragaman budaya, lingkungan, alam, dan wilayah geografis. Dalam hubungannya dengan keanekaragaman budaya, masyarakat Indonesia telah memperlihatkan adanya keragaman seni tradisional yang tersebar di berbagai daerah. Keanekaragaman kesenian ini menjadi satu di antara aset intelektual yang mesti dijaga dan dilestarikan. Sebagai satu aspek di antara tujuh unsur kebudayaan, kesenian tradisional lahir, tumbuh, dan berkembang di tengah-tengah kehidupan masyarakat pendukungnya. Hal ini sesuai dengan apa yang diungkapkan oleh Susanto (1983: 91) bahwa kesenian merupakan milik bersama dari suatu kelompok sosial dan menjadi cerminan sistem nilainya.

Dalam konteks kajian budaya yang lebih luas, kesenian tradisional menjadi satu di antara unsur kebudayaan yang bisa dijadikan sebagai subkajian pokok. Kajian mengenai kesenian tradisional dengan seperangkat nilai estetiknya bukanlah sesuatu yang monolitik. Keberadannya sangat berhubungan erat dengan unsur-unsur pokok lainnya, seperti religi, ekonomi, struktur sosial, dan sebagainya. Nilai estetik dalam kesenian tradisional merupakan fenomena tanda implisit yang berhubungan dengan konstruksi yang lebih besar, yaitu kebudayaan dalam makna yang lebih umum. Hal ini sesuai dengan apa yang diungkapkan oleh Sumardjo (2006: 43) bahwa nilai estetik seni adalah fenomena sensoris yang mengandung makna implisit.

Perkembangan kesenian tradisional tidak akan bisa dilepaskan dari aspek ruang dan waktu. Keberadannya yang dipengaruhi oleh kedua aspek tersebut menjadikan kesenian tradisional tidak berlaku umum di semua daerah yang ada. Maksudnya adalah kesenian tradisional lahir dan bekembang dari satu daerah dan berlaku di daerah tersebut. Meskipun demikian, ada kalanya kesenian tradisional juga memiliki nilai-nilai universal yang berlaku di hampir seluruh daerah yang ada. Contoh, kesenian tradisional *adu ketangkasan domba garut* merupakan satu di antara kesenian tradisional yang lahir dan berkembang di daerah Garut; inilah aspek ruang yang memenaruhi kesenian tradisional yang dimaksud. Akan

tetapi, seiring dengan perkembanganya, kesenian tradisional *adu ketangkasan domba garut* mulai berkembang dan meluas tidak hanya di daerah Garut saja, tetapi juga mulai diminati oleh elemen masyarakat di daerah yang lain.

Dalam hubungannya dengan aspek waktu, kesenian tradisional sangat dipengaruhi oleh perkembangan zaman dari masa ke masa. Globalisasi yang berkembang dewasa ini sangat berpengaruh terhadap pelestarian dan pengembangan kesenian tradisional yang ada di suatu daerah. Satu di antara dampak yang diakibatkan oleh arus globalisasi yang semakin masif ini adalah adanya gradasi budaya asing yang terus menyerang masyarakat lokal di Indonesia. Pada saat yang sama, daya tahan budaya yang dipegang oleh masyarakat lokal sedikit demi sedikit mulai berkurang sehingga terjadilah degradasi nilai dari kesenian tradisional yang ada. Inilah yang menjadi kekhawatiran bersama, saat nilai-nilai kultural yang sudah lama diwariskan oleh nenek moyang sedikit demi sedikit mulai terkikis, yang pada masanya nanti akan mengancam eksistensi kesenian tradisional di suatu daerah. Satu di antara kesenian tradisional yang dikhawatirkan akan mengalami degradasi eksistensi adalah kesenian *adu ketangkasan domba garut*.

Seni *ketangkasan adu domba garut* merupakan seni ketangkasan yang lahir dan berkembang di daerah tatar Sunda, khususnya di daerah Garut. Seni ketangkasan ini memperlihatkan ketangkasan jenis domba garut yang diadukan dengan sesamanya dengan berdasarkan kepada peraturan yang sudah ditetapkan dan disepakati. Heriyadi (2001:1) menjelaskan bahwa seni ketangkasan domba garut adalah suatu ajang kegiatan peternak domba untuk menampilkan hasil peliharaannya dengan cara ditandingkan dengan diiringi seperangkat gamelan, serta di dalamnya terdapat unsur seni pecak silat.

Seni *ketangkasan adu domba garut* menjadi satu di antara kesenian tradisinal daerah Garut yang memiliki potensi wisata yang luar biasa. Kepekaan dan kesadaran masyarakat untuk menjaga dan mempertahankan aset intelektual ini mesti terus dipupuk. Dalam kenyataannya, sekarang ini kesenian tradisional ketangkasan adu domba semakin menurun eksistensinya. Hanya beberapa kalangan saja yang masih menjaga dan melestarikan kesenian tradisional ini. Padahal, jika kesenian tradisional ini terus dikembangkan, *kesenian adu ketangkasan domba garut* akan memberikan sumbangan besar untuk pemerintah daerah agar bisa mengembangkan pariwisata budaya di daerahnya. Itulah sebabnya, mengapa kajian ini mendesak untuk segera dilakukan.

Penelitian ini mengkaji *ketangkasan gerakan domba*, *penampilan domba*, dan *sarana daya tarik pariwisata di Garut*. Hasil dari penelitian ini diharapkan menjadi sumbangan intelektual untuk dijadikan rujukan oleh pemerintah daerah dalam mengembangkan potensi wisata budaya, khususnya dalam kesenian tradisional ketangkasan adu domba garut.

Metodologi

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian etnografi. Idrus (2009: 59–60) menyatakan bahwa metode etnografi merupakan satu di antara istilah yang merujuk pada penelitian kualitatif. Metode etnografi diartikan sebagai usaha

mendeskripsikan kebudayaan dan aspek-aspeknya dengan mempertimbangkan latar belakang permasalahan secara menyeluruh.

Dengan menggunakan metode etnografi tersebut, diungkapkan fakta kebudayaan masyarakat di Kabupaten Garut. Kebudayaan yang dimaksud dalam penelitian ini adalah kesenian tradisional *adu domba garut* yang dikaji secara mendalam. Metode etnografi yang digunakan dalam penelitian ini merujuk pada metode etnografi yang dikemukan oleh Spradley (1997) sebagai analisis maju bertahap. Analisis data dilakukan sejak tahap pengumpulan data dan secara bertahap terus dilakukan hingga akhir peneltian. Akhir penelitian ditentukan sepenuhnya oleh peneliti. Hal ini disebabkan oleh penelitian etnografi dapat mengungkapkan hasil penelitian kebudayaan yang sempurna dan komprehensif.

Untuk lebih jelasnya, metode etnografi sebagai bentuk penelitian memiliki beberapa karakteristik, yaitu sebagai berikut:

a. selalu menekankan pada penggalian alamiah fenomena sosial yang khusus;
b. memiliki data yang terstruktur dan rancangan penelitiannya bersifat terbuka;
c. menggali data yang dibutuhkan terkait dengan fokus penelitian;
d. mengkaji kasus secara mendalam;
e. menafsirkan dan menyimpulkan kasus secara eksplisit dalam bentuk deskripsi dan penjelasan verbal;

Hasil dan Pembahasan

Gambaran Umum dan Lokasi Kajian

Garut merupakan satu di antara kabupaten di wilayah Priangan Timur Jawa Barat yang masyarakatnya masih menjaga kesenian tradisional beserta nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Kabupaten ini berbatasan dengan Kabupaten Sumedang di sebelah utara, Kabupaten Tasikmalaya di sebelah timur, Samudera Hindia di sebelah selatan, serta Kabupaten Cianjur dan Kabupaten Bandung di sebalah barat. Kabupaten Garut memiliki 42 kecamatan yang terbagi atas 424 desa dan 21 kelurahan.

Masyarakat di Kabupaten Garut masih menjaga kesenian-kesenian tradisionalnya beserta nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Kondisi ini secara tidak langsung telah menyebabkan proses transfer pengetahuan untuk mendapatkan keahlian seputar kesenian di kabupaten ini masih terjaga dengan baik. Adanya regenerasi pengetahuan dari generasi tua ke generasi muda menjadi faktor penentu eksistensi kesenian di Kabupaten Garut. Jika dipetakan, terdapat banyak kesenian yang ada di Kabupaten Garut yang tersebar di kecamatan-kecamatan yang ada di kabupaten ini. Akan tetapi, pada penelitian ini dibatasi hanya pada kesenian yang ikonik di Kabupaten Garut, yaitu *seni ketangkasan adu domba*. Kesenian ini setidaknya mewakili eksistensi seni tradisional di Kabupaten Garut.

Seni Ketangkasan Adu Domba Garut

Seni *ketangkasan adu domba garut* merupakan satu di antara wahana atraksi wisata yang biasa dipertontonkan pada acara-acara tertentu, khususnya pada bulan Juni, Agustus, dan Oktober di Desa Ngamplang, Cangkuang, dan Rancabango, Kabupaten Garut. Dalam

pelaksanannya, biasanya atraksi *adu domba garut* disajikan dengan iringan atraksi musik tradisional dan dihadiri oleh masyarakat pencinta ketangkasan adu domba garut dari berbagai lapisan masyarakat. Atraksi ketangkasan ini menjadi satu di antara kesenian tradisional yang disenangi oleh berbagai lapisan masyarakat. Tidak semua orang berkesempatan untuk menjadi pelaku langsung dalam pertandingan *ketangkasan adu gomba garut* karena harga domba adu sangat mahal, yaitu mulai dari *Rp10.000.000,00, hingga Rp40.000.000,00* (bergantung pada kualitas).

Berdasarkan informasi yang berhasil dihimpun, *seni ketangkasan adu domba garut* tidak bisa dilepaskan dari awal mula munculnya domba garut itu sendiri. Sejarah munculnya domba garut sudah dimulai sejak masa pemerintahan Bupati Suria Karta Legawa sekitar tahun 1815 s.d. 1829. Beliau sering berkunjung ke teman satu perguruannya bernama Haji Saleh yang mempunyai banyak domba. Satu di antara domba yang dipunyainya (si Lenjang) diminta oleh Bupati untuk dikawinkan dengan domba yang ada di pendopo kabupten yang bernama si Dewa. Si Toblo, yang merupakan anak dari si Dewa dan si Lenjang, beranak-pinak dan menghasilkan keturunan domba garut sampai saat sekarang.

Kesenian atraksi *ketangkasan adu domba garut* merupakan satu di antara warisan budaya yang dilestarikan secara turun-temurun dari generasi ke generasi sehingga keberadaannya masih tetap eksis sampai sekarang. Biasanya domba garut hanya dikenal dari kelezatan dagingnya dan kualtias kulitnya yang cukup bagus. Namun, ternyata sisi lain dari domba garut masih bisa kita gali, satu di antaranya adalah kesenian atraksi *ketangkasan adu domba garut*.

Domba Garut memang memiliki ciri khas tersendiri. Badannya kekar, memiliki berat antara 60 hingga 80 kilogram, dan tanduknya berukuran besar, melengkung ke belakang. Sejarah adu domba garut sendiri dimulai dari tahun 1815 saat Bupati Suria Karta Legawa memerintah Garut. Kini, adu domba tidak hanya dilakukan di Garut saja, tetapi juga di beberapa daerah seperti di Bandung.

Pelaksanaan *adu domba garut* biasanya diawali dengan pendaftaran domba-domba yang akan menjadi peserta turnamen. Biasanya, para pemilik domba sudah bersepakat untuk saling mengadu dombanya, mereka sudah saling mengetahui siapa yang nanti akan menjadi lawannya. Di satu pertandingan terdapat satu wasit yang akan memimpin berjalannya pertandingan. Lomba ditentukan kelasnya berdasarkan jumlah tandukan dalam masing-masing pertandingan.

Eksistensi kesenian atraksi ketangkasan adu domba garut sampai sekarang masih terus dipertahankan. Hal ini didukung dengan adanya perhatian pemerintah daerah untuk mengembangkan potensi kesenian tradisional di daerahnya sehingga pengembangan kesenian ini sedikit-banyaknya terbantu. Selain itu, perhatian antargenerasi di Kabupaten Garut terhadap kesenian ini juga dapat dikatakan bagus. Regenerasi pengetahuan dari generasi tua kepada generasi muda berjalan dengan baik. Di samping itu, adanya usaha pemerintah untuk mengenalkan dan mempromosikan kesenian ini ke dunia mancanegara, dengan berbagai usaha diplomasi budayanya, telah sedikit-banyaknya membantu pengembangan dan pengenalan kesenian atraksi ketangkasan adu domba garut ini.

Seni Ketangkasan Adu Domba Garut sebagai Daya Tarik Wisata

Seni ketangkasan merupakan sesuatu yang berwujud, sedangkan daya tarik wisata merupakan sifat yang dimiliki oleh kesenian yang indikator kesuksesannya dilihat dari kuantitas dan kualitas pengunjung untuk melihatnya. Dalam hubungan dengan daya tarik wisata, *seni ketangkasan adu domba garut* dapat dilihat dari dua aspek, yaitu *keunikan* dan *estetika*. Putra (2004) memandang bahwa keunikan menjadi satu di antara indikator yang perlu diperhatikan untuk memandang daya tarik wisata suatu kesenian. Selain itu, Putra (2004) juga menjelaskan bahwa estetika justru menjadi nilai paling penting dalam memandang daya tarik wisata suatu kesenian dan budaya. Keunikan boleh dikaitkan dengan ikonitas suatu kesenian yang sulit didapatkan di daerah lain. Hal ini sesuai dengan apa yang diungkapkan Putra (2004) bahwa keunikan memilki makna bahwa objek kesenian ini sulit didapatkan kesamaan dan kemiripan atau tidak akan ditemukan dalam masyarakat yang lain.

1. Keunikan

Keunikan kesenian tradisional *adu ketangkasan domba garut* dapat dilihat dari praktik pagelaran, aturan main, dan semangat serta kegembiraan pada saat pagelaran berlangsung. Dari segi praktik pagelaran, kesenian *tradisional adu ketangkasan domba garut* dilaksanakan tidak secara monolitis. Proses pagelarannya dipadukan dengan kesenian lainnya, seperti kesenian musik dan kesenian pencak silat. Pada saat pagelaran *adu ketangkasan domba garut*, warga setempat kerap kali memenuhi arena pagelaran. Ketertarikan masyarakat untuk menonton pagelaran ini bukan semata-mata adanya *adu ketangkasan domba garut*, melainkan adanya pagelaran lain yang dikombinasikan dengan *pagelaran adu ketangkasan domba garut*, yakni iringan musik gamelan dan pencak silat. Poin inilah yang menjadikan kesenian tradisional *adu ketangkasan domba garut* memiliki keunikan tersendiri yang tidak ditemukan di daerah yang lain.

Selain adanya kombinasi kesenian pada *pagelaran adu ketangkasan domba garut*, nilai keunikan lainnya yang ada pada kesenian ini adalah aturan main yang sudah disepakati. Pelaksanaan *adu ketangkasan domba garut* biasanya diawali dengan pendaftaran domba-domba yang akan menjadi peserta turnamen. Biasanya, para pemilik domba sudah bersepakat untuk saling mengadu dombanya. Mereka sudah saling mengetahui siapa yang nanti akan menjadi lawannya. Pada satu pertandingan terdapat satu wasit *(referee)* yang akan memimpin berjalannya pertandingan. Lomba ditentukan kelasnya berdasarkan jumlah tandukan dalam masing-masing pertandingan. Indikator penilaian dari pagelaran ini tidak hanya dilihat dari kekuatan domba dalam mengalahkan domba lainnya, tetapi juga dilihat dari keindahan yang ditampilkan oleh domba adu tersebut.

Adapun dari segi semangat dan kegembiraan pada saat pagelaran berlangsung, ini sudah jelas terlihat. Sebelum pagelaran berlangsung, semua warga yang ada di sekitar arena berbondong-bondong membersihkan dan mempersiapkan arena pagelaran kesenian adu ketangkasan domba garut. Begitu juga pascapagelaran, masyarakat dengan semangat gotong-royong merapikan kembali arena yang sudah digunakan untuk pagelaran. Kini

(mulai 1990-an), semua persiapan pagelaran sudah ditangani oleh panitia. Dari aktivitas ini dapat terlihat semangat kebersamaan dan gotong-royong yang ada pada masyarakat Kabupaten Garut dalam memeriahkan pagelaran *kesenian adu ketangkasan domba garut* ini.

Pada saat penutupan rangkaian kegiatan, para *inohong* (tokoh masyarakat), khususnya petinggi pemerintah, bersemangat untuk menghadiri penutupan pagelaran. Pagelaran kesenian *adu ketangkasan domba garut* sering dijadikan momentum untuk sosialisasai program-program pemerintah yang sedang berjalan atau yang akan dilaksanakan.

2. Keindahan atau Estetika

Kegiatan pagelaran kesenian *adu ketangkasan domba garut* menggambarkan perpaduan antara sportivitas (sudah dijelaskan di bagian 1) dan nilai estetika, khususnya pada domba yang diperlombakan. Secara fisikal, domba garut memiliki penampilan yang sangat berbeda dengan jenis domba lainnya. Domba garut memiliki karakteristik yang kuat untuk beradu dengan fisik yang kekar yang pada akhirnya menghasilkan seni ketangkasan laga domba. Sesuai dengan keberadaan ternak domba yang beredar di masyarakat selama ini, pemerintah Kabupaten Garut sudah menetapkan domba garut sebagai komoditas unggulan serta mempromosikannya di tingkat nasional, bahkan di tingkat internasional.

Satu di antara nilai estetika dari domba garut adalah domba jantan dengan *bentuk tanduk yang bermacam-macam*. *Penamaan tanduknya pun memiliki nilai estetika tersendiri karena mengaitkannya dengan anatomi tanduk pada tiap jenis domba*. Selanjutnya, penamaan profil domba juga didasaran pada bentuk kepala dan tanduknya. Nama-nama yang dimaksud adalah *nyatria*, *ngabangus kuda*, *ngabalok*, dan *nyurucut.*

Domba dengan nama profil *nyatria* adalah domba yang memiliki bentuk kepala dengan tanduk yang melengkung ke bawah. Akan tetapi, *nyurucut* adalah jenis domba dengan bentuk kepala dan tanduk yang panjang dan kecil. *Ngabalok* merupakan jenis domba dengan bentuk kepala yang besar dan datar. Terakhir, *ngabangus kuda* merupakan jenis domba yang bagian mulutnya besar dan lebar dengan bibir yang tebal, hidung besar dengan lubang hidung yang besar mirip kuda. Untuk lebih jelasnya, bisa dilihat gambar berikut ini.

Gambar 1 Jenis domba garut *nyurucut*

Gambar 2 Jenis domba garut *ngabalok*

Gambar 3 Jenis domba garut *ngabangus kuda*

Usaha Pelestarian Kesenian Tradisional Adu Ketangkasan Domba Garut

Sebagai satu di antara kesenian tradisional ikonik Kabupaten Garut, kesenian *tradisional adu ketangkasan domba garut* harus terus dijaga dan dilestarikan. Keberadannya sebagai aset intelektual yang berhubungan dengan pengetahuan tradisional, kesenian ini sedikit-banyaknya telah memberikan sumbangsih kultural, khususnya dalam meningkatkan daya tarik wisata Kabupaten Garut. Agar kesenian ini tetap terjaga, mesti ada usaha-usaha pelestarian dari berbagai pihak, khususnya pemerintah daerah dan pelaku seni untuk terus memajukan dan mengembangkan kesenian tersebut. Selain itu, perhatian dan kepekaan masyarakat dalam ikut serta menjaga dan melestarikan kesenian ini juga patut diperhatikan sehingga terbangun sinergitas yang harmonis antara pemerintah daerah, pelaku seni, dan masyarakat pendukungnya.

Dalam hubungan dengan hal tersebut, sebetulnya pemerintah daerah sudah mengambil langkah-langkah partisipatif dalam mengembangkan *kesenian adu*

ketangkasan domba garut ini. Beberapa usaha yang diambil pemerintah daerah adalah dengan rutinnya mengadakan turnamen dan pasanggiri kesenian *adu ketangkasan domba garut* dan usaha-usaha pengenalan kesenian tersebut melalui sosialisasi kultural ke berbagai wilayah di Indonesia.

Gambar 4 Pagelaran Kesenian Adu Ketangkasan Domba Garut

Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan tersebut, dapat disimpulkan beberapa hal berikut ini.

1. Kesenian tradisional *adu ketangkasan domba garut* merupakan satu di antara kesenian ikonik Garut yang sampai sekarang eksistensinya masih terjaga dengan baik.
2. Kesenian tradisional *adu ketangkasan domba garut* memiliki nilai daya tarik wisata dilihat dari dua hal, yaitu *keunikan* dan *keindahan atau estetika*.
3. Keunikan kesenian tradisional *adu ketangkasan domba garut* dapat dilihat dari praktik pagelaran, aturan main, dan semangat dan kegembiraan pada saat pagelaran berlangsung.
4. Keindahan atau estetika kesenian tradisional *adu ketangkasan domba garut* dapat dilihat dari penampilan domba yang dipertandingkan. Satu di antara nilai estetik yang diperlihatkan dari domba garut ini adalah bentuk kepala dan tanduk yang berbeda dengan jenis domba yang lain.
5. Usaha pemerintah daerah untuk mengembangkan dan melestariakan kesenian tradisional *adu ketangkasan domba garut* ini dilakukan dengan mengadakan turnamen dan pasanggiri *(festival)* adu ketangkasan domba garut.

Rujukan

Abdullah, Irwan. (2006). *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

A.S. Susanto. (1983). *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial.* Jakarta: Binacipta.

Atmadibrata, Enoch, dkk. (2006). *Khazanah Seni Pertunjukan Jawa Barat*. Bandung: Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Jawa Barat.

Heriyadi, D., dkk. (2001). "Ngawangkong Peternak Domba Tangkas. Laporan Penelitian". Dalam penelitian. Kerja sama antara Fakultas Peternakan dan Pusat Dinamika Pembangunan Universitas Padjadjaran.

Idrus, Muhammad. (*2009)*. Metode Penelitian Ilmu Sosial. Yogyakarta: Erlangga.

Putra, Ahimsa H.S. 2004. *Mengembangkan Wisata Budaya dan Budaya Wisata*. Jogyakarta: Pusat Studi Pariwisata UGM.

Spradley, James P. (1997). *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Sumardjo, Jakob. (2006). *Estetika Paradoks.* Bandung: STSI.

I-STET17-016: Amalan Toleransi Antara Agama Zaman Nabi Muhammad dan Khalifah al-Rasyidin: Tinjauan dari Perspektif Maqasid Syariah

Mohd Yusri bin Ibrahim[1]

[1] *Jabatan Pengajian Islam, Fakulti Sains Kemanusiaan, Universiti Pendidikan Sultan Idris, Tanjung Malim, Malaysia*

Abstrak: Toleransi Antara Agama adalah amalan yang dipraktikkan oleh ajaran Islam sejak Nabi Muhammad diutuskan sebagai Rasul kepada seluruh ummat dan berterusan sehingga zaman khalifah al Rasyidin .Perkembangan Islam berlaku dengan pesat hasil dari amalan toleransi ini.Oleh sebab itu,kajian ini melibatkan kajian kualitatif berdasarkan karya ulama silam dan data –data yang diperolehi dari maklumat yang sahih dan diyakini sumbernya.Jesteru itu,kertas kerja ini mengkaji amalan toleransi berdasarkan sirah Islam bermula pada zaman Nabi Muhammad dan Khalifah al Rasyidin dan implikasi positif dari sudut mencapai tujuan maqasid syariah.Jelasnya Toleransi adalah amalan murni yang bersesuaian dengan Islam sebagai agama rahmatan lil alamin dalam perkembangan ajaran Islam di serata dunia.

Kata Kunci: Toleransi,ulama, khalifah al Rasyidin, rahmatan lil alamin, maqasid Syariah

Abstract: Interfaith tolerance is the deed practiced by Islamic teachings since the Prophet Muhammad was sent as a messenger to the entire ummah and had continued until the time of Caliph al Rashidin. The development of Islam occurred rapidly as a result of this tolerance practice. Therefore, this study involves a qualitative study based on The work of past scholars and the data obtained from the authentic information which is believed to be the true source. Thus, this paper examines the practice of tolerance based on the Islamic head from the time of the Prophet Muhammad and the Caliph al Rasyidin and the positive implications from the point of reaching the goal of the sharia maqasid. Clearly, an interfaith tolerance is a pure practice that suits Islam as the religion of rahmatan lil alamin in the development of Islamic teachings around the world.

Keyword: Tolerance, scholars, Caliph al rasyidin, rahmatan lil alamin, sharia maqasid.

Pendahuluan

Keharmonian dan hidup aman damai sesama manusia wujud dalam pada tindakan dan diri manusia itu sendiri. Kesedaran tentang perlunya menguruskan konflik dan perbalahan secara bijaksana dapat melahirkan masyarakat yang aman dan tentera. Komuniti masyarakat dapat hidup dengan bersatu padu dan damai melalui pendekatan toleransi sebaliknya kejahilan dan ketaksuban kepada agama boleh menyebabkan terjadinya perbalahan dan konflik yang berpanjangan sehingga sukar diselesaikan dan boleh menimbulkan peperangan (Wach, 1958).

Semua masyarakat mengharapkan hidup dengan aman dan harmoni walaupun berlainan pegangan dan fahaman. Jesteru itu, keharmonian hanya terjalin melalui sikap toleransi antara agama kerana tanpa sikap ini tidak akan terjadinya keharmonian dan kedamaian antara agama. Amalan toleransi antara agama yang bermula dari permulaan risalah Islam dan berterusan sehingga zaman khalifah al- rasyidin yang berpaksikan kepada konsep maqasid syariah melahirkan generasi yang hidup dalam hormat-menghormati dan bertolak ansur dalam pelbagai aspek kehidupan. Justeru, kertas kerja ini membincangkan mengenai mengkaji amalan toleransi berdasarkan sirah Islam bermula pada zaman Nabi Muhammad dan Khalifah al Rasyidin dan implikasi positif dari sudut mencapai tujuan maqasid syariah.Jelasnya Toleransi adalah amalan murni yang bersesuaian dengan Islam sebagai agama rahmatan lil alamin dalam perkembangan ajaran Islam di serata dunia

Pengertian Toleransi

Menurut Kamus Dewan 2005 Edisi Keempat toleransi adalah bersikap *toleran* yang merujuk kepada sedia menghormati atau menerima pendapat atau pendirian orang lain yang berbeza dengan pendirian atau pendapat sendiri. Manakala menurut *The Penguin Concise English Dictionary* (1991), perkataan *tolerant* (toleransi) bermaksud:*permitting free expression of views one does not share,not inclined to condemn or persecute others(G.N Garmonsway,1991)* Dalam Bahasa Arab, toleransi merujuk perkataan "*tasamuh*".(Munir, 1989) Berdasarkan pengertian terminologi ,toleransi ialah hak kebebasan yang diperlukan antara sesama manusia dan masyarakat untuk beragama,mengatur kehidupan dan menentukan nasib sendiri asalkan kebebasan itu tidak melanggar dan bertentangan dengan akhlak dan kermurnian dalam masyarakat supaya dapat membangunkan persekitaran yang kondusif untuk masyarakat pelbagai agama (M.Natsir, 1980).

Toleransi adalah istilah moden yang lahir di Barat dalam suasana politik,sosial dan budaya yang rencam ketika itu (Anis,2005). Istilah ini berasal dari bahasa Latin,"*tolerantia*" yang bermaksud kelonggaran, kelembutan hati ,keringanan dan kesabaran. Toleransi difahami dengan sikap individu dan masyarakat untuk memberikan hak kepada orang lain untuk menyampaikan pendapat dan kritikan walaupun terdapatnya kesalahan dan perbezaan (Zuhairi, 2007). Semasa era Revolusi Perancis, muncul slogan toleransi seperti kebebasan, persamaan dan persaudaraan yang menjadi manifesto revolusi di Perancis.Kevin Osborn menyatakan toleransi hanya terlaksana apabila seseorang meraikan dan menerima pendapat orang lain walaupun terdapat perbezaan dengan pandangan dan pendapatnya.(Osborn,1993)

Dr. Abd Monir Yaacob pula menyatakan bahawa toleransi adalah satu sikap pegangan kehidupan dalam masyarakat yang bermaksud tidak idealisme, tidak fanatik, tidak mementingkan diri sendiri, mempunyai sikap keterbukaan, realistik, muafakat, tolak ansur, sabar dan menghormati hak orang lain. Amalan toleransi akan berupaya menanggung sesuatu tekanan atau berupaya menerima kesusahan dan kritikan dengan berkorban untuk orang lain dan bersikap terbuka (Munir,2005) Berdasarkan kepada definisi diberikan di atas menujukkan bahawa toleransi adalah sikap atau tindakan

seseorang untuk meraikan pandangan dan pendapat orang lain yang berbeza dan mengakui perbezaan tersebut sebagai hak asasi individu.Oleh itu,jika disandarkan kepada toleransi antara agama bererti bahawa setiap individu bersikap menghargai dan menghormati suasana kondusif individu yang berlainan fahaman dan agama tanpa berlakunya diskriminasi dan kezaliman.

Dalil Kepentingan Toleransi

Ajaran Islam yang bermula dari turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad merangkumi seluruh aspek kehidupan manusia meliputi persoalan realiti dan alam ghaib.Islam tidak hanya membahaskan persoalan kehidupan di akhirat tetapi membicarakan juga persoalan masyarakat sivil .Ajaran Islam memberi panduan kepada manusia untuk hidup dengan aman dan sejahtera.Konsep Islam yang diterapkan Nabi Muhammad berlandaskan *wasatiyyah* ,menyebabkan ia mudah dikuti oleh segenap lapisan masyarakat dari golongan bawahan mahu pun atasan.Menurut Ibnu al-Qayyim,syariah itu binaan dan asasnya berdasarkan hikmah dan semua perkara yang adil dikaitkan dengan keadilan sebaliknya yang bertentangan dengan keadilan adalah kezaliman (Ibnu Qayyim,1973).

Bagi menguatkuasakan peraturan,Islam tidak mengenakan paksaan sebaliknya menekankan konsep memberi kefahaman dan *tarbiyyah* sehingga timbul kesedaran penganutnya untuk mematuhi peraturan tersebut.(Mujahid,2015) Ajaran Islam bercorak fleksibel dan bertolak ansur dalam menangani pelbagai persoalan hidup kerana mengambil *manhaj* sederhana ,tidak melampau dan pasif.Islam mengambil jalan tengah antara dua situasi yang bertentangan.Pendekatan Islam ialah manusia melakukan kebaikan dan mencegah daripada melakukan perkara yang memudaratkan.

Pendekatan harmoni ajaran Islam berlaku dalam dua keadaan iaitu prinsip etika berinteraksi sesama manusia dan interaksi dengan tuhan.Etika berinteraksi sesama manusia memerlukan perkaitan saling menampung kekurangan dan keperluan masing-masing tanpa mengira latar belakang dan kepercayaan seseorang.Oleh itu, amalan saling memahami,bertolak ansur dan menghormati antara mereka yang berlainan agama yang bermula dari zaman rasulullah dijadikan panduan dalam hidup bermasyarakat.Seseorang individu akan merasai kedamaian dan ketenangan jika mereka dapat mengamalkan adat,kepercayaan dan keyakinan dengan harmoni sebaliknya akan timbul sikap buruk sangka yang akhirnya boleh membawa kepada perbalahan ,pembunuhan dan peperangan sesama anggota masyarakat.Oleh sebab itu,wujud konsep toleransi dalam Islam yang menuntut umatnya saling berbaik sangka dan sentiasa memelihara hubungan sesama anggota masyarakat Islam dan bukan Islam (Tariq Ramadan, 2004). Umumnya toleransi ialah menghargai pandangan ,pendapat atau kepercayaan orang lain walaupun bertentangan dengan fahaman sendiri.Toleransi bukanlah konsep baru dalam Islam.Sebaliknya dalam ajaran Islam terkandung pendekatan konsep kesyumulan Islam itu sendiri. Firman Allah :

ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ

Terjemahan: Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu dan Aku telah cukupkan nikmatKu kepada kamu dan Aku telah redakan Islam itu menjadi agama untuk kamu. (al-Maidah 5:3).

Terdapat banyak ayat al-Quran yang membicarakan secara langsung dan tidak langsung tentang konsep toleransi merangkumi pelbagai lapangan kehidupan .Persoalan yang berkaitan dengan agama misalnya adalah hak asasi manusia yang paling utama.Jesteru ,Islam menegaskan bahawa kebebasan beragama adalah hak yang tidak boleh dinafikan oleh sesiapa pun. Firman Allah di dalam al Quran

لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦

Terjemahan: Tidak ada paksaan Dalam agama (Islam), kerana Sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). oleh itu, sesiapa Yang tidak percayakan Taghut, dan ia pula beriman kepada Allah, maka Sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali agama) Yang teguh Yang tidak akan putus. dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha mengetahui (al-Baqarah 2: 256).

Dalam konsep menegakkan keadilan,Nabi Muhammad tidak mengamalkan diskriminasi walaupun wujud pelbagai kepercayaan yang berbeza.Keadilan dalam Islam mestilah ditegakkan sekali pun tindakan itu tidak akan memberi kelebihan kepada orang yang disayangi. (Hashim,2002) Firman Allah

إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ ٤

Terjemahan: Kecuali mereka yang kamu mengikat perjanjian setia (dengannya) dari orang-orang musyrik, kemudian mereka tidak mencabuli perjanjian kamu itu sedikitpun dan mereka tidak menolong seorangpun yang memusuhi kamu, maka sempurnakanlah kepada mereka perjanjian mereka sehingga (habis) tempohnya. Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang bertakwa. (Surah al-Taubah 9:4)

Ayat al-Quran di atas menunjukkan bahawa Islam menjaga semangat toleransi melalui perjanjian perdamaian yang dijalin antara orang Islam dan bukan Islam .Oleh itu,konsep hidup secara harmoni dan sejahtera berbanding dengan peperangan yang akan menimbulkan banyak kesan buruk kepada kedua belah pihak.Prinsip ini berkekalan sehingga semangat perdamaian dicabuli oleh golongan kafir.Ketika itu,barulah tindakan mempertahankan diri dilaksanakan oleh umat Islam.

Selain itu, Islam menganjung tinggi konsep persaudaraan dan kesatuan secara universal.Mukti Ali berpandangan kesatuan manusia akan melahirkan persaudaraan universal .Islam dalam situasi ini,mengakui dan menjunjung tinggi *al ukhuwwah al basyariah* di samping *Ukhuwah al Islamiyyah*.Islam menyeru interaksi dan persaudaraan merentas bangsa dan agama secara aman dan harmoni.Persaudaraan Islam bukan halangan untuk memelihara hubungan silaturahim antara umat pelbagai agama kerana kebaikan dan konsep keadilan merentasi kepelbagaian agama dan bangsa (Mukti Ali, 1972).

Ini bertepatan dengan hadith nabi yang bermaksud: Dari 'Abdullah bin 'Amru r.a, ada seorang laki-laki bertanya kepada Nabi saw,:"Manakah amal Islamyang terbaik?" Beliau menjawab: "Memberikan makanan, mengucapkan salam, baik kepada orang yang dikenal mahupun kepada orang-orang yang tidak dikenali. (al-Bukhari, 2008:4:1726) dan hadith nabi yang bermaksud: Dari Abu Hurairah r.a, katanya: Saya mendengar Rasulullah saw. bersabda: "Siapa yang percaya kepada Tuhan dan hari akhirat, janganlah menyakiti tetangganya! Siapa yang percaya Tuhan dan hari akhirat, hendaklah memuliakan tetamunya! Siapa yang percaya kepada Tuhan dan hari akhirat: hendaklah berbicara yang baik-baik, atau diam saja!"(al-Bukhari, 2008:4:1704).

Hadith Nabi yang diriwayatkan daripada Anas radiaalahu anhu daripada nabi sabdanya,:t idak beriman seorang kamu sehingga dia mencintai saudaranya seperti mana dia mencintai dirinya sendiri" (al-Bukhari,2008:1:13). Selain itu, Hadith daripada Said bin Abu Said al Maqburi daripada Nabi bahawa sanya beliau telah bersabda,: Sesungguhnya agama itu mudah sahaja dan tiada siapa pun yang mahu memberatkan agama itu melainkan ia akan dikalahkan .Lantaran itu hendaklah kamu betulkan yang mana salah ,dekatkan mana yang jauh dan sampaikan apa yang mengembirakan serta bantu membantu dalam perkaranya di waktu pagi,petang dan sedikit daripada malam'(al-Bukhari, 2008:1:89).

Prinsip Tauhid dalam Islam berpandukan seseorang manusia mendapat hidayah daripada Allah.Oleh kerana itulah kewajipan umat Islam hanyalah menyampaikan dan berdakwah namun tidak memaksa dalam memilih anutan beragama. Pendekatan yang digunakan ialah berkonsepkan kaedah inklusif iaitu dengan cara yang bijaksana tutur kata yang baik dan dialog yang rasional.

Amalan Toleransi Zaman Rasulullah

Menurut pandangan Jasser Auda, amalan toleransi dan Islam tidak boleh dipisahkan dari pendekatan maqasid syariah kerana konsepnya yang berperanan positif dalam memberikan pandangan baru khasnya kepada hak asasi manusia dengan penafsiran semula konsep *hifz din* (penjagaan agama) kepada konsep kebebasan beragama (Jasser Auda, 2014). Oleh itu,*"Agree in Disagreement* "(bersetuju dalam perbezaan) adalah prinsip dalam menangani kepelbagaian pandangan .Said Agil Al Munawar mengemukakan beberapa prinsip dalam bertoleransi iaitu saling menghormati *(frank witness and mutual respect),*prinsip kebebasan beragama *(religius freedom) m*eliputi prinsip kebebasan individu dan kebebasan sosial *(individual freedom and social freedom),*Prinsip penerimaan *(Acceptance),*berfikiran positif dan boleh dipercayai *(positive thinking and trustworthy)* (Said Agil, 2003).

Prinsip ini adalah bukti keadilan Islam dalam memberi jaminan bahawa setiap orang adalah sama dan akan mendapat layanan yang sama rata tanpa melihat taraf dan kedudukan mereka. (Mohd Ridhuan Tee,1994) Sementara menurut Mahmod Zuhdi (1999) dan Alias (1992) kedudukan orang bukan Islam tidak ada bezanya dari orang Islam atas pelbagai seperti dasar kemanusiaan, kebebasan beragama, kedaulatan undang-undang dan keadilan ilahi.Menurut Islam pula,penganut agama lain dikenali sebagai Dhimmi mempunyai hak tertentu yang menunjukkan keadilan Islam dan meraikan kepelbagaian agama yang wujud

di dunia kerana walaupun akidah berbeza, terdapat banyak persamaan dari segi etika dan moral khususnya serta kebajikan sesama manusia (Abdul Latif, 2008).

Hal ini dapat dilihat melalui Piagam Madinah (*Sahifah al Madinah*), perjanjian pemerintahan antara Islam,Yahudi dan Nasrani dalam bentuk toleransi pemerintahan yang mengakui kewujudan masyarakat dan entiti umat pelbagai agama dan tanggungjawab mereka dalam menguruskan negara Islam Madinah. Selanjutnya,Perjanjian Hudaibiyyah antara Rasululah dan kaum kafir Quraish Mekah,di mana rasululah terpaksa menangguhkan perlaksanaan ibadah umrah pada tahun yang berikutnya adalah termasuk dalam amalan toleransi yang terpuji demi menghindari konflik yang akhirnya boleh menumpahkan darah.Begitu juga ketika orang Islam berjaya menguasai Mekah ,Rasululah tidak membalas dendam dan bertindak secara kekerasan sebaliknya Rasululah memberikan alternatif perdamaian dan kasih sayang.Dalam hal tawanan,amalan toleransi di zaman Rasululah dapat dilihat dari memperlakukan tawanan perang dengan baik ,tidak membunuh tawanan sebaliknya hanya membayar jizyah atau menggunakan kelebihan diri seperti mengajar anak-anak orang Islam menulis dan membaca sebagai ganjaran untuk dibebaskan. Pembukaan dan perluasan kuasa Islam di wilayah-wilayah benua Asia dan Afrika dilaksanakan secara perdamaian dan dakwah. Peperangan hanya terjadi apabila orang Islam diganggu ketika berdakwah atau membela diri daripada kezaliman sama ada gangguan atau diperangi. Peperangan dalam Islam adalah solusi terakhir dalam menyelesaikan sebarang persengketaan dan perbalahan (Mat Saad, 2000).

Amalan Toleransi Zaman Khalifah al Rasyidin

Selepas kewafatan Rasululah, pendekatan toleransi diteruskan oleh sahabat-sahabat Nabi Muhammad S.A.W yang memegang jawatan khalifah selepas itu.Syariat Islam telah sepenuhnya berkembang dan diimplentasikan dengan sempurna.Konsep toleransi telah berkembang pesat sejajar dengan perluasan wilayah dan masyarakat Islam pada zaman tersebut.

Khalifah Abu Bakar al Siddiq yang dikenali dengan gelaran khalifah Allah menggabungkan antara kelembutan dan ketegasan dalam masa pemerintahannya.Pemberontakan yang ditimbulkan kepada negara seperti murtad, tidak membayar zakat dan mengaku sebagai nabi akan diberi kemaafan apabila mengakui kesalahannya .Contohnya Qara' bin Habirah dan Aby'ats bin Qays telah diberi kemaafan .Tindakan tegas akan hanya dikenakan selepas semua rundingan tidak mencapai kejayaan .Tindakan yang tegas dan fleksibel ini memberikan Islam berkembang dengan pesat sebagai agama yang tidak bersifat dendam (Afzal Iqbal, 2000).

Dakwah Islam pada zaman Khalifah Abu Bakar al Siddiq dijalankan secara berhikmah dengan menyeru masyarakat kepada Islam dan mentaati Allah dengan akhlak. Contohnya pendeta Kristian dari Hira telah memeluk Islam setelah melihat tingkah laku yang baik daripada masyarakat Islam pada zaman tersebut (Madjid Ali Khan, 2000).

Khalifah al-Rasyidin yang kedua, Umar al-Khattab telah mempelopori pendekatan toleransi seperti larangan menggunakan kekerasan dalam seruan dakwah kepada Islam termasuk membenarkan keyakinan masyarakat bukan Islam untuk terus beragama selain Islam .Umar juga menetapkan kadar jizyah selaras iaitu 5 dinar kepada golongan kaya ,4 dinar kepada golongan pertengahan dan 3 dinar untuk golongan bawahan (Thomas W.Arnold, 1979).

Selain itu pada zaman pemerintahan Umar al- Khattab, pelaksanaan hukum hudud potong tangan telah ditangguhkan bagi kesalahan mencuri kerana faktor kemarau pada waktu itu.Kebijaksanaan Umar al-Khattab dalam bertoleransi telah menyebabkan masyarakat hidup dengan sejahtera dan aman makmur.

Zaman pemerintahan Uthman bin Affan yang meneruskan pemerintahan selepas Umar al Khattab juga telah menjalankan dakwah secara bertoleransi dalam prinsip pemerintahannya.Ini dibuktikan dengan sikap sabar dan tabah dalam menghadapi suasana kegawatan akibat dari pemberontakan yang berlaku pada zaman beliau.Dalam peperangan yang berlaku pada zaman beliau,penekanan yang diberikan ialah tentera Islam mengelak dari melakukan pertumpahan darah dan pembunuhan dengan alasan Nabi Muhammad melarang berlakunya pembunuhan kecuali tiga alasan iaitu golongan yang murtad,penzina yang sudah berkahwin dan pembunuh yang telah membunuh orang lain (Thaha Hussin, 1985).

Khalifah khulafa al Rasyidin yang terakhir, Ali Ibn Abi Talib seperti khalifah al Rasyidin yang lain telah menerapkan amalan toleransi khasnya melalui aspek persamaan sesama manusia.Contohnya dalam pengagihan harta dari baitulmal.Prinsip persamaan dalam pemberian tidak dibezakan berdasarkan status sosial seseorang.Begitu juga hak dalam memberikan aduan kepada khalifah dalam hal-hal yang melibatkan ketidakpuasan dalam pemerintahan beliau (Thaha Hussin,1985).

Impikasi Positif Amalan Toleransi

Toleransi dalam konteks yang umum adalah sikap berlapang dada dan bersangka baik untuk orang lain melakukan apa sahaja seperti yang diinginkan. Walaupun dalam Islam, toleransi adalah memberi kebebasan kepada penganut agama lain untuk melaksanakan ibadah dan ajaran agamanya asalkan tindakan tersebut tidak menganggu akhlak dan kepentingan masyarakat umum. Dalam hal ini,Islam menekankan kepentingan akhlak dan maruah dalam pergaulan antara umat beragama kerana Islam amat menghargai kemurniaan akidah dan syariah yang tidak boleh dirosakkan atas nama toleransi antara agama.Oleh itu,Islam memiliki prinsip dan peraturan tersendiri yang perlu dipegang teguh oleh penganutnya di dalam bertoleransi.(Ali,1976)Toleransi yang diamalkan pada zaman rasulullah dan khalifah al Rasyidin terbatas dan bertujuan untuk hubungan sosial masyarakat yang dibangunkan atas dasar sayang dan persaudaraan universal selagi perkara tersebut tidak bertentangan dengan akidah Islam.

Toleransi antara agama menurut maqasid syariah memberikan suasana kondusif bagi penganut agama lain untuk beribadah untuk menjalankan kewajipan agamanya. Hasilnya Islam berkembang dalam suasana yang aman dan damai tanpa kekerasan. Walau bagaimanapun toleransi dalam Islam ada batasannya. Selain itu, dalam konsep toleransi,kemurniaan akidah dan syariah wajib dipelihara.Islam melarang tolerasi yang bersifat terlalu bebas.Tolerasi diamalkan dengan syarat kemurniaan akidah dan syariah dipertahankan. Amalan toleransi dan menghormati agama lain tidak dibenarkan dalam tindakan kesediaan mengikuti ajaran agama lain sama ada sebahagian atau keseluruhannya.Bahkan mencampur adukkan satu agama dengan agama yang lain bukan ditakrifkan sebagai toleransi dalam Islam.

Kesimpulan

Islam adalah agama yang mementingkan akhlak dan semangat hidup secara aman dan damai antara penganut berbagai agama.Islam tidak membezakan antara penganut agama *samawi* atau bukan *samawi*,Semua diperlakukan sama sebagai manusia yang diikat oleh persaudaraan universal sebagai makhluk Allah dari keturunan Nabi Adam AS.Oleh sebab itu,amalan toleransi pada zaman Nabi Muhammad sehingga ke Zaman khalifah al Rasyidin bukan sekadar teori malahan dipraktikkan secara realiti di dalam sejarah perhubungan umat Islam dengan penganut agama lain dan terus dipraktikkan oleh umatnya dari masa ke semasa .

Oleh sebab itu, dalam berkomunikasi dengan penganut agama lain, Islam menetapkan perlu perbincangan secara damai melalui konsep toleransi Islam memberikan kebebasan kepada penganut agama lain beribadah tanpa gangguan selagi tidak menganggu akhlak masyarakat dan kepentingan umum masyarakat umum. Dalam masa yang sama Islam, tidak mengadai kemurniaan akidah dan maqasid syariah atas nama toleransi.

Pendekatan toleransi dalam Islam banyak memberikan kebaikan kepada Islam dan penganutnya. Hakikatnya, batasan yang telah diaturkan oleh Islam, menjadikan Islam sebuah agama yang harmoni dan menerima perbezaan dalam ruang lingkup yang dibenarkan oleh syariah. Bersesuaian dengan konsep maqasid syariah yang menekankan tentang penjagaan agama dan konsep *al huriyyah* (kebebasan) yang menjadi teras keadilan dalam Islam.

Rujukan

Al Quran.

Abdul Latif Samian. (2008). Pembelaan hak kumpulan minioriti. In *Islam Hadhari: Pendekatan pembangunan peradaban*. eds. Mahmod Zuhdi Abdul Majid. et.al. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia.

A. Mukti Ali. (1972). *Keesaan Tuhan dalam al- Qur'an*.Jogjakarta:Yayasan Nida.

Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-'Asqalani. (2003). *Bulugh al-Maram min Jam'i Adillat al-Ahkam* Kairo: Dar al-Hadits,

Afzal Iqbal. (2000). *Diplomasi Islam* . Jakarta: Pustaka al Khautsar.

Abdul Monir Yaacob. (2005). Hak dan tanggungjawab pelbagai kaum dari perspektif syariah. In *Malaysia sebagai sebuah negara Islam,* Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Al-Bukhari, al Imam Abi Abdillah Muhammad Ibn Ismail bin Ibrahim. (2008). *Al Jamiah al-Sahih*.Ulang Cetak.Jilid 4.Jeddah:Dar al Minhaj

Alias Othman. (1992*). Asas-asas pemikiran politik Islam*.Kuala Lumpur:Dewan Pustaka Fajar.

Ali Abd. Wahid Wafi. (1976). *Prinsip Persamaan Islam*. Terj. Mahmood Zuhdi Abdul Majid. Kota Bharu: Syarikat Mursyid Sdn. Bhd.

Anis Malik Thoha. (2005). *Tren Pluralisme Agama* Jakarta : Perspektif.

Aziz Bari. (2014). *Perlembagaan Malaysia Suatu Pengenalan*.Selangor: PTS.

Ann Wang Seng. (2009). *Murtad:Jangan Pandang Sebelah Mata*.Kuala Lumpur:Must Read Sdn Bhd

G.N Garmonsway. (1991). *The Penguin Concise English Dictionary*. London: Penguin Books Limited.

Ibnu Qayyim al Jawziyyah. (1973). *I'lam al Muwaqqin an Rabb al Alamin*. Beirut: Dar al Jayl.

Jasser Auda. (2014). *Memahami Maqasid Syariah*.terj Marwan Bukhari A. Hamid.Batu Caves: PTS Islamika Sdn Bhd.

Kamus Dewan Edisi 4. (2005). Hj Noreshah bt Baharom (edit). KL: DBP.

Osborn, K. (1993). *Tolerance*. New York: The Rosen Publishing Group

Madjid Ali Khan. (2000). Sisi *Hidup Para Khalifah Saleh*. Surabaya: Risalah Gusti.

M.Natsir. (1980). *Mencari Modus Vivendi Antar Umat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Media Dakwah.

M. Quraish Shihab. (1992) *Membumikan al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* .Bandung: Mizan.

Munir Ba'albaki. (1989). *AlMawrid*. Beirut: Dar El Ilm lil Malayen.

Nik Azran Muhamed & Mohd Mahadi Hj Isa. (2009). *Gerakan Orentalisme &Kristianisasi*. Petaling Jaya: Hijjaz Records Publishing.

Mujahid Yusof Rawa. (2015). *Islam & Kepelbagaian Rahmat Untuk Semua*.Petaling Jaya: Ilham Books.

Mahmood Zuhdi Abdul Majid. (1999). Konsep pemerintahan dari perspektif al-Quran dan al-Sunnah.In *Prinsip –prinsip pemerintahan dalam masyarakat majmuk*, ed. Abdul Munir Yaacob. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam.

Mahmood Zuhdi Abdul Majid, Mek Wok Mahmud & Akhtarzaite Abdul Aziz. (2012). *Maqasid al-Syariah*. Batu Caves: Penerbit UIAM

Mohd.Ridhuan Tee Abdullah. (1994). Islam dan toleransi. In *Islam dan kemajuan masyarakat*, eds. Nik Mustapha Nik Hassan and Mohd Ridhuan Tee Abdullah. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Mohammad Hashim Kamali. (2002). *Freedom, equality and justice in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society.

Mat Saad Abd. Rahman. (2000). Kedudukan masyarakat bukan Islam dalam sejarah pemerintahan Islam. In *Pemerintahan Islam dalam masyarakat majmuk*, eds. Abdul Monir Yaacob, Sarina Othman and Wan Roslili Abd. Majid. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Said Aqil al Munawwar. (2003). *Fiqh Hubungan Antar Agama*. Jakarta: Ciputat Press.

Saifullah Mohd Sani& Siti Noorashikin Tumiran. (2010). *Bangkit & Jatuhnya Islam di Sicily*. Shah Alam: Karisma Publication.

Syed Husin Ali. (2015). *Hubungan Etnik di Malaysia*. PetalingJaya: StrategicInformation and Research Development Centre.

Syed Othman Alhabshi. (2007). Keadilan sosial dalam negara Islam silam dan hubungannya dengan Malaysia kini. In *Keadilan sosial dari perspektif Islam*, ed. Khairul Azhar Idris. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Tariq Ramadan. (2004). *Western Muslims and the future of Islam*. New York: Oxford University Press.
Thaha Husain. (1985) *al –Fitnah al Kubra* . terj Moh . Tohir. Jakarta: Pustaka Jaya.
Thomas W. Arnold. (1979). *The Preaching of Islam*.Lahore: Ashaf Printing Press. Cet IV.
Wach, J. (1958). *The Comparative Study of Religions* New York: Columbia University Press.
Zulkifli Mohamad al-Bakri. April (2014). *Maqasid al-Syariah*. Nilai: Pustaka Cahaya Kasturi Sdn Bhd.
Zuhairi Misrawi. (2007). *Al-Quran Kitab Tolerasi.* Jakarta: Pustaka Oasis.

I-STET17-017: Peranan Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia (PSSCM) Di dalam Pembangunan Komuniti Melayu-Muslim Berteraskan Ilmu Persilatan

Shukri bin Janudin, Asnarulkhadi Abu Samah

Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia, Serdang
Institut Penyelidikan Sosial (IPSAS), Universiti Putra Malaysia, Serdang
Email: shuxre75@hotmail.com; asnarul@upm.edu.my

Shukri bin Janudin

Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia (PSSCM), Putrajaya
Email: shuxre75@hotmail.com

Abstrak: Penyertaan masyarakat dan pertubuhan bukan kerajaan (NGO) melalui kegiatan-kegiatan kesukarelawan amat penting di dalam proses pembangunan komuniti. Peranan ini turut dilaksanakan oleh Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia (PSSCM) bagi mengembangkan ilmu beladiri sebagai wadah penyatuan masyarakat Melayu-Muslim di Malaysia. Pembelajaran ilmu persilatan Melayu telah dijadikan sebagai satu daya tarikan yang menggalakkan penyertaan masyarakat sekaligus memacu rasa cinta terhadap tamadun bangsa dan sebagai pemangkin semangat patriotisme. Kajian kualitatif berbentuk konseptual ini menggunakan pendekatan penyelidikan kajian kes dengan objektif utamanya adalah memfokuskan penglibatan PSSCM di dalam proses pembangunan dan pemerkasaan komuniti Melayu-Muslim di negara ini. Kajian ini menggunakan sumber-sumber primer melalui temuramah bersemuka, pemerhatian serta penglibatan penyelidik di lapangan bersama tenaga penggerak PSSCM dan dipadankan dengan maklumat-maklumat dari sumber sekunder seperti artikel, tesis, jurnal dan laman sosial yang berkaitan dengan bidang pembangunan komuniti. Kertas kerja ini diharapkan mampu menjadi perintis kepada kajian-kajian komprehensif yang berkaitan dengan aspek pembangunan komuniti dan amalan ilmu persilatan di masa akan datang bagi membuktikan terdapatnya keberkaitan serta kepentingan peranan PSSCM sebagai sebuah pertubuhan silat yang menyumbang kepada proses pembangunan serta pemerkasaan komuniti di negara kita.

Kata kunci: Kesukarelawan, pembangunan, Silat Cekak, komuniti, tamadun, memacu.

Abstract: The community and the non-government organisation (NGO) participation in voluntering activities are very important in the process of community development. Such function is also implemented by Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia (PSSCM) in developing the martial arts as a medium of Malay-Muslim toward community unity in Malaysia. The learning of silat Melayu has attract the people's participation that lure them to love the nation civilisation and become a catalyst to the spirit of patriotism. This

conceptual qualitative research exercising the study case approaches which parallel with the main objective is to focus on PSSCM's participation in the process of developing and empowering the Malay-Muslim community. This research utilize the primier sources such as face to face interview, observation and ground participation along with the PSSCM's activist, then its syncronized with the secondary sources such as articles, thesis, journals and social webs that are related to the community development studies. This research paper is expected to be a pioneer for the future comprehensive research which is related to the community development and silat practice in order to prove the relevancy and importance of the PSSCM's role as a silat organisation that contribute to the process of community developing and empowering in our country.

Keywords: Voluntering, development, Silat Cekak, community, civilisation, drives.

Pengenalan

Setiap kerajaan akan melakukan pelbagai usaha, program dan kempen bagi menyatupadukan rakyatnya kebiasaannya melalui pendekatan atas ke bawah (*top down*). Namun usaha tersebut adakalanya berhasil dan kadangkala kurang memberikan impak positif, sebaliknya sering dijadikan sebagai satu alat propaganda politik [56]. Pendekatan ini juga kerap dilihat kurang berkesan disebabkan oleh faktor kurangnya komitmen di kalangan ahli komuniti, kekangan kewangan, kaedah pengurusan yang tidak efektif, penggunaan masa yang lama dengan pulangan hasil yang tidak dapat dipastikan [57]. Hakikatnya usaha menyatupadukan masyarakat tidak hanya terletak di bahu kerajaan semata-mata. Penglibatan dan peranan berterusan setiap pertubuhan serta ahli komuniti juga penting bagi mewujud dan mengukuhkan perpaduan di kalangan masyarakat sasaran melalui pendekatan bawah ke atas (*bottom-up*) iaitu ahli komuniti akan memberikan perkhidmatan kepada komunitinya [58]. PSSCM membuktikan peranannya selama lebih dari lima dekad memacu penglibatan komuniti pesilat agar mencintai seni kebudayaan terutamanya ilmu persilatan Melayu secara sukarela sebagai wadah penyatuan serta pembangunan masyarakat. Ia turut melibatkan kerjasama dengan pihak kerajaan sebagai rakan strategik melalui konsep perkongsian pintar atau pendekatan Strategi Lautan Biru Kebangsaan - *National Blue Ocean Strategy (NBOS)* [59]. Justeru usaha memperkasakan komuniti melalui galakkan penyatuan dilihat lebih efektif jika ia turut dilakukan oleh sesebuah NGO yang bersifat neutral dan tidak memihak (*non-partisan)* kepada golongan sasaran tanpa adanya elemen politik kepartian. Ini bagi mengelakkan percanggahan dan

[56] La Palombara, J., & Weiner, M. (2015). *Political Parties and Political Development.(SPD-6)*. Princeton University Press, 123 dan 131.

[57] Asnarulkhandi (2011). *Teori dan Amalan Pembangunan Komuniti* dlm Khadijah Alavi et al. (2009). *Perkhidmatan Kebajikan Masyarakat* Pembangunan Komuniti Membina Keupayaan dan Potensi Masyarakat. Serdang: Penerbit Universiti Putra Malaysia, 40-47.

[58] Nikkhah, H. A., & Redzuan, M. (2009). Participation as a medium of empowerment in community development. *European Journal of Social Sciences*, *11*(1), 174.

[59] Fesol, S. N. F. A. (2013). NBOS: Strategi Laut Biru Kebangsaan.

pergeseran pandangan di kalangan masyarakat yang timbul akibat kepelbagaian status sosial, perbezaan umur, jantina, keragaman fahaman serta pegangan ideologi politik.

Dapatan Kajian dan Perbincangan

Bagaimana Seni Silat Cekak Memperkasakan Komuniti Melayu?

Dalam konteks kertas kerja ini, erti Melayu berdasarkan tafsiran Perkara 153 dan 160 Perlembagaan Persekutuan digazetkan sebagai seseorang yang beragama Islam, berbahasa dan beradat budaya Melayu serta diberikan hak-hak keistimewaan tersendiri yang dipelihara kemas oleh institusi Raja Berperlembagaan [60]. PSSCM menyasarkan komuniti ini supaya mempelajari ilmu Silat Cekak namun mereka perlu mengikuti syarat-syarat yang termaktub di dalam Perlembagaannya meliputi soal kelayakan, pantang larang, yuran dan sistem pembelajaran [61]. Tafsiran seni merupakan sesuatu yang diciptakan oleh manusia mengandungi nilai-nilai keindahan yang membangkitkan perasaan mereka untuk memuja dan mengikutinya, sedangkan perkataan '*budaya*' berakar umbi dari kata *budi* dan *daya* [62] yang merupakan seni yang halus dan menjadi sebuah sarana ciptaan manusia diangkat sebagai suatu kepercayaan, ikutan, adat-resam, nilai, undang-undang serta pemakaian harian hidup mereka [63]. Seni silat pula merupakan ilmu beladiri warisan, budaya dan tamadun intelektual rumpun Melayu Nusantara yang telah berkembang sejak zaman keagungan kerajaan Sriwijaya pada abad ke 7 Masihi lagi [64]. Ilmu silat terus berkembang hingga kini dan masyarakat yang mempelajarinya turut diasuh dengan nilai-nilai cintakan seni budaya, menghormati sesama manusia, menghargai nikmat keamanan serta menjaga kerukunan negara.

Di Malaysia terdapat sejumlah 446 buah jenis silat yang berdaftar di bawah PESAKA [65] dengan 20 badan gabungan di bawah Persekutuan Silat Kebangsaan Malaysia (PESAKA) termasuk empat badan pendiri PESAKA, 14 PESAKA negeri, PESAKA Labuan dan PESAKA Putrajaya. Manakala jumlah pesilat di seluruh Malaysia dianggarkan seramai 4.2 juta orang ahli [66]. Sebagai salah sebuah badan pendiri PESAKA, PSSCM

---

[60] Muslim, N., Alias, J., Hassan, W. Z. W., Umar, A., & Yunos, N. (2013). Analisis peruntukan orang melayu dalam Perlembagaan Persekutuan Malaysia dalam konteks hubungan etnik. *Jurnal Melayu*, *11*, 63-78.

[61] PSSCM (1997). Perlembagaan Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia. Penerbit PSSCM.

[62] Rachman, M. (2012). Konservasi Nilai dan Warisan Budaya. *Indonesian Journal of Conservation*, *1*(1), 34.

[63] Shafii, H. (2010). *Kelestarian alam dalam seni budaya melayu: pantun sebagai bayangan falsafah alam* dlm http://eprints.uthm.edu.my/1856/1/KELESTARIAN_ALAM_DALAM_SENI_BUDAYA_DR_HARYATI_SHAFII_2010.pdf. [Diakses pada 22 Julai 2017].

[64] Maryono, O. (1998). *Pencak silat: merentang waktu*. Pustaka Pelajar.

[65] PSSCM (2016). Perayaan Jubli Emas Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia: Konvokesyen ke 33 dan Mesyuarat Agung Perwakilan ke 44, 21 Mei 2016 bersamaan 14 Syaaban 1437 H Dewan Datuk Haji Maideen Seremban Negeri Sembilan. Penerbit PSSCM, 68.

[66] PSSCM (2017). Sambutan 52 Tahun (1965-2017) Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia: Konvokesyen ke 34 dan Mesyuarat Agung Perwakilan ke 45, 20 Mei 2017 bersamaan 23 Syaaban 1438 H Dewan Datuk Haji Maideen Seremban Negeri Sembilan. Penerbit PSSCM, 78.

memupuk kesetiaan para penuntutnya dengan ikrar taat setia menerusi konsep pantang larang serta mematuhi Perlembagaan persatuan. Para penuntut Silat Cekak akan melalui suatu proses pembelajaran komprehensif yang mendidik dan memimpin mereka ke arah menjadi seorang pengamal Silat Cekak yang berjiwa murni sesuai dengan fitrah manusia untuk bergelar Melayu - Mukmin [[67]].

Sebagai sebuah persatuan berteraskan persilatan dan kebudayaan, komuniti Silat Cekak di bawah PSSCM mempunyai sifat dan skala lokaliti yang lebih meluas. Ini memandangkan ahli-ahli PSSCM berada di pelbagai lokasi yang berbeza di seluruh negara. Namun mereka tetap boleh bersatu padu di bawah kepimpinan seorang Guru Utama dan Presiden. Ahli-ahli silat di dalam komuniti PSSCM sentiasa diasuh agar bersatu dan menyertai pelbagai program atau aktiviti persatuan walau di mana mereka berada. Ini merupakan sebahagian dari proses dan wasilah pembangunan komuniti Melayu yang dilaksanakan oleh PSSCM selama lebih dari lima dekad. Usaha-usaha tersebut bersesuaian dengan lima elemen penting menurut ciri-ciri dan proses pembangunan sesebuah komuniti [[68]] iaitu; *Pemerkasaan, Penglibatan, Kesukarelawan, Pembangunan* dan *Pendemokrasian*.

Pemerkasaan

Melalui proses pembelajaran ilmu silat, para penuntut Silat Cekak diperkasakan dengan nilai-nilai ilmu persilatan seperti semangat keberanian, keyakinan, kepatuhan, kesabaran dan persaudaraan. Sifat-sifat ini mampu membangkitkan jati diri dan rasa kasih terhadap budaya bangsa. Jika budaya sendiri tidak dipeduli dan dipertahankan maka siapa lagi mahu membela hak warisan tradisi mereka? PSSCM telah menggunakan elemen pendampingan bagi memperkasakan potensi komuniti yang mana PSSCM bertindak sebagai agen perubahan bersama-sama mengerakkan ahli-ahli komuniti samada mereka merupakan penuntut silat atau masyarakat setempat.

Sebagai anggota pertubuhan komuniti, setiap ahli PSSCM mempunyai peranan dan tanggungjawab masing-masing di dalam komunitinya. Para penggerak persatuan yang terdiri dari kalangan Yang Dipertua, Penyelia dan Ahli-ahli Jawatankuasa akan sentiasa memberikan dorongan, bimbingan dan peluang kepada ahli komuniti untuk merancang idea, membuat keputusan dan melaksanakan tindakan yang bersesuaian bagi kepentingan bersama demi kemajuan ilmu silat. Konsep ini mampu memperkasakan komuniti PSSCM bersesuaian dengan konsep '*Secekak*' yang bermaksud '*Segenggam*' iaitu melambangkan perpaduan para ahlinya selain menyemai sifat bertanggungjawab sesuai dengan tafsiran '*Makan Cekak*' yang ertinya bertanggungjawab [[69]].

---

[67] Ab. Majid (2002). *Penerapan Jati Diri Melalui Ilmu Bela Diri: Pendekatan Seni Silat Cekak Malaysia* dlm Noor Aniza Ishak & Najib Ahmad Marzuki, Prosiding Persidangan Kebangsaan Kerja Sosial 2002: Belia dan NGO dalam kerja sosial: Isu, Peranan dan Strategi, Sekolah Pembangunan Sosial, UUM, 40-48.

[68] Azizan Bahari et al. (2014). *Persoalan Sosial Remaja Belia: Usaha menanganinya melalui Pendekatan Kerja Komuniti*, Perlis: UNIMAP, 5-8.

[69] PSSCM (1975). Suara Cekak Bil 1 Ed. 2007 Kuala Lumpur: Penerbit PSSCM, 34.

Penglibatan

Silat Cekak sendiri berasaskan dari sebuah pergerakkan komuniti. Bermula dari tahun 1965, ia bergerak di bawah naungan Perkumpulan Seni Sari Budaya Seri Kedah (PSSBSK). Menjelang tahun 1968, Silat Cekak digerakkan sebagai sebuah persatuan bergelar Persatuan Seni Silat Chekak Kedah Malaysia (PSSCKM). Pada tahun 1970, PSSCKM telah dihijrahkan ke Kuala Lumpur dan buat permulaannya ia bergerak di bawah Persatuan Bawaen Selangor (PBS) sebelum berjaya berdiri kukuh dan bebas sebagai Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia (PSSCM) pada tahun 1971 hingga kini [[70]]. Sebagai sebuah pertubuhan komuniti, ahli-ahli PSSCM dididik untuk terlibat dan menyertai secara aktif di dalam sebarang usaha memajukan kegiatan silat. Mereka bukan sahaja perlu menjadi peserta tetapi turut berperanan sebagai perancang, pelaksana dan pengendali yang mahir berkomunikasi serta sentiasa akan memastikan sesebuah program itu berjaya. Kejayaan yang dihasilkan akan menerbitkan kepuasan, mengeratkan ukhwah serta kepercayaan di kalangan semua ahli persatuan.

Sebagai pemimpin komuniti, mereka perlu peka atau responsif terhadap persekitaran, kehendak ahli serta dasar-dasar negara. Pemimpin komuniti perlu memiliki misi, visi dan objektif selain bakat kepimpinan untuk memberikan pengisian terhadap matlamat yang disasarkan. Dengan cara ini kepimpinan mereka lebih mudah diterima dan diyakini oleh ahli-ahli komuniti serta masyarakat luar. Ia akan membuktikan PSSCM bersifat inklusif, mesra komuniti dan mengamalkan fungsi sosialisasi yang sihat. Ini kerana sifat utama komuniti adalah saling berinteraksi, suka hidup bermasyarakat, sedia berkongsi kemudahan dan menawarkan sesuatu perkhidmatan bagi memenuhi keperluan asasi diri mereka serta masyarakat sekeliling bagi mencapai kualiti dan kesejahteraan hidup [[71]].

Kesukarelawan

Sifat kesukarelaan akan menjelmakan semangat kesukarelawan. Walaupun tidak mendapat sebarang dana atau upah sebaliknya terpaksa pula mengeluarkan wang saku sendiri, ia tidak menjadi masalah kepada mereka yang terlibat dalam kegiatan kesukarelawan. PSSCM merupakan sebuah Organisasi Berasaskan Komuniti (OBK). Persatuan ini tidak berasaskan keuntungan [[72]] namun sentiasa melatih ahli-ahlinya dengan budaya berkorban demi kemajuan persatuan. Sebagai Muslim, mereka wajib melakukan apa jua persediaan bagi

---

[70] Shukri J., Zaimilah Y. dan M.Surat (2017). *Sedekad Perkembangan Silat Cekak (1965-1975): Sumbangan Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia (PSSCM) dalam Pembangunan Insan, Masyarakat dan Negara* dlm Kolokium Seni Silat Cekak Malaysia (KOSSCEM) 2017, Universiti Sains Malaysia: Penerbit PSSCM.

[71] Jung, C. G. (1912). *The psychology of the unconscious*. Leipzig, East Germany: Franz Deutiche dlm McMillan, D. W., & Chavis, D. M. (1986). Sense of community: A definition and theory. *Journal of community psychology*, *14*(1), 11.

[72] Mohd Azwan Suroto et al. (2008). *The Practice of Knowledge Management in Non-Profit Organization: The Study on Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia*. Journal of Knowledge Management in PSSCM, Faculty of Administrative Science and Policy Study UiTM, 1-3.

mempertahankan diri dan ummah serta sentiasa berbakti samada memberi bantuan kewangan, tenaga, masa atau kemahiran demi faedah bersama semata-mata mengharapkan keredhaan dari Allah s.w.t sepertimana disarankan oleh Allah dalam surah Al Anfaal ayat 60 [[73]].

Sebagai sukarelawan di dalam komunitinya, minat, keikhlasan serta kesediaan untuk berkongsi amat penting dalam melaksanakan sesebuah kegiatan kesukarelawan. Konsep redah dan terus buat selebihnya serah pada Allah telah menjadi pegangan ahli-ahli PSSCM di dalam melaksanakan sesuatu aktiviti kemasyarakatan atau program - program anjuran PSSCM. Kesannya akan membentuk perasaan sayang dan kepunyaan di kalangan ahli-ahli persatuan yang hasilnya mampu mengikat kesetiaan, keyakinan dan komitmen para ahli terhadap komuniti mereka [[74]].

Pembangunan

Setiap OBK sentiasa berusaha meningkatkan kualiti hidup di kalangan anggota mereka bagi memenuhi keperluan asasi ahli-ahli komunitinya [[75]]. Di dalam Silat Cekak, program pembangunan kemahiran insaniah diberi penekanan melalui penjanaan modal insan bagi melahirkan para penuntutnya yang berkualiti dari segi sahsiah, pemikiran, interaksi sosial, kepimpinan dan jati diri [[76]]. Kesan pembinaan berterusan dari aspek modal insan ini telah melahirkan sukarelawan PSSCM yang sanggup berkorban, berdikari, suka terlibat dengan kerja-kerja kesukarelaan, mesra komuniti selain mahir dalam pelbagai aspek ilmu pengetahuan yang boleh disampaikan secara berkesan. PSSCM turut giat meningkatkan taraf keilmuan seni silat melalui pendekatan *Silat Cekak Silat Akademik*. Kini PSSCM telah menghasilkan lebih dari 50 buah kertas kerja yang sebahagian besarnya telah dibentangkan di dalam pelbagai seminar, kolokium, jurnal dan sebagainya [[77]].

Pendemokrasian

Sebagai sebuah NGO yang terbina lebih lima dekad di negara ini, PSSCM semestinya mempunyai asas-asas sistem pentadbiran dan pengurusannya tersendiri. PSSCM digerakkan berdasarkan Perlembagaan Persatuan (1971) dengan Guru Utama merangkap Presiden mempunyai kuasa pemutus di dalam menentukan sebarang dasar atau peraturan

---

[73] Al Quran dan Terjemahannya (1971). Surah Al Anfaal (8):Ayat 60. Juz 10, Kementerian Agama Republik Indonesia, 271.

[74] McMillan, D. (1976). *Sense of community: An attempt at definition.* Unpublished manuscript, George Peabody College for Teachers, Nashville, TN.

[75] Bess, K. D., Perkins, D. D., Cooper, D. G., & Jones, D. L. (2011). A heuristic framework for understanding the role of participatory decision making in community-based non-profits. *American journal of community psychology*, *47*(3-4), 236-252.

[76] Ab. Majid (2009). *Penerapan Jati Diri Melalui Ilmu Bela Diri: Pendekatan Seni Silat Cekak Malaysia*. Budaya Cekak: Kompendium Kertas Kerja, Seminar, Kursus dan Ucapan. Selangor: Penerbit PSSCM, 88.

[77] Temuramah dengan Prof Madya Dr. Abdul Majid Ismail pada 3 Jun 2017 di Rumah Cawangan PSSCM, Bukit Gelugor, Pulau Pinang. Beliau adalah bekas Dekan Pusat Pengajian Perancangan Perumahan dan Bangunan Universiti Sains Malaysia (USM) dan kini merupakan Naib Presiden 1 PSSCM yang banyak terlibat merealisasi Silat Cekak sebagai Silat Akademik.

berkaitan hal ehwal perguruan, persatuan dan persilatan. Setiap Ahli Jawatankuasa, barisan Jurulatih dan Tenaga Pengajar samada di peringkat Negeri atau di institusi-institusi pendidikan perlu mendapat mandat persetujuan dari Guru Utama merangkap Presiden. Namun setiap ahli mempunyai hak untuk menyuarakan pendapat dan pandangan mereka bagi memajukan persatuan mengikut saluran-saluran seperti Mesyuarat-Mesyuarat Agung Perwakilan [[78]]. Ini merupakan satu kaedah musyawarah yang menggabungkan proses membuat keputusan yang terbaik di dalam mencapai matlamat persatuan. Hasil musyawarah akan dilaksanakan berdasarkan penyertaan, kesepakatan, kebertanggunjawaban, telus, bertindak balas, keberkesanan, kesaksamaan dan keterangkuman serta pematuhan terhadap perundangan [[79]].

Persepsi negatif perkaitan ilmu silat dengan pembangunan komuniti

Menjadi lumrah masyarakat dan pengkaji sosial kurang mengenali kelebihan persatuan-persatuan silat dari aspek pembangunan komuniti dan sosial. Kebanyakkan skop kajian atau khidmat terhadap komuniti difokuskan kepada usaha agensi-agensi kerajaan atau pihak swasta membantu kelompok-kelompok konvensional seperti komuniti gelandangan, miskin, terpinggir, setinggan, nelayan, petani, peneroka Felda, pelajar, Rukun Tetangga dan lain-lain golongan minoriti melalui pendekatan atas ke bawah. Objektifnya lebih banyak tertumpu kepada usaha meningkatkan kemampuan ekonomi golongan sasaran semata-mata. Sedangkan pendekatan bawah ke atas sekian lama dilakukan oleh PSSCM di dalam memperkasakan golongan masyarakat bagi mendokong aspirasi dan dasar semasa kerajaan. Ini dilakukan melalui usaha meningkatkan nilai ilmu dan rasa cinta masyarakat terhadap seni budaya sebagai suatu sub-elemen penyatuan dan nasionalisme.

Sekian lama seni silat dipalitkan dengan pelbagai penilaian negatif oleh segelintir masyarakat seolah-olah belajar silat nanti suka bergaduh, terjebak dengan ilmu khurafat takut sesat akidah, belajar silat nampak kolot atau rasis dan untuk apa belajar silat di zaman serba moden ini jika sudah ada senjata api dan anggota keselamatan? Persatuan-persatuan silat juga dianggap sebagai sebuah persatuan biasa-biasa sahaja yang disertai oleh masyarakat sebagai satu hobi dan hiburan mengisi masa lapang serta tidak boleh berkembang di dalam kehidupan moden. Persepsi-persepsi dangkal ini memang dilakukan oleh mereka yang tidak mengetahui peranan sosial yang dimainkan oleh persatuan-persatuan silat di dalam memperkasakan komuniti dan membangunkan negara.

Kenapa membangunkan komuniti itu penting bagi PSSCM?

Sebagai sebuah organisasi masyarakat yang bercirikan seni kebudayaan, PSSCM turut memberikan sumbangan sosial kepada pembentukkan negara-bangsa selari dengan prinsip-prinsip Dasar Kebudayaan Kebangsaan (DKK) yang diperkenalkan sejak tahun 1971 lalu. DKK sememangnya berobjektif mengukuhkan interaksi sosial di kalangan masyarakat

[78] PSSCM (1997) Perlembagaan Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia, Fasal 8, 16 dan 24.1. Penerbit PSSCM.
[79] Azizan Bahari (2013) Bekerja dengan komuniti, Perlis: Pustaka Qarya, 46.

dengan kebudayaan Melayu dan Islam menjadi teras perpaduan rakyat [80] dan masih relevan hingga kini selaras dengan agenda Transformasi Nasional 2050 - TN50 [81]. Persatuan ini turut menggunakan konsep Berguru, Bersilat dan Berpersatuan dalam menyakin dan menyatukan ahli-ahlinya di bawah institusi Guru Utama dan Presiden yang berfungsi sebagai institusi tertinggi di dalam mentadbir dan mengawal selia PSSCM [82].

Sehingga Julai 2016, bilangan penuntut Silat Cekak sejak ditubuhkan pada tahun 1965 di seluruh negara dianggarkan melebihi 80,000 orang dengan 85 peratus adalah terdiri dari kalangan mereka yang berkelulusan institusi pengajian tinggi (IPT) dan profesional yang terlibat aktif menyumbangkan bakti kepada masyarakat dan negara [83]. Malah PSSCM juga memiliki sejumlah 124 buah kelas latihan seluruh negara dengan 87 buah darinya berada di institusi-institusi pengajian negara [84]. Kekuatan dan kelebihan ini mampu dimobilisasikan bagi proses pembangunan agama, bangsa dan negara ini.

Aspek-aspek penting dalam Pembangunan Komuniti

Terdapat dua aspek penting di dalam pembangunan komuniti. Pertama; sebagai usaha membasmi permasalahan ekonomi. Kedua; memenuhi tuntutan globalisasi yang kian berkembang [85]. Manakala aspek lain yang juga penting adalah peluang yang harus diberi kepada ahli komuniti bagi memenuhi keperluan asasi dan kendiri komunitinya [86].

Dampak negatif permasalahan ekonomi mewujudkan pelbagai gejala sosial yang sering menganggu ekologi persekitaran manusia seperti jenayah, penyimpangan akidah, kelunturan jati diri dan semangat nasionalisme. Oleh itu program-program pemulihan yang mengawal tingkah laku awam serta sistem perundangan sedia ada amat diperlukan sebagai mekanisme kawalan sosial [87]. PSSCM sebagai salah sebuah NGO telah tampil membantu kerajaan untuk mencegah dan memulihkan gejala sosial tersebut dari menjadi lebih parah dan pasti memerlukan kos yang lebih tinggi bagi memulihkannya.

---

[80] Z.M.Nasir & Norlin A. (2009). Pembangunan Sosial dalam Hubungan Etnik dlm Hubungan Etnik di Malaysia Perspektif Teori dan Praktikal dlm. http://eprints.utm.my/14763/1ZalizaMohdNasir2009_PembangunanSosialdalamHubunganEtnik.pdf. [Diakses pada 29 Jun 2017].

[81] Univerisiti Kebangsaan Malaysia (2017). *Kongres Budaya 2017 Mengetengahkan Hak Kepentingan Bahasa Melayu - Rais Yatim* dlm. http://www.ukm.my/news/Latest_News/kongres-budaya-2017-mengetengahkan-hak-kepentingan-bahasa-melayu-rais-yatim/[Diakses pada 29 Julai 2017].

[82] Roslin Ali Omar (2009). Tonggak 12 Pentadbiran PSSCM dlm PSSCM (2009). Budaya Cekak: Kompedium Kertas Kerja, Seminar Kursus dan Ucapan PSSCM. Selangor: Penerbit PSSCM, 213-214.

[83] Harian Metro (27 Julai 2016). *Silat Warisan Hang Tuah*, 32-33.

[84] PSSCM (2016). Perayaan Jubli Emas Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia: Konvokesyen ke 33 dan Mesyuarat Agung Perwakilan ke 44, 21 Mei 2016 bersamaan 14 Syaaban 1437 H Dewan Datuk Haji Maideen Seremban Negeri Sembilan. Penerbit PSSCM.

[85] Sabran, M. S. (2003). Model pembangunan komuniti. *Pertanika Journal Social Science & Humanities*, *11*(2), 137.

[86] Midgley, J. 1999. Growth, redistribution, and welfare: towards social investment. Social Service Review 73(1), 3-11.

[87] Titmuss, R.M. (1974). *Social Policy: An Introduction*. London: George Allen & Unwind, Ltd.

Ini telah berjaya dilaksanakan antara salah satunya adalah melalui penglibatan PSSCM secara sukarela di dalam program pemulihan komuniti remaja gelandangan di Sekolah Bimbingan Jalinan Kasih (SBJK) di Chow Kit, Kuala Lumpur. Anak-anak remaja 16 tahun ke atas yang memasuki sekolah ini telah diwajibkan oleh pihak pengurusan sekolah untuk mengikuti kelas Silat Cekak yang ditawarkan oleh PSSCM secara percuma. Program berbentuk tanggungjawab sosial komuniti (*community social responsibility - CSR*) ini telah mendapat pengiktirafan dari Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM) sebagai satu usaha murni NGO persilatan di dalam membangunkan modal insan dan sahsiah para pelajar [88]. Pendekatan saling melengkapi di antara NGO dan agensi kerajaan ini bersesuaian dengan konsep *NBOS* [89].

Kedua, di dalam usaha memenuhi keperluan globalisasi pula, PSSCM telah memainkan peranan yang aktif dalam mempromosikan ilmu Silat Cekak melalui medium media sosial. Usaha ini juga merupakan salah satu proses memperkenalkan kebudayaan tempatan ke dunia luar. Proses pengantarabangsaan Silat Cekak Malaysia turut ditekankan melalui penyertaan pelajar-pelajar antarabangsa yang beragama Islam dari Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, UIAM [90].

PSSCM juga terlibat dalam pembentangan kertas kerja di peringkat antarabangsa seperti di Brunei, Indonesia dan Jepun selain memainkan peranan aktif di dalam program-program PESAKA dan Persekutuan Silat Antarabangsa (PESILAT) di peringkat ASEAN [91]. Hasil program berterusan PSSCM mengajar ilmu silat kepada golongan wanita membolehkan persatuan ini menerima anugerah *Outstanding Achievement Award in Empowering Women* oleh Duli Yang Maha Mulia (DYMM) Raja Permaisuri Agong Tuanku Hajah Hamimah pada Sidang Kemuncak Islam Antarabangsa (WISE) 2016 di Pusat Dagangan Dunia Putra (PWTC), Kuala Lumpur pada 23 September 2016 [92].

Ketiga, di dalam aspek memenuhi keperluan asasi dan pembangunan kendiri komuniti, PSSCM melalui program pengajaran Silat Cekak telah mengasuh para penuntutnya secara berterusan dengan disiplin-disiplin silat seperti menghormati para pemimpin, orang yang lebih tua dan berilmu, tidak bergaduh, dengki dan khianat sebaliknya menyayangi negara,

---

[88] PSSCM (2016). *Pengiktirafan Program Penerapan Jati Diri Melalui Budaya kepada Pelajar Sekolah Bimbingan Jalinan Kasih oleh Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia* Surat Kementerian Pendidikan Malaysia dlm PSSCM (2015) op.cit., 67.

[89] Utusan Malaysia. (2 November 2015). *Akses Pendidikan untuk Anak Gelandangan* dan S*BJK ubah corak kehidupan lama kami.*

[90] PSSCMUIAM (2015). *Seminar Pemantapan Budi dan Budaya Melayu,* 31 Oktober 2015 bersamaan 18 Muharram 1437H di Auditorium Utama Kuliyyah Seni Bina dan Rekabentuk Alam Sekitar, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. Terbitan PSSCM, 6-8.

[91] PSSCM (2015). *Jubli Emas Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia (1965-2015).* Kuala Lumpur: Terbitan PSSCM, 109.

[92] Bernama. (2016). *Raja Permaisuri Hadir Majlis Makan Malam Gala Sidang Kemuncak Wanita Islam Antarabangsa* dlm. http://www.bernama.com/bernama/v8/bm/newsindex.php?id=1285418. [Diakses pada 2 Jun 2017].

berjuang demi agama dengan penuh tanggungjawab, amanah, ikhlas dan sebagainya [93]. Malah ilmu silat sejak sekian lama berperanan sebagai ilmu pendidikan yang menyatukan masyarakat, medium pengembangan warisan budaya dan sebagai mekanisme pertahanan sesebuah negara sesuai dengan pengiktirafan yang diberikan oleh kerajaan kepada persatuan, pertubuhan dan para pesilat sebagai Warisan Negara [94], Benteng Ketiga Pertahanan Negara [95] dan sebagai Seni Beladiri Rasmi Negara [96]. Rentetan dari pelbagai pengiktirafan tersebut, pihak Kementerian Pendidikan turut melaksanakan Program 1 Sekolah 1 Silat [97].

Pada masa kini hampir setiap hari dan minggu pasti ada aktiviti dan program Silat Cekak di institusi pendidikan atau cawangan samada berbentuk kelas latihan silat, program rekreasi, keilmuan, keagamaan, kebudayaan dan sebagainya yang disertai oleh ahli-ahli komuniti persatuan ini. Aktiviti-aktiviti berasaskan komuniti di peringkat akar umbi ini menjadi sebuah proses pendampingan dan pemerkasaan secara berterusan dan kolektif [98]. Ini dapat mengisi keperluan rohani, mental, fizikal dan emosi serta mampu meningkatkan pengetahuan, kemahiran, jatidiri dan semangat kekitaan di kalangan ahli komuniti [99]. Penglibatan aktif para ahlinya di dalam aktiviti-aktiviti berfaedah ini dapat menghindari diri mereka dari melakukan perbuatan-perbuatan anti sosial.

Teori Hierarki [100] menyatakan setiap manusia memerlukan lima keperluan asasi dan impian diri iaitu dapat memenuhi keperluan fisiologi, ingin sentiasa selamat, berada di kedudukan hierarki yang tinggi, keinginan untuk disanjungi, disayangi dan dapat memenuhi segala keperluan diri. Berdasarkan motivasi ini, PSSCM telah memenuhi aspek keperluan keselamatan dengan menawar ilmu persilatan agar penuntut dan komuniti merasa lebih yakin, berani dan selamat bagi melindungi diri sendiri dan orang lain. Penglibatan para penuntut dalam komuniti Silat Cekak turut akan menyemai semangat persahabatan, rasa dihormati, disayangi dan dihargai sekaligus dapat memenuhi tuntutan

---

[93] Ab. Majid (2009). *Penerapan Jati Diri Melalui Ilmu Bela Diri: Pendekatan Seni Silat Cekak Malaysia* dlm Budaya Cekak: Kompendium Kertas Kerja, Seminar, Kursus dan Ucapan. PSSCM. Selangor: Penerbit PSSCM, 88.

[94] PESAKA (2015). *Silat warisan negara* dlm http://www.pesakamalaysia.org.my/pembangunan.[Diakses pada 4 Jun 2017].

[95] Utusan Malaysia. (2015). *kerajaan sambut baik pendirian pesaka jadi benteng pertahanan negara* dlm. http://ww1.utusan.com.my/utusan/ [Diakses pada 3 Jun 2017].

[96] PESAKA (20 September 2015) *Silat diiktiraf Sebagai Seni Mempertahankan Diri Rasmi Negara* dlm. http://www.pesakamalaysia.org.my/ [Diakses pada 3 Jun 2017].

[97] http://www.bernama.com/bernama/v8/bm/ge/newsgeneral.php?id=1231407 dan http://www.theborneopost.com/2016/04/03/kpm-cari-jalan-terapkan-seni-silat-di-sekolah-mahdzir/. [Diakses pada 4 Jun 2017].

[98] Opare, S. (2007). Strengthening community-based organizations for the challenges of rural development. *Community Development Journal*, *42*(2), 251-264.

[99] Schulz, A. J., Israel, B. A., Zimmerman, M. A., & Checkoway, B. N. (1995). Empowerment as a multi-level construct: perceived control at the individual, organizational and community levels. *Health Education Research*, *10*(3), 309-327.

[100] Maslow, A.H. (1943). Psycological Review 50 (4) 370-396 - A theory of human motivation dlm. http://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm. *An internet resource developed by* Christopher D. Green *York University, Toronto, Ontario.* ISSN 1492-3713. [Diakses pada 4 Jun 2017].

sosial, penghargaan dan hasrat diri mereka. Keperluan-keperluan ini hakikatnya juga terangkum kemas di dalam kerangka Maqasid Syariah yang menekankan kepada soal pemeliharaan kesucian agama, nyawa, akal, kehormatan serta harta benda [[101]].

Kesimpulan

Proses membangunkan komuniti merupakan tanggungjawab semua pihak bagi mencapai matlamat pembangunan yang menyeluruh dari segi sosio-ekonomi, politik, keselamatan dan sebagainya. PSSCM telah memainkan peranannya dalam segmen pengembangan seni budaya sebagai sarana bagi menarik minat masyarakat untuk melibatkan diri sebagai proses pemerkasaan dan pembentukkan komuniti yang bersatu padu. Peranan ini merupakan satu usaha murni bagi melengkapi proses pembangunan komuniti sepertimana saranan kerajaan melalui agenda TN50 yang menekankan penglibatan aktif pelbagai pihak bukan kerajaan untuk memberikan input-input perancangan pembangunan negara bagi tempoh 33 tahun akan datang [[102]] di mana gagasan tersebut turut menjadi dorongan kepada PSSCM untuk terlibat sama mendokong aspirasi-aspirasi nasional [[103]]. Kesimpulannya, kertas kerja

[101] Rahman, R. A., & Ahmad, S. (2010). Pengukuran keberkesanan Agihan Zakat: Perspektif maqasid al-syariah. *Abdul Ghafar Ismail Mohd Ezani Mat Hassan Norazman Ismail Shahida Shahimi*, 450 - 453.

[102] Utusan Malaysia. (23 Oktober 2016). *Transformasi Nasional 2050 bawa suara rakyat - Khairy: Penentu penetapan misi, visi negara tempoh 3 dekad akan datang* dlm. https://www.utusan.com.my/berita/nasional/transformasi-nasional-2050-bawa-suara-rakyat-8211-khairy-1.398230. [Diakses pada 5 Jun 2017].

[103] PSSCM. (2017). Sambutan 52 Tahun (1965 - 2017) Persatuan Seni Silat Cekak Malaysia Istiadat Konvokesyen ke 34 Mesyuarat Agung Perwakilan ke 45 20 Mei 2017 bersamaan 23 Syaaban 1438H Dewan Datuk Haji Maideen, Seremban, Negeri Sembilan. Kuala Lumpur: Penerbit PSSCM, 12.

penyelidikan ini telah membuktikan bahawa PSSCM hakikatnya merupakan sebuah organisasi berasaskan komuniti yang sentiasa selari dengan tafsiran, ciri, skop serta proses gerak kerja di dalam pembangunan komuniti di Malaysia.

Nota Hujung

BIOGRAFI RINGKAS

NAMA : Shukri bin Janudin

KELULUSAN : 1999 - Ijazah Sarjana Muda Sains Kemasyarakatan (Sains Politik) (Kepujian), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang
2001 - Diploma Pentadbiran Awam - DPA (Kepujian), Institut Tadbiran Awam Negara (INTAN) Bukit Kiara, Kuala Lumpur
2003 - Certificate of Diplomacy and Foreign Relations, Institute of Diplomacy and Foreign Relations - IDFR, Kuala Lumpur

KERJAYA : Pegawai Tadbir dan Diplomatik (PTD) - sedang mengikuti Pengajian Sarjana Sains Pembangunan Komuniti di Fakulti Ekologi Manusia (FEM), Universiti Putra Malaysia (UPM), Serdang (2016 -2018).

PENGLIBATAN DALAM PSSCM: 1995 -1999 - Mempelajari Silat Cekak Malaysia di Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang
2015 - kini - Penasihat PSSCM Putrajaya**.**

BIOGRAFI RINGKAS

NAMA : Prof. Madya Dr. Asnarulkhadi bin Abu Samah

KELULUSAN : 1985 - B.A (Hons), (Antropologi dan Sosiologi), Universiti Malaya
1989 - Master of Philosophy (Pembangunan Manusia), Universiti Malaya
1997 - PhD., (Community Development), University of Nottingham, United Kingdom

KERJAYA : 2016 - Pengarah, Institut Pengajian Sains Sosial (IPSAS), UPM
2015 - Timbalan Pengarah, Institut Pengajian Sains Sosial (IPSAS), UPM
2014 - Ketua Laboratori - Laboratori Kesejahteraan dan Kesihatan Sosial IPSAS UPM
1991 - Pensyarah, Jabatan Sains Kemasyarakatan dan Pembangunan, Fakulti Ekologi Manusia (FEM) UPM

Kertas kerja ini telah dibentang di Seminar Tamadun, Etnik dan Turath Islam (I-STET) 2017, Memartabatkan Turath Islam Memacu Tamadun Multi Etnik, Dewan Kuliah DK 1, Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Nilai Negeri Sembilan pada 30 September 2017.

I-STET17-021: Tema-Tema Ilmu Kajian Agama Dalam *Muqaddimah* Ibn Khaldun: Satu Perbahasan Ringkas

Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali[1]

[1]*Program Pengajian Akidah dan Agama, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia.*

Abstrak: Ibn Khaldun merupakan tokoh ilmuwan yang tidak asing dalam kalangan sejarawan Muslim dan bukan Muslim, melalui *magnum opus*nya iaitu *Muqaddimah*. *Muqaddimah* bukan sahaja sesuai diangkat sebagai sebuah teks utama dalam bidang kajian ketamadunan, etnik dan *turāth*, malah turut sesuai untuk dijadikan teks rujukan dalam ilmu kajian agama. Dalam taksonomi dua kumpulan utama kesarjanaan Islam *qua* Ilmu Kajian Agama iaitu *Purposive* dan *Non-purposive*, Ibn Khaldun termasuk dalam kumpulan yang kedua iaitu *Non-purposive*. Melalui kajian kualitatif, yang menggunakan metode analisis kandungan ke atas teks *Muqaddimah*, artikel ini telah menemui bahawa perbincangan ilmu kajian agama yang dibawa oleh Ibn Khaldun dalam karyanya adalah secara inklusif bersama perbincangan berkenaan sejarah dan ketamadunan. Selain daripada minat dan fokus Ibn Khaldun kepada bidang ilmu, kehidupan beliau yang penuh dengan warna-warni, serta pengembaraan dari satu daerah ke daerah yang lain juga merupakan antara faktor yang membuatkan beliau sentiasa kreatif dan inovatif dalam tulisan-tulisan beliau. Dalam penelitian Ibn Khaldun, agama merupakan salah satu faktor yang penting dalam pembinaan peradaban dan tamadun manusia. Perbincangan berkenaan manusia sama ada secara antropologi, sosiologi, psikologi, ekonomi, epistemologi atau historiografi seperti yang dibawa oleh ilmu *ᶜUmrān* Ibn Khaldun turut membincangkan beberapa perkara dalam ilmu kajian agama. Secara ringkas, tema-tema ilmu kajian agama oleh Ibn Khaldun ini dapat dibahagikan kepada dua bahagian yang utama iaitu pertama, pandangan beliau terhadap agama (*views on religion*) dan keduanya adalah kajian agama-agama (*study of religions*). Tema-tema ini telah dimuatkan dalam *Muqaddimah* secara selektif oleh Ibn Khaldun untuk digarap secara selari dengan tujuan asal bukunya.

Kata kunci: Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Ilmu *ᶜUmrān*, Pandangan terhadap agama dan Kajian agama-agama

Abstract: Ibn Khaldun is a no stranger amidst the Muslim and non-Muslim historians, through his *Muqaddimah*. The *Muqaddimah* is not only a credible text for the studies of civilization, ethnic and heritage; but in the same time could also be used as a source reference for the study of religions. Under the taxonomy of two main types of Muslim scholarship in the study of religions, namely the purposive and the non-purposive types, Ibn Khaldun is included in the second. Through the use of qualitative research design, which utilizes content analysis method on the *Muqaddimah*, this article found that Ibn Khaldun's descriptions on the study of religions are inclusive with his notes on the

historical and civilizational studies. Despite of his interest and focus in the intellectual pursuit, his colourful life and continuous relocations are also among the factors that mould his creativity and innovation in his writings. In Ibn Khaldun's study, religion is considered as one of the important factors in civilizational building. Discussions on human, be it from the spectra of anthropology, sociology, psychology, economics, epistemology or historiography, as found in Ibn Khaldun's *ᶜUmrān*, also include a few topics in the study of religions. In short, themes of Ibn Khaldun's study of religions could be divided into two main types, namely Ibn Khaldun's views on religion and Ibn Khaldun's studies of religions. These themes were included in the *Muqaddimah* selectively, which must be comprehended in line with his original intention of writing this historical text.

Keywords: Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, *ᶜUmrān* science, views on religion and study of religions

Pengenalan

Antara nama tokoh-tokoh Islam yang termasyhur di dunia, nama Ibn Khaldun turut tersenarai sebagai salah seorang tokoh utama yang tidak asing dalam kalangan masyarakat Islam dan bukan Islam yang terpelajar. Sumbangan beliau kepada dunia ilmiah telah menarik perhatian ramai peneliti dan pengkaji termasuklah daripada Perancis, Amerika Syarikat, United Kingdom, Jerman, Israel, Jepun, India, Rusia dan banyak lagi, melalui *magnum opusnya* iaitu *Muqaddimah*. Menurut Walter J. Fischel (1902-1973), pada tahun 1966 terdapat 524 kajian telah dijalankan dan diterbitkan berkenaan Ibn Khaldun (Ibn Khaldun, 1967, p.483-521). Aziz al-Azmeh dalam kajian kedoktorannya di Universiti Oxford pada tahun 1981 pula, telah menyatakan bahawa kajian berkenaan Ibn Khaldun telah mencapai sehingga 860 buah dalam pelbagai bahasa seperti Bahasa Arab, Inggeris dan Perancis (al-Azmeh, 1981, p.232-318). Adalah tidak mustahil untuk dianggarkan bahawa jumlah kajian terhadap Ibn Khaldun mungkin telah melebihi ribuan jumlahnya atau pun puluhan ribu pada waktu artikel ini diterbitkan.

Dalam kebanyakan penulisan ilmiah dan penerbitan umum, nama Ibn Khaldun hanyalah dikenali dan dinisbahkan dengan disiplin-disiplin seperti sejarah, politik, ekonomi, pendidikan, sosiologi, dan falsafah. Hakikatnya, ketokohan ramai pemikir Islam terdahulu tidaklah terhad dalam bidang penulisan mereka yang spesifik sahaja, malah ramai yang merupakan genius dan *versatile* dengan menguasai pelbagai bidang ilmu serta menjalankan kajian merentasi disiplin pengkhususan masing-masing. Ibn Khaldun merupakan salah seorang daripada tokoh Islam yang genius dan *versatile* ini.

Terdapat tiga indikator utama yang memberikan isyarat bahawa dalam kesarjanaan Muslim secara umum, sebenarnya terdapat ramai lagi tokoh-tokoh ilmu kajian agama dalam sejarah ketamadunan dan keilmuan Islam. Tiga indikator utama ini adalah seperti berikut:

Rajah 1: Tiga Indikator Utama Keluasan Kesarjanaan Islam dalam Ilmu Kajian Agama

Meskipun ilmu kajian agama adalah sebuah ilmu yang mandiri dan *independent*, sifat perbahasan ilmu kajian agama juga adalah elusif dan anjal yang membolehkannya menembusi disiplin-disiplin ilmu yang lain. Hakikat ini dapat dilihat dalam karya-karya tokoh Islam sepanjang zaman. Adakalanya perbahasan mengenai ilmu kajian agama ini bersifat mandiri dan *independent* dalam karya-karya ulama seperti al-Nawbakhti (m. 202H) dengan karyanya *al-Arā' Wa al-Diyānāt*, al-Mas^{c}udi (m. 346H) melalui *al-Diyānāt*, al-Musabbihi (m. 420H) melalui *Dark al-Bughiyyah Fī Wasf al-Adyān Wa al-^{c}Ibādāt*, *al-Fiṣal Fī al-Milal Wa al-Ahwa' Wa al-Niḥal* oleh Ibn Hazm (m. 456H) dan *al-Milal Wa al-Niḥal* oleh Al-Shahrastani (m. 548H). Dalam keadaan yang lain pula, perbahasan ilmu kajian agama juga boleh didapati dalam perbahasan-perbahasan bidang ilmu yang lain seperti ilmu tafsir, syarah hadis, kalam, tasawwuf, sejarah, catatan pengembaraan (travelog) dan banyak lagi. Oleh itu, taksonomi yang dapat dibuat berdasarkan pelbagai rujukan berkenaan ilmu kajian agama ini adalah pembahagiannya kepada dua bahagian utama iaitu *purposive* (secara mandiri) dan *non-purposive* (secara inklusif bersama bidang lain) (Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali, Mohd Rosmizi Abd Rahman dan Jaffary Awang, 2014).

Rajah 2: Dua Bahagian Utama Kesarjanaan Islam dalam Ilmu Kajian Agama

Ibn Khaldun, dalam konteks perbincangan taksonomi sebelum ini, termasuk dalam kumpulan yang kedua iaitu *non-purposive* (secara inklusif bersama bidang lain). Perbincangan ilmu kajian agama yang dibawa oleh Ibn Khaldun dalam karya-karyanya adalah secara inklusif dalam perbincangan berkenaan sejarah dan ketamadunan seperti yang dapat dilihat dalam *oeuvre*nya iaitu *Muqaddimah* (2014) dan *Tarīkh*nya (2001).

Biografi Ringkas Ibn Khaldun

Ibn Khaldun (1 Ramadhan 732 H / 27 Mei 1332M – 26 Ramadhan 808H / 16 Mac 1406M) "adalah seorang sarjana zaman pertengahan yang masyhur dengan falsafah ilmu sejarahnya dan juga idea beliau berkenaan bangun dan jatuhnya tamadun-tamadun" (Schmidt, 1978, p.34; Campo, 2009, p.334). Beliau dilahirkan di Tūnis dan telah mengembara ke pelbagai daerah di Benua Afrika, negara-negara Arab dan Eropah seperti Maghribi, Sepanyol, Mesir, Palestin dan Arab Saudi (Fuad Baali, n.d.).

Nama penuh beliau adalah *Al-ᶜAllāmah* Walī al-Dīn Abū Zayd ᶜAbd al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn Khaldūn atau popularnya dikenali dengan singkatan Ibn Khaldūn (Mohammad Abdullah Enan, 1997, p.3). Oleh itu, nama sebenar beliau adalah ᶜAbd al-Rahmān, manakala *Walī al-Dīn* adalah *laqab*nya bersempena dengan pelantikannya sebagai mufti mazhab Maliki di Mesir dan Abū Zayd adalah *kunyah*nya bersempena dengan nama anak lelakinya iaitu Zayd (Ali ᶜAbd al-Wahid Wafi, 1962, p.12-13). Gelaran Khaldun yang terpakai pada beliau adalah dinisbahkan kepada nama datuknya yang kesembilan iaitu Khalid ibn ᶜUthmān, yang merupakan ahli keluarganya yang pertama memasuki Andalus ketika peperangan pembukaan negara-negara Islam (*al-Fatḥ al-Islāmī*). Ditukarkan Khalid kepada Khaldun adalah kerana mengikut adat orang Arab dan Maghribi, di mana ditambah perkataan *khālid* (خالد) dengan huruf '*waw*' dan '*nun*' untuk menunjukkan kebesaran seseorang itu apabila digunakan dengan kata jamak. Maka terkenallah selepas itu keturunan Khalid ini dengan gelaran Bani Khaldun iaitu keturunan Khaldun (Ali ᶜAbd al-Wahid Wafi, 1962, p.13).

Karya Tulisan Ibn Khaldun

Terdapat sebelas buah karya yang telah dinisbahkan kepada Ibn Khaldun. Ada antara karya ini yang masih lagi boleh dirujuk dalam bentuk manuskrip. Kebanyakannya pula telah diterbitkan dalam bentuk buku atau risalah yang telah diterbitkan oleh penerbit-penerbit buku di seluruh dunia dan dalam terjemahan ke beberapa bahasa selain Arab seperti Bahasa Inggeris, Perancis, Rusia, Urdu, Melayu dan banyak lagi.

Secara ringkasnya, karya-karya Ibn Khaldun adalah seperti berikut:

1. *Lubāb al-Muḥaṣṣal Fī Uṣūl al-Dīn,* mengenai ilmu akidah.
2. Ringkasan Beberapa Kitab Ibn Rushd, mengenai ilmu falsafah.
3. *Taqyīd Fi al-Manṭiq*, mengenai ilmu mantik.
4. *Kitāb Fi al-Ḥisāb*, mengenai ilmu hisab atau matematik.
5. Huraian Nazam Usul Fiqh oleh Syeikh Lisān al-Dīn al-Khaṭīb.
6. Huraian al-Burdah oleh Imam al-Busiri, mengenai qasidah yang memuji Nabi SAW.
7. *Shifā' al-Sā'il Fī Tahdhīb al-Masā'il*, sebuah kitab tasawwuf.
8. *Diwān al-Mubtada' wa al-Khabar Fī Ayyām al-ᶜArab wa al-ᶜAjam wa al-Barbar wa Man ᶜĀṣarahum Min Dhawī al-Sulṭān al-Akbar*, termasuklah kitab *Muqaddimah* dan *al-Taᶜrīf Bi Ibn Khaldūn Wa Riḥlatuhu Gharban Wa Sharqan* yang merupakan pecahan daripada karya ini (ᶜAbd al-Raḥmān Badwī, 1961, p.33-76).
9. *Waṣf Bilād al-Maghrib*, yang ditulis untuk Timur Lang, pemerintah Monggol.
10. *Tadhkīr al-Sahwān*, risalah kecil yang menghuraikan sebuah hadis Nabi SAW dan
11. *Muzīl al-Malām ᶜAn Hukkām al-Anām,* kitab berkenaan ilmu *al-Siyāsah al-Sharᶜiyyah*. (Ibn Khaldun 1417H:55-59).

Ilmu *ᶜUmrān* dan Ilmu Kajian Agama

Terdapat empat perkara penting yang telah mengangkat nama Ibn Khaldun dalam kalangan ahli akademik dunia, iaitu kitab *Muqaddimah*nya, kitab *al-ᶜIbar*nya dan juga konsep *ᶜaṣabiyyah* yang dipopularkannya dalam kedua-dua kitab ini. Selain itu, Ibn Khaldun juga sangat dikenali dalam kalangan pemikir Islam dan para orientalis Barat sebagai tokoh Arab-Islam pertama yang telah memperkenalkan kalimah *ᶜUmrān* sebagai sebuah cabang ilmu baru pada zamannya. Ilmu *ᶜUmrān* adalah sebuah ilmu yang mengkaji tentang manusia dalam aspek persejarahan, kebudayaan, kemasyarakatan dan sikap mental. Meskipun, kalimah *ᶜUmrān* tidak lagi digunakan sebagai sebuah terminologi rasmi dalam kalangan ahli sains sosial moden, namun para peneliti yang adil dan berwibawa akan dapat melihat bahawa maksud-maksud yang dibawa oleh ilmu *ᶜUmrān* masih dapat dikesan dalam perbincangan-perbincangan ilmiah pada hari ini. Perbincangan ilmu-ilmu moden berkenaan antropologi, sosiologi, psikologi kemasyarakatan, urbanisasi sosial, sosiologi pengetahuan dan historiografi mempunyai bibit-bibit persamaan dengan perbincangan yang dimaksudkan oleh ilmu *ᶜUmrān* seperti yang dirintis oleh Ibn Khaldun.

Ini telah dijelaskan oleh Akbar Ahmed (lahir 1966) seperti berikut:

"*The noted historian Arnold Toynbee, recognizing the scope and scale of Ibn Khaldun's work, called it "undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place." Not only is Ibn Khaldun generally recognized as the "father, or one of the fathers, of modern cultural history and social science" influencing and shaping these disciplines into our time, but his work provides the intellectual point at which other world scholars connect in genuine appreciation*." (Akbar Ahmed, 2002, p.24-25).

Maksudnya: Sejarawan terkenal, Arnold Toynbee yang mengiktiraf skop dan skala hasil kerja Ibn Khaldun menggelarkannya sebagai "(sesuatu yang) tidak diragukan lagi merupakan hasil kerja yang terhebat dalam kumpulannya yang pernah dihasilkan oleh mana-mana minda di mana-mana masa dan tempat." Bukan saja secara umumnya Ibn Khaldun diiktiraf sebagai "bapa, atau salah seorang bapa bagi sejarah kebudayaan moden dan sains sosial" yang telah mempengaruhi dan membentuk disiplin-disiplin ini pada zaman kita, akan tetapi hasil kerjanya menyediakan poin intelektual di mana ramai sarjana antarabangsa berhubung dalam pengiktirafan yang tulen.

Pujian yang diberikan oleh Arnold Toynbee (1889-1975), pakar sejarah dunia daripada Barat terhadap karya-karya Ibn Khaldun, sebenarnya dalam masa yang sama adalah pujian kepada ilmu *ᶜUmrān* yang telah digagaskan olehnya.

Menurut Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah*nya, ilmu *ᶜUmrān* adalah ilmu yang membahaskan tentang peradaban dan tamadun manusia. Peradaban dan tamadun manusia dalam pemikiran Ibn Khaldun adalah pemakmuran alam sejagat oleh manusia (*ᶜUmrān al-basharī*), ini termasuklah masyarakat yang menetap di bandar atau *Ḥaḍarī,* mahu pun di kawasan luar bandar seperti nomad atau *Badwī*. Menurut Mahayudin Haji Yahaya: Umumnya, dari segi bahasa, *ᶜUmrān* merujuk kepada keadaan dan suasana yang aman makmur, maju, berilmu, kaya raya, mewah, ramai penduduk, mempunyai peluang pekerjaan dan tidak wujud pengangguran (Mahayudin Haji Yahaya, 2011, p.4).

Dalam perbendaharaan Bahasa Melayu, perkataan makmur berasal daripada kata akar Arab *ᶜa-ma-ra* (عَمَرَ) seperti juga kalimah *ᶜUmrān* yang digunakan oleh Ibn Khaldun. Dalam Bahasa Melayu perkataan 'makmur' difahami sebagai satu pencapaian kemewahan atau tahap kesenangan yang ingin dituju, berbanding *ᶜUmrān* Ibn Khaldun yang bermaksud suatu proses atau usaha pemakmuran. Oleh itu, makmur dalam Bahasa Melayu adalah kemewahan, kesejahteraan, dan kesenangan (Kamus Dewan, 2002, p.848). Sedangkan dalam konteks Ibn Khaldun, proses pemakmuran itu merangkumi hidup berorganisasi, berbudaya, berilmu dan berusaha atau berkerjaya.

Ibn Khaldun menjelaskan hal ini dalam *Muqaddimah*nya seperti berikut:

فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الانساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم.

Maksudnya: Oleh itu, organisasi sosial adalah suatu yang wajib bagi manusia. Tanpanya, kewujudan manusia tidak akan sempurna. Dan apa yang Allah mahukan daripada

organisasi sosial ini adalah memakmurkan dunia ini melalui makhluk manusia dan menjadikan manusia sebagai khalifah (pengganti Allah SWT) di bumi. Inilah maksudnya *ᶜUmrān*, perkara yang menjadi objek perbincangan dalam ilmu ini (Ibn Khaldun, 1967, p.91; Ibn Khaldun, 2002, p.3-4; Ibn Khaldun, 2005, p.68-69).

Secara tidak langsung, di sinilah juga letaknya perbincangan ilmu kajian agama dalam ilmu *ᶜUmrān* Ibn Khaldun. Perbincangan berkenaan manusia sama ada secara antropologi, sosiologi, psikologi, ekonomi, epistemologi dan historiografi seperti yang dibawa oleh ilmu *ᶜUmrān* Ibn Khaldun turut membincangkan perkara-perkara dalam ilmu kajian agama. Dalam penelitian Ibn Khaldun, agama merupakan salah satu entiti dan faktor yang penting dalam pembinaan peradaban dan tamadun manusia. Ini adalah selari dengan apa yang dilihat oleh Friedrich Max Muller (1823-1900), Bapa *Religionswissenschaft* Barat, seperti katanya: *Religion is not a new invention. It is, if not as old as the world, at least as old as the world we know. As soon almost as we know anything of the thoughts and feelings of man, we find him in possession of religion, or rather possessed by religion. The oldest literary documents are almost everywhere religious. "Our earth," as Herder says, "owes the seeds of all higher culture to a religious tradition, whether literary or oral*." (Muller, 1901, p.4).

Maksudnya: Agama bukanlah suatu penemuan yang baru. Biarpun ianya tidak setua dunia yang tidak kita ketahui, tetapi ia adalah setua dunia yang kita ketahui. Sesudah sahaja kita mengetahui hampir semua pemikiran dan perasaan manusia, kita mendapati bahawa manusia memiliki agama atau agama yang memilikinya. Dokumen-dokumen tulisan tertua hampir kesemuanya di setiap tempat adalah bersifat keagamaan. "Dunia kita," seperti yang dikatakan oleh Herder (Johann Gotfried von Herder, ahli sejarah, falsafah dan teologi bangsa Jerman yang lahir tahun 1744 dan meninggal tahun 1803), "meminjam benih semua kebudayaan yang lebih tinggi daripada tradisi keagamaan, sama ada tulisan atau lisan.

Oleh itu, dapat dilihat dalam *Muqaddimah* dan *Tārīkh*nya beberapa isu yang dibangkitkan oleh Ibn Khaldun berkenaan peranan agama dalam kehidupan manusia. Tidak ramai sarjana yang sedar tentang kajian Ibn Khaldun dalam ilmu kajian agama melalui ilmu *ᶜUmrān*nya. Sekiranya terdapat dalam kalangan sarjana-sarjana antarabangsa yang menyedari hal ini, kajian dan pendedahan mereka tentang dimensi ilmu kajian agama Ibn Khaldun ini masih lagi minimum dari sudut-sudut yang spesifik. Misalnya, Walter Joseph Fischel telah membahaskan berkenaan kajian Ibn Khaldun bagi agama-agama monoteistik selain Islam dalam kurang daripada 50 muka surat di *Ibn Khaldun in Egypt* (1967, p.109-155) serta dalam lain-lain artikel-artikel jurnal dan kertas-kertas seminarnya. Begitu juga tokoh-tokoh lain antaranya Charles Issawi (1963, p.131-139), Solomon Pines (1970, p.265-274), Bryan S. Turner (1971, p.32-48), Kalman Bland (1983, p.189-197), Steven M. Wasserstrom (1999, p.164), Syed Omar Syed Agil (2008, p.301-307), Muhammad Azizan Sabjan (2010, p.1-8) dan Martin Whittingham (2011, p.209-222).

Majoriti sarjana dan pengkaji sumbangan Ibn Khaldun berpendapat bahawa kebanyakan tulisan Ibn Khaldun adalah berkisarkan tentang sejarah dan politik bangsa Arab. Namun begitu, setelah penelitian demi penelitian dibuat ke atas *Muqaddimah* dan

Tārīkh Ibn Khaldun, terdapat banyak lagi sumbangan yang telah dijumpai seperti idea-idea beliau yang unik dan provokatif dalam bidang antropologi kebudayaan, sosiologi masyarakat, psikologi sosial, pendidikan dan epistemologi, geografi serta ilmu kajian agama. Dalam erti kata yang lain, perbincangan ilmu kajian agama telah dijadikan sebagai salah satu subset dalam perbincangan ilmu *ᶜUmrān* oleh Ibn Khaldun.

Ada antara isu-isu ilmu kajian agama yang dibincangkan oleh Ibn Khaldun merupakan perbincangan secara spesifik berkenaan pengetahuan beliau tentang agama-agama selain Islam daripada al-Quran al-Karim, al-Sunnah al-Nabawiyyah dan karya-karya kesarjanaan utama pada zaman beliau. Secara ringkas, Ibn Khaldun telah membincangkan beberapa isu berkenaan agama Yahudi, Kristian, Majusi, dan Sabiun di beberapa tempat dalam *Muqaddimah*nya. Ada juga antara hasil-hasil perbincangan ini yang dapat difahami sebagai teori-teori yang dibina oleh Ibn Khaldun sendiri dalam mentafsirkan peranan agama dalam kehidupan manusia seperti mana yang dibincangkan dalam disiplin *scientific study of religion* pada hari ini. Perbincangan Ibn Khaldun berkenaan agama-agama ini serta kemahiran saintifik beliau dalam membentuk beberapa teori tentang agama telah membentuk tema-tema ilmu kajian agama dalam *Muqaddimah*nya. Tema-tema ilmu kajian agama inilah yang akan dihuraikan secara ringkas dalam perbincangan selanjutnya.

Tema-tema Ilmu Kajian Agama dalam *Muqaddimah Ibn Khaldun*

Ilmu kajian agama adalah sebuah ilmu yang membahaskan berkenaan aspek-aspek dalam agama seperti sejarah, kepercayaan, amalan, dan akhlak. Melalui penelitian kepada *Muqaddimah*, Ibn Khaldun telah membincangkan beberapa tema penting berkenaan ilmu kajian agama melalui kajian *ᶜUmrān*nya. Adakalanya, perbincangan yang dibuat adalah secara deskriptif tentang satu-satu agama. Dalam masa yang lain, Ibn Khaldun juga melakukan analisis dan membandingkan aspek-aspek tertentu yang terdapat dalam satu-satu agama dengan agama lainnya (Wan Mohd Fazrul Azdi, 2017b). Kesemua perbincangan Ibn Khaldun mengenai agama-agama selain Islam dalam *Muqaddimah*nya ini telah membentuk tema-tema ilmu kajian agama beliau.

Rajah 4 Tema Ilmu Kajian Agama dalam *Muqaddimah* Ibn Khaldun

Melalui kajian kualitatif, yang menggunakan metode analisis kandungan ke atas teks *Muqaddimah*, tema-tema kajian agama oleh Ibn Khaldun ini dapat dibahagikan kepada dua bahagian yang utama iaitu pertama, kajian agama-agama (*studies of religions*) dan keduanya adalah pandangan terhadap agama (*views on religion*). Tema yang pertama iaitu kajian agama-agama membincangkan beberapa perbahasan yang telah dimuatkan berkenaan agama-agama selain Islam dalam *Muqaddimah* seperti Yahudi, Kristian, Majusi dan Sabiun. Antara tajuk-tajuk perbahasan yang telah Ibn Khaldun tulis dalam kategori tema yang pertama ini adalah seperti berikut:

1. Konsep umat pilihan dalam kepercayaan Yahudi
2. Sejarah Yahudi 'dihukum' hidup di padang pasir selepas *Exodus*
3. Asal usul perkataan *Cohen* dalam agama Yahudi
4. Kronologi ringkas perkembangan agama Kristian
5. Kepercayaan Nicea atau *Nicene Creed* dalam agama Kristian
6. Asal usul perkataan *Pope* dan *Patriarch* dalam agama Kristian
7. Mengenai Agama Sabiun
8. Mengenai Agama Majusi
9. Pandangan Ibn Khaldun mengenai Kitab Taurat dan Kitab Injil
10. Nama Nabi Muhammad SAW dalam kitab-kitab Samawi awal
11. Jerusalem: tempat suci bagi empat agama iaitu Sabiun, Yahudi, Kristian dan Islam

Tema yang kedua pula ialah pandangan Ibn Khaldun terhadap agama, seperti yang telah dimuatkan beliau dalam *Muqaddimah*nya. Melalui penelitian terhadap tulisan Ibn Khaldun, dapat dilihat di sini bagaimana pemikiran kreatif dan saintifik yang dibangunkan oleh Ibn Khaldun dapat menghasilkan beberapa pandangan umum berkenaan hubungan antara agama dengan manusia, masyarakat Arab, kepimpinan, sikap asabiyyah dan tujuan hidup manusia. Antara pandangan-pandangan Ibn Khaldun berkenaan isu ini adalah seperti berikut:

1. *al-Nās ᶜAlā Dīn Mulūkihim* (manusia menurut agama raja-raja mereka)

2. *al-ᶜAṣabiyyah Wa al-Dīn* (*ᶜAṣabiyyah* dan agama)
3. *al-Imāmah Wa al-Dīn* (kepimpinan dan agama)
4. *Ghāyah al-Ḥayāh Fī al-Dīn* (tujuan kehidupan adalah berdasarkan agama)

Tema-tema ini telah dimuatkan dalam *Muqaddimah* secara selektif oleh Ibn Khaldun untuk digarap secara selari dengan tujuan asal bukunya. Namun begitu, meskipun *Muqaddimah* mempunyai tema-tema kajian agama seperti yang telah disenaraikan sebelum in, *Muqaddimah* tidak dapat dikategorikan sebagai sebuah rujukan eksklusif dalam ilmu kajian agama yang setaraf dengan rujukan-rujukan lain yang terdapat dalam kumpulan *purposive texts* seperti Kitab *al-Milal Wa al-Niḥal* (1993), *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ Li Man Baddala Dīn al-Masīḥ* (1999) dan *Izhār al-Ḥaq* (1410H). Biarpun begitu, tema-tema kajian agama yang dibincangkan oleh Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah* amat unik dan sangat bernilai tinggi dalam dunia akademik kerana memaparkan maklumat serta analisis yang sangat mendalam berkenaan agama-agama selain Islam. Huraian lanjut mengenai tema-tema kajian agama oleh Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah* ini boleh didapati dalam hasil kajian kedoktoran di Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia (Wan Mohd Fazrul Azdi, 2017a, p.163-338).

Sebenarnya masih terdapat banyak lagi ruang untuk kajian ke atas tema-tema yang telah dibincangkan oleh Ibn Khaldun berkenaan ilmu kajian agama melalui karya-karyanya. Menurut Fischel, fasa kehidupan Mesir Ibn Khaldun masih banyak lagi yang belum dikaji, di mana ini termasuklah kajian-kajian agama seperti yang telah Ibn Khaldun bahaskan (Fischel, 1967, p.3). Oleh itu, tidak hairanlah sekiranya Kalman Bland, seorang Profesor Kajian Agama (*religious study*) daripada Duke University, telah menggambarkan kajian agama yang telah dipersembahkan oleh Ibn Khaldun sebagai: '*new, extraordinary and highly useful,' but 'unduly neglected' in the academic circle* iaitu baru, luar biasa dan sangat berguna, tetapi sangat diabaikan dalam kalangan akademik (Bland, 1983, p.196).

Kesimpulan

Ringkasnya, Ibn Khaldun merupakan salah seorang tokoh sarjana Muslim yang penting dalam ilmu kajian agama. Meskipun beliau hanya dikenali dalam pandangan masyarakat umum sebagai salah seorang tokoh dalam disiplin-disiplin ilmu seperti sejarah, politik, falsafah dan pendidikan; hakikatnya bakat dan sumbangan beliau turut merangkumi kajian agama (*religious study*) dan ilmu perbandingan agama (*comparative study of religion*).

Justifikasi untuk memasukkan Ibn Khaldun sebagai salah seorang tokoh dalam ilmu kajian agama ini dibuat berdasarkan indikator-indikator yang telah dibincangkan sebelum ini iaitu pertama, perkembangan ilmu-ilmu Islam; kedua, sifat genius dan versatil para ulama Islam dan ketiganya, sifat inklusif ilmu kajian agama dalam ilmu-ilmu Islam yang lain. Meskipun begitu, beliau tidak tergolong dalam golongan sarjana yang membuat kajian agama secara *purposive* atau sebagai tujuan utama seperti al-Shahrastani (479-548H), Ibn Taimiyyah (661-728H) dan Rahmatullah al-Hindi (1818-1891M). Akan tetapi, penglibatan beliau dalam bidang ini sudah cukup untuk membuktikan sikap ambil tahu dan ambil berat beliau berkenaan agama-agama lain selain daripada Islam.

Bagi sesiapa yang meneliti setiap perkembangan dalam kehidupan Ibn Khaldun, serta menyelidik setiap karya yang telah beliau sumbangkan kepada dunia hari ini, dia akan mendapati terdapat keunikan dan keistimewaan yang dibawa oleh sarjana kurun kelapan Hijrah atau keempat belas Masihi ini. Biarpun susuk tubuhnya telah lama dimakamkan di Perkuburan Sufi Bāb al-Naṣr, Kaherah, namun sumbangan ilmiahnya masih tetap dirujuk dan diselidiki oleh para pencari kearifan dan hikmah. Misalnya, Oliver Leaman (lahir 1950), seorang Profesor dalam bidang Falsafah Yahudi, Islam dan Dunia Timur di University of Kentucky, pernah mengatakan: the *Muqaddima is intent to put everything in its place…Only through the systematic investigation of each aspect of Ibn Khaldun's Muqaddima will we be able to appreciate the depth of his intellectual work as a whole* (Zaid Ahmad, 2003, p.x-xi).
Maksudnya: Buku *Muqaddimah* (ditulis) bertujuan meletakkan semua perkara pada tempatnya...Hanya melalui penyiasatan yang sistematik pada setiap aspek dalam *Muqaddimah* Ibn Khaldun, barulah kita akan dapat menghargai kedalaman perbincangan hasil kerja intelektual beliau secara menyeluruh.

Rujukan

ᶜAbd al-Raḥmān Badwī. (1961). *Muallafāt Ibn Khaldūn*. Kaherah: al-Dār al-ᶜArabiyyah Li al-Kitāb.

Akbar Ahmed. (2002). Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today. *The Middle East Journal.* 56 (1): 20 – 45.

Al-Azmeh, Aziz. (1981). *Ibn Khaldun in the Modern Scholarship: A Study in Orientalism.* London: Third World Center for Research and Publishing.

ᶜAlī ᶜAbd al-Wāḥid Wāfī. (1962). *ᶜAbd al-Rahmān Ibn Khaldūn: Ḥayātuhu wa Athāruhu wa Maẓāhir ᶜAbqariyyātihi*. al-Jumhūriyyah al-ᶜArabiyyah al-Muttahadah: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Qawmī.

Bland, Kalman. (1983). An Islamic Theory of Jewish History: The Case of Ibn Khaldun. *Journal of Asian and African Studies.* 18 (¾): 189-197.

Campo, Juan E. (2009). Ibn Khaldun, Abd al-Rahman ibn Muhammad. *Encyclopedia of Islam*. Campo, Juan E. (Editor). New York: Facts of File.

Fischel, Walter J. (1967). *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and his Historical Research.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Fischel, Walter J. (1967). Ibn Khaldun's Life. Dalam *The Muqaddimah: An Introduction to History*. (Penulis: Ibn Khaldun). Vol. 1. Princeton: Princeton University Press.

Fuad Baali. (n.d.). Ibn Khaldūn, ʿAbd Al-Raḥmān. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Ed. John L. Esposito. *Oxford Islamic Studies Online*. 18-Dec-2013. <http://www.oxfordislamicstudies.com.ezproxy.lib.monash.edu.au/article/opr/t236MIW/e0341>.

Ibn Khaldun. (1417H). *Muzīl al-Malām ᶜAn Hukkām al-Anām.* (Semakan: Fuad ᶜAbd al-Munᶜim Ahmad). Riyadh: Dar al-Watan.

Ibn Khaldun. (1967). *The Muqaddimah: An Introduction to History*. (Terj. Rosenthal, Franz). 3 Jilid. Princeton: Princeton University Press.

Ibn Khaldun. (2001). *Diwān al-Mubtadā' Wa al-Khabar Fi Tarīkh al-ᶜArab Wa al-Barbar Wa Man ᶜĀṣarahum Min Dhawī al-Sha'n al-Akbar.* Suntingan dan semakan: Khalīl Shiḥādah dan Suhayl Zikār. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Khaldun. (2002). *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ibn Khaldūn. (2005). *Al-Muqaddimah*. (Taḥqīq: ᶜAbd al-Salām al-Shidādī). 5 jilid. Maghribi: al-Dār al-Baydā'.

Ibn Khaldūn. (2014). *Al-Muqaddimah*. (Taḥqīq: ᶜAlī ᶜAbd al-Wāḥid Wāfī). 3 jilid. Kaherah: Maktabah Nahḍah Misr.

Ibn Taimiyyah. (1999). *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ Li Man Baddala Dīn al-Masīḥ*. Riyadh: Dār al-ᶜĀṣimah.

Issawi, Charles. (1963). *An Arab Philosophy of History*. London: John Murray.

Kamus Dewan Edisi Ketiga. (2002). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Al-Kayrānawi, Raḥmatullāh Ibn Khalīl. (1410H). *Izhār al-Ḥaq.* Riyadh: al-Ri'āsah al-Āmmah Li Idārāt al-Buḥūth al-ᶜIlmiyyah Wa al-Iftā' Wa al-Daᶜwah Wa al-Irshād.

Mahayudin Haji Yahaya. (2011). 'Umran Al 'Alam Dari Perspektif Ibn Khaldun: Suatu Anjakan Paradigma. *International Journal of West Asian Studies*. 3 (1): 1-28.

Mohammad Abdullah Enan. (1997). *Ibn Khaldun: His Life and Works.* New Delhi: Kitab Bhavan.

Muhammad Azizan Sabjan. (2010). Early Muslim Scholarship in Religionswissenschaft: A Study of Ibn Khaldun and Religious Institutions in Christianity. *Jurnal Majlis Islam Sarawak.* 2 (2): 1-9.

Muller, F. Max. (1901). *Lectures on the Origin and Growth of Religions as Illustrated by the Religions of India,* London & Bombay: Longmans, Green & Co.

Pines, Solomon. (1970). Ibn Khaldun and Maimonides: a Comparison between Two Texts. *Studia Islamica*. Vol 32. 265-274.

Schmidt, Nathaniel. (1978). *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*. Lahore: Universal Books.

Al-Shahrastānī, Muḥammad Ibn ᶜAbd Al-Karīm. (1993). *Al-Milal Wa Al-Nihal*. Beirūt: Dār Al-Maᶜrifah.

Syed Omar Syed Agil. (2008). *The Muqaddimah of Ibn Khaldun: Religion, Human Nature and Economics.* Kajang: Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor.

Turner, Bryan S. (1971). Sociological Founders and Precursors: The Theories of Religion of Emile Durkheim, Fustel De Coulanges and Ibn Khaldun. *Religion*. 1 (1): 32-48.

Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali, Mohd Rosmizi Abd Rahman dan Jaffary Awang. (2014). Religionswissenschaft: A Preliminary Study on the Purposiveness & the Non-Purposiveness of Muslim Scholarship. *Journal of Islamic Studies and Culture.* June 2014. 2 (2): 1-18.

Wan Mohd Fazrul Azdi. (2017a). *An Analysis of Ibn Khaldun's Study of Other Religions.* Ph.D. Thesis. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Wan Mohd Fazrul Azdi dan Jaffary Awang. (2017b). Ibn Khaldun's Religionswissenschaft: Exploring the Sources in the Muqaddimah. *Umran International Journal of Islamic and Civilizational Studies*. 4(1): 67-79.

Wasserstrom, Samuel M. (1999). Heresiography of the Jews in Mamluk Times. *Muslim Perceptions of Other Religions*. Waardenburg, Jacques. (ed.) Oxford: Oxford University Press

Whittingham, Martin. (2011). The Value of Tahrif Maᶜnawi (corrupt interpretation) as a Category for Analysing Muslim Views of the Bible: Evidence from *Al-Radd Al-Jamil* and Ibn Khaldun. *Islam and Christian-Muslim Relations.* 22 (2): 209-222.

Zaid Ahmad. (2003). *The Epistemology of Ibn Khaldun.* London & New York: Routledge Curzon.

I-STET17-022: Aplikasi Kaedah Kepimpinan Berteraskan *Qalb* dalam Kalangan Pelaku Pembangunan

[1]Musmuliadi bin Kamaruding & [2]Suriadi bin Kamaruding

[1]Fakulti Pengurusan dan Perniagaan, DRB HICOM University of Automotive Malaysia, 26600 Pekan Pahang, Malaysia
[2] Bahagian Kewangan dan Pemasaran, Raffcomm Sdn Bhd, Villa Putra Condominium, 50480 Kuala Lumpur, Malaysia

Abstrak: Perbuatan tidak beretika seperti rasuah, pecah amanah dan tidak bertanggungjawab sering berlaku dalam kalangan pelaku pembangunan. Hal ini berlaku disebabkan oleh masalah *qalb* dalam diri pelaku pembangunan yang dipenuhi dengan sifat-sifat tercelah seperti tamak, materialistik dan terlalu mementingkan keduniaan semata-mata. Aspek *qalb* sangat penting dan perlu diambil berat oleh pelaku pembangunan terutamanya dalam soal kepimpinan kerana ia adalah raja atau pemerintah yang akan menentukan tingkah laku dan perwatakan mereka semasa memimpin. Atas dasar itu, kertas kerja ini bertujuan membincangkan kaedah kepimpinan berteraskan *qalb* yang boleh diaplikasikan oleh pelaku pembangunan. Objektifnya adalah untuk mengenal pasti dan menganalisis asas-asas, elemen-elemen, dan mekanisme pelaksanaan kaedah kepimpinan berteraskan *qalb*. Pengenal pastian dan penganalisisan tersebut dilakukan melalui kaedah kajian dokumen dan kaedah analisis kandungan kualitatif. Hasilnya, kaedah kepimpinan berteraskan *qalb* yang boleh diaplikasikan oleh pelaku pembangunan dapat dirumuskan kepada tiga perkara. Pertama, pelaku pembangunan hendaklah sentiasa menekankan aspek iman, ilmu dan nafsu sebagai asas dalam kepimpinan mereka. Kedua, pelaku pembangunan juga hendaklah sentiasa menjaga hubungan yang baik dengan Allah SWT, sesama pelaku pembangunan dan termasuklah hubungan mereka dengan sumber alam. Ketiga, pelaksanaan aktiviti kepimpinan atau pembangunan oleh pelaku pembangunan juga hendaklah sentiasa berdasarkan *hisbah* dan *tazkiyat al-Nafs*. Akhirnya, diharapkan agar kaedah kepimpinan berteraskan *qalb* yang dibincangkan dalam kertas kerja ini dapat diaplikasikan oleh pelaku pembangunan dan seterusnya dapat membantu menyelesaikan isu-isu yang sering berlaku dalam kalangan pelaku pembangunan di sesebuah organisasi.

Kata kunci: *Kepimpinan, qalb, pelaku pembangunan, iman, ilmu, nafsu, hisbah, tazkiyat al-Nafs*

Pengenalan

Pelaku pembangunan merujuk manusia yang terlibat dalam mana-mana aktiviti pembangunan sama ada dalam pembangunan politik, pentadbiran, ketenteraan, pendidikan, kesihatan, perundangan, atau pembinaan infrastuktur di sesebuah organisasi (Muhammad

Syukri Salleh, 2003). Masalah yang wujud melibatkan pelaku pembangunan ialah mereka sering dikaitkan dengan perbuatan yang tidak beretika seperti rasuah, pecah amanah dan juga tidak bertanggungjawab. Secara kebiasaannya, perbuatan tidak beretika tersebut sering berlaku dalam kalangan pelaku pembangunan yang mempunyai kedudukan yang tinggi di sesebuah organisasi (Asiah Bidin & Sharifah Nuridah Aishah, 2008). Misalnya, perbuatan rasuah yang telah membabitkan pengarah Jabatan Air Negeri Sabah (JANS). Pengarah tersebut telah ditahan oleh Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia (SPRM) atas kesalahan rasuah bernilai RM3.3 bilion (Utusan Online, 2016 & Sinar Online, 2016). Bukan itu sahaja, berdasarkan laman web rasmi SPRM (2015), sebanyak 766 tangkapan yang telah dilakukan terhadap pegawai yang berjawatan di sesebuah organisasi akibat daripada kesalahan rasuah termasuklah pecah amanah. Perbuatan tidak beretika tersebut perlu dibendung kerana ia menyebabkan ekonomi negara menjadi tidak stabil, akan dibebani hutang luar dan tidak dapat melaksanakan agenda nasionalnya (Abdul Rahman Embong, 2003; Yusuf Pon & Zaheruddin Othman, 2010).

Persoalannya ialah mengapakah perbuatan tidak beretika itu boleh berlaku dalam kalangan pelaku pembangunan? Pandangan daripada para sarjana seperti al-Ghazali (1977), Muhammad as-Soghir (1990), Muhammad Syukri Salleh (2003), dan Iqro' Firdaus (2016) dapat menjawab persoalan tersebut. Para sarjana tersebut berpandangan bahawa perbuatan tidak beretika yang berlaku dalam kalangan manusia adalah berpunca daripada masalah *qalb* mereka. *Qalb* mereka dalam keadaan kotor yang dipenuhi dengan sifat-sifat tercelah seperti tamak, materialistik dan terlalu mengutamakan kepentingan keduniaan semata-mata.

Sehubungan itu, pelaku pembangunan perlu untuk mengambil berat tentang aspek *qalb* dalam diri mereka terutamanya apabila memimpin sesebuah organisasi. Hal ini kerana, *qalb* adalah raja atau pemerintah dalam diri mereka yang terikat dengan akhlak terpuji yang mampu mengawal tingkah laku mereka daripada melakukan perkara-perkara yang tidak beretika seperti rasuah (Al-Ghazali, 1977; Ibnu Qayyim al-Jauziyat, 1999 & Muhammad Syukri Salleh, 2003).

Oleh itu, kajian ini dilakukan untuk membincangkan kaedah kepimpinan berteraskan *qalb* yang seharusnya diaplikasikan oleh pelaku pembangunan dalam kepimpinannya. Objektif kajian ini adalah untuk mengenal pasti dan menganalisis asas-asas, elemen-elemen dan mekanisme pelaksanaan kaedah kepimpinan berteraskan *qalb*. Pengenal pastian dan penganalisisan tersebut berdasarkan kaedah kajian dokumen dan kaedah analisis kandungan kualitatif.

Metodologi

Kajian ini berbentuk kajian kualitatif. Data dikumpul menggunakan kaedah kajian dokumen iaitu melalui dokumen-dokumen yang ada membincangkan asas-asas, elemen-elemen serta mekanisme pelaksanaan kaedah kepimpinan berteraskan *qalb*. Misalnya, daripada al-Qur'an dan hadith, jurnal, buku, akhbar dan sumber dokumen dari internet. Kemudian, data yang dikumpul itu dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan kualitatif.

Keputusan dan Perbincangan

Berdasarkan perbincangan dalam bahagian pengenalan, perbuatan tidak beretika dalam kalangan pelaku pembangunan di sesebuah organisasi dikaitkan dengan masalah *qalb* dalam diri mereka. Al-Ghazaliy (1977), Ibnu Qayyim al-Jauziyat, (1999) dan Muhammad Syukri Salleh (2003) menjelaskan *qalb* adalah raja atau pemerintah dalam diri manusia yang menentukan tingkah laku dan perwatakan mereka. Said Abdul Azhim (2006) berpandangan sekiranya *qalb* manusia dalam keadaan yang bersih, maka tingkah laku dan perwatakan yang ditunjukkan itu akan baik. Apabila sebaliknya iaitu *qalb* mereka dalam keadaan yang kotor, sudah tentu mereka akan menunjukkan tingkah laku dan perwatakan yang tidak baik.

Dapat disimpulkan bahawa perbuatan tidak beretika seperti perbuatan rasuah, pecah amanah dan tidak bertanggungjawab yang berlaku dalam kalangan pelaku pembangunan di sesebuah organisasi itu adalah disebabkan oleh *qalb* mereka dalam keadaan yang kotor. *Qalb* dalam keadaan yang kotor menunjukkan seseorang yang sangat tamak, suka berkata-kata, pemarah, dengki, kikir dan kasih akan harta, kasih akan kemegahan, kasih akan dunia, membesarkan diri, ujub dan riya' (Abdul Qadir Abdul Muthalib, 2015).

Oleh itu, kaedah kepimpinan berteraskan *qalb* sangat perlu untuk diaplikasikan oleh pelaku pembangunan dalam kepimpinannya dan seterusnya dapat mengelakkan diri mereka daripada terlibat dengan perbuatan yang tidak beretika. Persoalannya, apakah asas-asas, elemen-elemen serta mekanisme pelaksanaan kaedah kepimpinan berteraskan *qalb*? Untuk menjawab persoalan ini, perbincangan dibahagikan kepada tiga bahagian. Pertama, asas-asas kaedah kepimpinan berteraskan *qalb*. Kedua, elemen-elemen dalam kaedah kepimpinan berteraskan *qalb*. Ketiga, mekanisme pelaksanaan kaedah kepimpinan berteraskan *qalb*. Perbincangan lanjut ketiga-tiga bahagian tersebut adalah seperti berikut.

Asas-asas Kaedah Kepimpinan Berteraskan Qalb

Kaedah kepimpinan berteraskan *qalb* berasaskan iman, ilmu dan nafsu. Ia berdasarkan pandangan oleh al-Ghazaliy (1977), Said Abdul Adzim (2006) dan Iqro' Firdaus (2016). Asas-asas tersebut sentiasa berkait rapat antara satu sama yang lain. Menurut Iqro' Firdaus (2016), *qalb* menjadi sakit apabila kekurangan iman. Iman sangat penting kepada *qalb* agar dapat menghindari daripada menurut hawa nafsu yang lahir daripada bisikan syaitan. Dalam pada itu, bagi mengukuhkan iman, ia pula memerlukan ilmu.

Iman merujuk percaya dan membenarkan kewujudan Allah SWT yang diikrarkan dengan lisan serta dibuktikannya melalui perbuatan. Iman penting kerana ia memberi maksud kepercayaan dari *qalb* yang memberi kesan kepada pemikiran, tingkah laku dan kelakuan seseorang (Mohd Shukri Hanapi, 2013). Untuk meningkatkan iman seseorang, mereka perlulah mempunyai ilmu. Ilmu yang dimaksudkan adalah ilmu berkaitan dengan agama Islam yang memudahkannya untuk melaksanakan segala perintah Allah SWT dan tidak terpesong daripada landasan Islam. Selain itu, dengan ilmu tersebut, seseorang juga mampu untuk berijtihad dan mengeluarkan sesuatu hukum yang bertepatan dengan ajaran Islam (Al-Mawardiy, 1993).

Selain itu, iman dan ilmu ini juga penting untuk memberikan kesedaran kepada setiap manusia (pelaku pembangunan) mengenai status mereka di muka bumi ini adalah sebagai khalifah (pemimpin) dan juga hamba Allah SWT (Muhammad Syukri Salleh, 2003). Menurut Muhammad Syukri Salleh (2003) lagi, *qalb* seorang pemimpin perlu dididik dengan keimanan dan ketaqwaan kepada Allah SWT bagi memudahkan mereka menjaga status mereka. Pada masa yang sama, nafsu yang jahat juga perlu dididik sehingga dapat ditingkatkan ke tahap yang lebih baik.

Tambahan lagi, dengan adanya kemantapan iman dan ilmu, seseorang itu akan mampu untuk mengawal dirinya daripada melakukan sesuatu tindakan yang mengikut nafsu (Mohd Shukri Hanapi, 2013). Dengan kata yang lain, seseorang itu mampu untuk mengawal nafsunya daripada melakukan perkara yang negatif. Tindakan mengikut nafsu sangat dilarang oleh Allah SWT berdasarkan firman-Nya yang bermaksud: *"Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, kerana ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah SWT. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah SWT akan mendapat azab yang berat kerana mereka melupakan hari perhitungan"*. Firman Allah SWT ini jelas menunjukkan bahawa Allah SWT melarang seseorang untuk mengikuti nafsunya kerana perbuatan tersebut menyebabkan mereka akan membuat sesuatu keputusan yang tidak bertepatan dengan syariat Allah SWT.

Justeru, pelaku pembangunan hendaklah sentiasa menjadikan iman, ilmu dan nafsu sebagai asas dalam kepimpinannya. Pelaku pembangunan perlu meningkatkan keimanan kepada Allah SWT di samping sentiasa menambah pengetahuan tentang perkara yang disuruh dan dilarang oleh Allah SWT. Dengan itu, mereka mampu untuk mengawal nafsunya daripada melakukan perkara-perkara yang tidak beretika seperti rasuah, pecah amanah dan tidak bertanggungjawab. Di samping itu, pelaku pembangunan dapat menjaga status mereka di muka bumi ini iaitu sebagai khalifah dan juga hamba Allah SWT.

Elemen-elemen dalam Kaedah Kepimpinan Berteraskan Qalb

Elemen-elemen dalam kaedah kepimpinan berteraskan *Qalb* ingin menjelaskan bahawa pelaku pembangunan hendaklah sentiasa menjaga hubungannya dengan Allah SWT, sesama pelaku pembangunan, dan juga dengan sumber alam. Ketiga-tiga hubungan tersebut sangat penting bagi memastikan mereka dapat menjaga status mereka sebagai khalifah dan hamba Allah SWT seiring dengan asas-asas kaedah kepimpinan berteraskan *qalb* iaitu iman, ilmu dan nafsu. Perbincangan lanjut mengenai hubungan-hubungan yang perlu dijaga oleh pelaku pembangunan sebagai elemen-elemen dalam kaedah kepimpinan berteraskan *qalb* adalah seperti berikut.

(a) Hubungan dengan Allah SWT

Pelaku pembangunan diseru untuk sentiasa menjaga hubungannya dengan Allah SWT. Pelaku pembangunan yang menjaga hubungan dengan Allah SWT akan sentiasa berusaha untuk mematuhi setiap perintah dan larangan Allah SWT. Dalam hatinya sentiasa takut

akan kemurkaan Allah SWT dan sentiasa mengharapkan keampunan serta anugerah daripada Allah SWT (Mohd Radhi Ibrahim, 2010). Hubungan pelaku pembangunan dengan Allah SWT termasuk dalam aspek mengesakan Allah SWT. Perkara ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam al-Qur'an yang bermaksud: *"Wahai orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah SWT dengan sebenar-benar takwa dan janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan Islam." (Ali Imran, 3:102).*

Ayat al-Qur'an tersebut menggambarkan pelaku pembangunan hendaklah sentiasa bertakwa kepada Allah SWT serta berjihad di jalan Allah SWT dengan bersungguh-sungguh demi mempertahankan agama Islam. Dalam hal ini juga, Allah SWT telah memperingatkan pelaku pembangunan bahawa mereka akan mendapat murka Allah SWT jika tidak menjaga hubungan dengan Allah SWT dengan sebaik-baiknya. Perkara ini ada dikemukakan oleh Allah SWT dalam al-Qur'an yang bermaksud: *"Mereka ditimpa kehinaan di mana saja mereka berada kecuali jika mereka berpegang kepada tali Allah SWT (agama) dan tali (perjanjian) dengan manusia."(Ali Imran, 3:112.*

Nor 'Azzah Kamri (2007) merumuskan sebagai hamba Allah SWT, pelaku pembangunan hendaklah sentiasa mengabdikan diri kepada Allah SWT, melaksanakan rukun iman, rukun Islam dan ajaran Islam sepenuhnya. Hal ini dapat menghindarkan diri mereka daripada perbuatan maksiat. Menurut Husin @ Ibrahim Mamat (2007) pula, hubungan pelaku pembangunan dengan Allah SWT akan membentuk diri mereka yang yakin, berpegang teguh dan beramal dengan segala perkara yang disampaikan oleh Rasulullah SAW tentang ketuhanan, kehidupan dan kematian, kebaikan dan kejahatan.

(b) Hubungan sesama Pelaku Pembangunan

Pelaku pembangunan tidak hanya menjaga hubungannya dengan Allah SWT tetapi ia juga perlu membina hubungan yang baik sesama pelaku pembangunan. Hubungan sesama pelaku pembangunan dapat merapatkan lagi ukhuwah dan melahirkan saling hormat menghormati antara satu sama lain. Elemen ini diterapkan oleh Rasulullah SAW dalam menjaga hubungan yang baik dengan orang bawahannya.

Rasulullah SAW juga menerapkan sikap toleransi, sabar dan konsep kesamarataan dalam menjaga hubungan sesama manusia. Pelaku pembangunan seharusnya mempraktikan seperti mana yang telah dilakukan oleh Rasulullah SAW iaitu sentiasa berusaha memberi manfaat kepada pelaku pembangunan yang lain kerana sebaik-baik manusia adalah yang dapat memberi manfaat kepada orang lain. Ia berdasarkan hadith Rasulullah SAW yang bermaksud: *Daripada Jabir r.a. menceritakan bahawa Rasulullah SAW bersabda: "Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia." (Riwayat Tabraniy dan Daruqutaniy, dihasankan oleh al-Albani, no.3289).*

Penekanan hubungan sesama pelaku pembangunan ini sangat penting kerana ia dapat membentuk kepimpinan yang adil, saksama dan berani (al-Mawardiy, 1993). Dalam hubungan ini, pelaku pembangunan hendaklah sentiasa saling nasihat menasihati, peka terhadap kehidupan sosial masyarakat dan sentiasa membantu pelaku pembangunan lain yang memerlukan bantuan (Panel Pengurusan Akademi YaPEIM, 2005).

(c) Hubungan dengan Sumber Alam

Sumber alam merupakan ciptaan Allah SWT untuk memenuhi keperluan hidup pelaku pembangunan. Misalnya, Allah SWT menciptakan bumi sebagai tempat tinggal bagi mereka. Allah SWT juga memenuhkan bumi dengan isi yang berfaedah dan bermanfaat kepada mereka. Sebagai contoh, galian-galian seperti petroleum, bijih timah dan emas. Perkara ini membuktikan bahawa sumber alam adalah hak mutlak Allah SWT dan kesemuanya dijadikan oleh Allah SWT untuk keperluan dan kegunaan pelaku pembangunan. Rentetan itu, pelaku pembangunan perlu sedar tentang sifat Allah SWT yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang kerana Allah SWT menyempurnakan nikmat-nikmat-Nya kepada mereka agar mereka menyerah diri dan lebih beriman kepada Allah SWT serta patuh kepada-Nya (Muhammad Syukri Salleh, 2003).

Kesinambungan daripada itu, menurut Mohd Shukri Hanapi (2013), terdapat tiga tujuan utama Allah SWT menciptakan sumber alam. Pertama, dapat membangunkan kerohanian pelaku pembangunan dengan kewujudan, keesaan, kekuasaan, kebijaksanaan dan keluasan rahmat Allah SWT. Kedua, membangunkan keintelektualan pelaku pembangunan Ketiga, kegunaan dan kemanfaatan untuk pelaku pembangunan serta semua hidupan yang wujud di alam ini. Oleh itu, pelaku pembangunan dituntut untuk menjaga kelestarian alam dengan mengurus dan mentadbir sumber alam dengan baik. Rentetan itu juga, hubungan pelaku pembangunan dengan sumber alam merupakan elemen penting dalam kaedah kepimpinan berteraskan *qalb*. Hal ini kerana mereka dapat mengelakkan diri daripada mengekspoitasi alam secara berlebih-lebihan.

Pelaku pembangunan bertanggungjawab untuk mengurus, mentadbir dan membangunkan sumber alam yang diciptakan oleh Allah SWT. Dalam hal ini, kaedah kepimpinan berteraskan *qalb* ini dapat mengelakkan pelaku pembangunan daripada melakukan kezaliman terhadap sumber alam. Pada masa yang sama, pelaku pembangunan dapat menjadikan sumber alam sebagai peralatan pembangunan untuk membuktikan kehambaan dan kekhalifahan mereka kepada Allah SWT (Muhammad Syukri Salleh, 2003).

Mekanisme Pelaksanaan Kaedah Kepimpinan Berteraskan Qalb

Kaedah kepimpinan berteraskan *qalb* mempunyai mekanisme pelaksanaannya iaitu pelaksanaan *hisbat* dan juga aktiviti *tazkiyat al-Nafs*. Sehubungan itu, pelaku pembangunan perlulah melaksanakan kaedah kepimpinan berteraskan *qalb* berdasarkan mekanisme yang telah dinyatakan. Huraian lanjut bagi mekanisme-mekanisme tersebut adalah seperti berikut.

(a) Pelaksanaan *Hisbat*

Pelaksanaan *hisbat* menyentuh dua perkara iaitu pertama, amalan mengajak melakukan perkara yang ma'ruf dan kedua, larangan daripada melakukan perkara yang mungkar (Ibn Taymiyyat, 1973 & Al-Mawardiy, 1993). Melalui amalan tersebut, pemimpin (pelaku pembangunan) akan secara berterusan dan konsisten untuk mewujudkan kepimpinan yang bertakwa, jujur, amanah, ikhlas, adil, sabar dan tekun serta terhindar daripada sifat-sifat

tercela seperti rasuah (Auni Abdullah, 2000; Mardzelah Makhsin, 2008 & Azrin Ibrahim, 2015).

Selain itu, pelaksanaan *hisbat* juga ingin menjelaskan *muhasabat al-nafs* iaitu amalan yang menyeru semua pemimpin (pelaku pembangunan) untuk sentiasa menghitung atau mengawal diri sendiri dalam melakukan sesuatu perkara (Mardzelah Makhsin, 2012). Amalan tersebut bertitik tolak daripada rasa kesedaran dalaman dalam diri pemimpin (pelaku pembangunan) melalui proses penghayatan dan penerapan nilai amanah dan tanggungjawab selaku khalifah dan hamba kepada Allah SWT (Azrin Ibrahim, 2010 & Mardzelah Makhsin, 2012).

Justeru, pelaku pembangunan perlu melaksanakan *hisbat* dalam kepimpinannya. Mereka hendaklah sentiasa mengajak orang dibawah kepimpinannya untuk sentiasa melaksanakan perintah Allah SWT. Pada masa yang sama, mereka juga perlu mengawasi diri masing-masing daripada melakukan perkara-perkara yang tidak beretika ketika memimpin.

(b) Amalan *Tazkiyat al-Nafs*

Tazkiyat al-nafs merupakan mekanisme yang penting dalam pelaksanaan kaedah kepimpinan berteraskan *qalb*. Amalan *tazkiyat al-Nafs* merujuk usaha seseorang untuk mengubati *qalb* mereka daripada segala bentuk penyakit jiwa dan sifat-sifat yang tidak baik. *Qalb* yang bersih akan menghasilkan kepimpinan yang baik dan melahirkan sifat-sifat mahmudah, manakala *qalb* yang kotor akan melahirkan sifat-sifat mazmumah dalam kepimpinan seseorang (Said Hawwa, 2000).

Menurut Mohd Radhi Ibrahim (2012), amalan *tazkiyat al-nafs* ini dapat membersihkan diri pemimpin (pelaku pembangunan) daripada segala sifat tercela dan penyakit hati seperti takabbur, riya', hasad dengki, cemburu, tamak dan cinta akan dunia. Pada masa yang sama, ia juga dapat melahirkan sifat-sifat mahmudah dan seterusnya dapat menzahirkan akhlak pemimpin (pelaku pembangunan) yang mulia (Ahmad Farid, 2012).

Selain itu, Abdul Qadir Abdul Muthalib (2015) mengatakan *tazkiyat al-nafs* juga adalah suruhan dalam bentuk larangan dan tegahan. Suruhan tersebut merujuk penjagaan tujuh anggota badan manusia iaitu mata, telinga, lidah, perut, organ seks, tangan dan kaki. Bagi menyempurnakan amalan *tazkiyat al-nafs*, pemimpin (pelaku pembangunan) hendaklah sentiasa memelihara kesucian tujuh anggota tersebut daripada segala perbuatan yang bertentangan dengan syariat Islam. Penyalahgunaan anggota badan ini memberikan impak yang buruk kepada diri pemimpin itu sendiri sama ada di dunia mahupun di akhirat berdasarkan firman Allah SWT yang bermaksud: *"Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk neraka jahanam banyak dari jin dan manusia yang mempunyai hati (tetapi) tidak mahu memahami dengannya (ayat-ayat Allah), dan yang mempunyai mata(tetapi) tidak mahu melihat dengannya (bukti keesaan Allah) danyang mempunyai telinga (tetapi) tidak mahu mendengar dengannya (ajaran dan nasihat); mereka itu seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi; mereka itulah orang-orang yang lalai" (al-A'raf, 7:179)*.

Akhirnya, untuk melaksanakan amalan *tazkiyat al-nafs*, setiap pemimpin (pelaku pembangunan) mestilah melaksanakan ibadah-ibadah dengan *qalb* yang ikhlas kerana Allah SWT. Dengan kata lain, pemimpin (pelaku pembangunan) hendaklah melakukan

sesuatu kebaikan tanpa ada sebarang perasaan riak dalam diri. Hal ini kerana ibadah yang diiringi dengan sifat ujub dan riak adalah amalan yang tidak diterima oleh Allah SWT. Dalam hal tersebut juga, Imadu al-Din Muhammad al-Husain (2005) menyatakan bahawa *qalb* itu tidak akan menumbuhkan amal yang soleh melainkan membersihkan diri daripada sifat-sifat mazmumah seperti khianat, hasad dengki, takabbur, riak, ujub dan sebagainya.

Kesimpulan

Sebagai kesimpulan, pelaku pembangunan perlu mengaplikasikan kaedah kepimpinan berteraskan *qalb* untuk mengelakkan diri mereka terlibat dengan perbuatan yang tidak beretika seperti perbuatan rasuah, pecah amanah dan tidak bertanggungjawab. Pelaku pembangunan perlu menekankan asas-asas, elemen-elemen dan mekanisme pelaksanaan kaedah kepimpinan berteraskan *qalb*. Berkenaan dengan asas-asas kaedah kepimpinan berteraskan *qalb*, pelaku pembangunan perlu menekankan aspek iman, ilmu dan nafsu. Keimanan dan ketaqwaan kepada Allah SWT harus ditingkatkan di samping sentiasa menuntut ilmu berkaitan dengan suruhan dan larangan Allah SWT. Dengan itu, pelaku pembangunan dapat mengawal nafsu mereka daripada melakukan perkara-perkara yang tidak beretika. Seterusnya, elemen-elemen dalam kaedah kepimpinan berteraskan qalb pula menjelaskan pelaku pembangunan seharusnya sentiasa menjaga hubungan yang baik dengan Allah SWT, sesama pelaku pembangunan dan juga hubungan dengan sumber alam. Penjagaan hubungan-hubungan tersebut adalah untuk memastikan pelaku pembangunan dapat menjaga status mereka sebagai khalifah dan hamba Allah SWT. Akhirnya, mekanisme pelaksanaan kaedah kepimpinan berteraskan *qalb* yang menyeru pelaku pembangunan untuk melaksanakan *hisbat* dan aktiviti *tazkiyat al-Nafs*. *Hisbat* menyeru pelaku pembangunan untuk sentiasa mengajak orang lain atau pelaku pembangunan yang lain untuk sentiasa melakukan amal ma'ruf dan meninggalkan perkara yang mungkar. Aktiviti *tazkiyat al-Nafs* pula menyeru pelaku pembangunan untuk mengamalkan atau melaksanakan penyucian *qalb* mereka daripada sifat-sifat tercela atau penyakit qalb seperti tamak, sombong dan terlalu cinta akan kemegahan dan keduniaan.

Rujukan

Abdul Qadir Abdul Muthalib. (2015). Terjemahan penawar bagi hati. Batu Caves, Selangor: Al-Hidayah Publications.

Abdul Rahman Embong. (2003). Pembangunan dan kesejahteraan: Agenda kemanusiaan abad ke-21. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).

Ahmad Farid. (2012). Tazkiyat al-Nafs: Mensucikan Jiwa. Sukoharjo: Al-Hambra Publishing.

Al- Ghazaliy. (1977). Keajaiban hati. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd.

Al-Mawardiy (Abu Al-Hasan Aliy Muhammad). (1993). Al-Ahkam Al-Sultaniyyat Wa Al-Wilayah Al-Diniyyah: Hukum-hukum pemerintahan dan kekuasaan agama. Diterjemahkan oleh Uthman Khalid. Kuala Lumpur: Institut Pengajian Tradisional Islam (IPTI).

Asiah Bidin dan Sharifah Nuridah Aishah Syed Nong Mohamad. "Jenayah rasuah dan pecah amanah di kalangan pengarah syarikat: Mengenalpasti punca masalah dan cadangan penyelesaian menurut Islam". *Kertas kerja seminar keusahawanan Islam II peringkat kebangsaan 2008 SKIS 08*. Anjuran UM dan Jakim, 15 Oktober 2008.

Auni Abdullah. (2000). *Hisbat dan pentadbiran negara*. Kuala Lumpur: IKDAS Sdn. Bhd.

Azrin Ibrahim. (2010). *Sejarah hisbat dan kajian kontemporari tentangnya di Malaysia*. Disertasi yang diserahkan untuk memenuhi sebahagian daripada keperluan ijazah sarjana sains kemasyarakatan (pengurusan pembangunan Islam). Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.

Ibn Qayyim Al-Jawziyyat. (1999). *Keajaiban Hati*. Indonesia: Penerbit Pustaka Azzam.

Ibn Taymiyyat. (1973). *Al-Hisbat fi al-Islam aw wazifat al-Hukumah al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr.

Imadu al-Din Muhammad al-Husain. (2005). *Kehidupan hati untuk sampai kepada Tuhan yang dikasihi*. Diterjemahkan oleh Salleh Karimi Mohd Kari. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd.

Iqro' Firdaus. (2016). *Berdamai dengan hati*. Indonesia: Penerbit Safirah.

Mardzelah Makhsin. (2008). *Hisbah: Sistem pengawasan dan etika pengurusan Islam*. Sintok: Universiti Utara Malaysia.

Mohd Radhi Ibrahim. (2010). *Pembangunan insaniah pelajar muslim*. Nilai: Penerbit Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).

Mohd Shukri Hanapi. (2013). Falsafah kepimpinan berteraskan Islam. *Dakwah*. Kuala Lumpur. Penerbit Yayasan Dakwah Islamiyah Malaysia.

Mohd Shukri Hanapi. (2013). *Tasawur Islam dan pembangunan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.

Muhammad As Soqhir. (1990). *Haluan kepimpinan dan siasah dalam arus kebangkitan Islam*. Kuala Lumpur: Norzak Compuware.

Muhammad Syukri Salleh. (2003). *Tujuh prinsip pembangunan berteraskan Islam*. Kuala Lumpur: Zebra Editions Sdn. Bhd.

Nor 'Azzah Kamri. (2007). *Pelaksanaan kod etika Islam di institusi pembangunan berteraskan Islam: Kajian kes di Lembaga Tabung Haji Malaysia*. Tesis doktor falsafah, Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan

Panel Akademi Pengurusan YaPEIM. (2005). *Pengurusan dalam Islam menghayati prinsip dan nilai qurani*. Kuala Lumpur: Akademi Pengurusan YaPEIM.

Said Abdul Azhim. (2006). *Rahasia kesucian hati menurut al-qur'an, hadits dan pendapat Ulama*. Jakarta, Indonesia: Qultum Media.

Said Hawwa. (2000). *Mensucikan jiwa: Tazkiyatun nafs*. Diterjemah oleh Aunur Rafiq Shaleh. Jakarta: Robbani Press.

Sinar Online. (2016). *Rasuah pengarah jabatan air Sabah didakwa*. Diakses pada 25/07/2017 dari http://www.sinarharian.com.my/semasa/rasuah-pengarah-jabatan-air-sabah-didakwa-1.604203.

Utusan Online. (2016). *Jenayah rasuah pengarah jabatan air Sabah*. Diakses pada 25/07/2017 dari http://www.utusan.com.my/berita/jenayah/rasuah-jabatan-air-sabah-pengarah-isteri-dan-bekas-timbalan-didakwa-1.425606.

Yusuf Pon & Zaheruddin Othman. (2010). Pembangunan integriti di Malaysia. *Seminar Antarabangsa pembangunan wilayah ekonomi, perundingan dan pentadbiran Malaysia dan Indonesia*, 7-9 Jun 2010 Riau, Indonesia.

I-STET17-023: Antara Hukum Dan Nilai Mulia Dalam Hubungan Etnik

Mohammad Nidzam bin Abdul Kadir (PhD, Dr.)

Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia,
mnidzam@putra.edu.my

Abstrak: Nilai mulia bermaksud nilai akhlak yang mulia manakala hukum merangkumi hukum wajib, haram dan sebagainya. Dalam hubungan etnik yang harmoni, fokus kepada nilai mulia adalah lebih penting berbanding hukum. Ini kerana al-Quran dan riwayat hadis memberi fokus khusus kepada nilai mulia. Sorotan kepada nilai mulia melalui al-Quran dan riwayat hadis adalah jelas dalam perkara ini. Nilai mulia juga diterima secara global berbanding hukum yang melibatkan muslim sahaja. Justeru itu, fokus utaama sewajarnya diberikan kepada nilai mulia tanpa mengabaikan hukum syarak dalam membincangkan isu hubungan etnik.

Kata kunci: hukum, nilai mulia, hubungan etnik.

Muqaddimah

Dalam al-Quran dan riwayat hadis, terdapat teks nas yang menerangkan persoalan hukum. Namun begitu, teks nas al-Quran dan riwayat hadis juga menerangkan tentang nilai mulia. Nilai mulia adalah akhlak mulia seperti berlaku adil, toleransi dan sebagainya. Antara aspek hukum dan aspek nilai mulia, didapati penekanan terhadap aspek hukum sangat diberi perhatian sebaliknya sedikit penekanan kepada aspek nilai mulia. Dengan penekanan yang lebih kepada aspek hukum tanpa imbangan kepada aspek nilai, Islam dilihat sebagai agama yang tidak mesra kepada hubungan etnik. Menurut Osman Bakar (2015), hubungan etnik yang harmoni merupakan satu perkara yang penting dalam negara.

Hukum-Hukum

Terdapat hukum yang dinyatakan dalam al-Quran dan riwayat hadis dengan jelas. Contohnya kehalalan jual beli dan keharaman riba. Manakala dalam riwayat hadis, dinyatakan keharaman emas dan sutera bagi lelaki muslim. Maka hukum ini adalah perkara yang *qat'iyyat*. Ia bermaksud bahawa tiada perbezaan pandangan dalam kalangan ulama.

Namun begitu, terdapat banyak lagi hukum yang tidak dinyatakan dengan jelas. Apabila tidak dinyatakan dengan jelas, maka ia termasuk dalam perkara *zanniyyat*. Maka dalam perkara *zanniyyat*, terdapat perbezaan pendapat dalam kalangan ulama tentang hukum sesuatu perkara sebagaimana huraian Yusuf al-Qaradhawi (1998). Contohnya perbezaan pendapat ulama tentang kenajisan anjing.

Dalam ilmu fiqah, hukum dibahagikan – secara kasar - kepada lima iaitu harus, haram, wajib, sunat dan makruh (‘Abd al-Wahhab Khallaf, 1978).

Nilai Mulia

Selain aspek hukum, al-Quran dan riwayat hadis sarat dengan nilai mulia. Contohnya berakhlak mulia, tawadhuk, mengasihi makhluk ilahi, bantu-membantu, menghormati dan sebagainya. Bahkan toleransi sebagai satu nilai mulia adalah sifat pertama bagi shariah dan maqasid yang besar (Ibn ‘Asyur, 2007).

Maqasid Shariah Dalam Hubungan Etnik

Maqasid shariah difahami sebagai hikmah dan maslahat. Imam al-Ghazali (1983) menyatakan:

أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة

“Adapun maslahat maka ia satu ungkapan pada asalnya tentang mendapatkan manfaat atau menolak mudharat”. (juz. 1, ms. 287).

Ada lima perkara dalam maqasid shariah iaitu pemeliharaan agama, pemeliharaan nyawa, pemeliharaan keturunan, pemeliharan akal dan pemeliharaan harta (Ibn ‘Asyur, 2007, ms. 77). Namun begitu, maqasid ini juga bertambah. Ini kerana asas bagi shariah adalah kebaikan dan kemaslahatan insan. Ibn al-Qayyim (1999) menyatakan:

فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد

“Maka sesungguhnya shariah dibina dan diasaskan di atas hikmah-hikmah dan maslahat-maslahat insan dalam kehidupan dunia dan akhirat”. (juz. 3, ms. 3).

Imam ‘Izz al-Din (1998) pula menyatakan bahawa shariah semuanya adalah maslahat samada dalam bentuk menolak keburukan atau menghasilkan manfaat.

Justeru itu, beberapa ulama memperluaskan maqasid shariah kepada prinsip-prinsip yang lain. Contohnya keadilan, kebebasan dan sebagainya. Dr. Jamal al-Din ‘Atiyyah (2001) menyatakan maksudnya:

“Muhammad al-Ghazali menyatakan... sebagaimana Ahmad al-Khumalaysyani. Dr. Yusuf al-Qaradhawi, Dr. Ahmad al-Raysuni, Isma’il al-Hasani dan selain mereka mencadangkan penambahan keadilan, persamaan, kebebasan, hak-hak masyarakat, hak ekonomi dan hak politik kepada maqasid yang tertinggi bagi shariah, lebih-lebih lagi penetapan maqasid dalam lima perkara merupakan ijtihad Abu Hamid al-Ghazali...”. (ms. 98).

Dalam hubungan etnik, dapat dirumuskan bahawa keharmonian merupakan maqasid shariah yang utama. Ini kerana pemeliharaan agama bukanlah semata-mata dengan jihad perang. Bahkan suasana yang tidak harmoni merosakkan pemeliharaan nyawa, akal dan harta (Mohammad Nidzam, 2017). Justeru itu, pemeliharaan maqasid shariah yang lima sukar dicapai jika keharmonian tidak wujud dalam masyarakat berdasarkan konsep iltizam (دلالة الالتزام).

Dalam Hubungan Etnik, Nilai Mulia Lebih Utama

Dalam hubungan etnik, aspek nilai mulia hendaklah diberi fokus utama. Ini kerana maqasid shariah atau elemen penting dalam maqasid shariah ialah keharmonian. Hukum tanpa ruh maqasid menjadikan hukum sebagai kaku dan jumud.

Berikut beberapa contoh bagaimana sewajarnya penekanan diberi kepada nilai mulia dalam hubungan etnik. Contohnya dalam isu murtad, terdapat pandangan yang menyebut hukuman bunuh terhadap orang yang keluar dari agama Islam. Maka mana-mana insan mukallaf termasuk insan muallaf yang murtad akan dihukum bunuh. Contohnya dinyatakan dalam buku Sistem Pemerintahan Negara Islam:
"Orang-orang murtad dikenakan hukuman had dibunuh sekiranya dia tidak bertaubat setelah diberi peluang". (Abdul Hadi Awang, 1995).

Dalam hal ini, penekanan kepada hukum iaitu kewajipan hukum bunuh diberi penekanan berasaskan riwayat hadis. Maka nilai mulia seperti suruhan bertaubat, membantu seseorang yang keliru dalam beragama dan sebagainya tidak diberi penekanan. Akhirnya Islam dilihat sebagai agama yang keras memaksa seseorang untuk kekal dalam Islam secara zahir walaupun hakikatnya beliau tidak lagi ingin menjadi muslim.

Dalam isu kenajisan anjing, hukumnya adalah najis menurut pendapat dalam mazhab Syafii. Namun anjing adalah suci menurut mazhab Maliki. Apabila timbul isu jilatan anjing dan sentuhan anjing, maka hukum fiqah dalam mazhab Syafii dikeluarkan bahawa anjing adalah najis mughallazah. Dinyatakan dosa jika seseorang muslim menyentuh anjing. Malangnya, nilai mulia untuk berbuat baik kepada anjing dan menyantuni jiran bukan muslim yang memelihara anjing kurang diberi perhatian.

Dalam isu berpakaian ke masjid, ada kalangan muslim yang berpakaian tidak menutup aurat datang ke masjid. Mereka datang untuk bersolat. Ketika solat, mereka menutup aurat dengan elok. Begitu juga dengan segelintir bukan muslim yang singgah di masjid kerana urusan tertentu. Pakaian mereka tidak menutup aurat bagi seorang muslim. Maka mereka dihalang untuk masuk ke dalam kawasan masjid. Ini berdasarkan hukum fiqah bahawa haram mendedahkan aurat. Namun begitu, nilai mulia seperti ketaqwaan, kesediaan hadir berbincang dengan pemimpin agama di masjid dan kehormatan kepada insan tidak diberi fokus.

Justeru itu, terdapat beberapa contoh bagaimana nilai mulia diaplikasikan dalam riwayat hadis. Contohnya sebagaimana dalam riwayat Sahih al-Bukhari, ada kisah seorang Badawi yang kencing dalam masjid. Beberapa Sahabat Nabi r.hm. yang melihat keadaan lelaki yang ingin kencing itu berasa marah dan ingin menghalaunya dari masjid. Namun begitu, Nabi s.a.w. menegah para Sahabat sebaliknya membiarkan lelaki itu menyelesaikan kencingnya. Kemudian Nabi s.a.w. memanggil lelaki itu dan menerangkan bahawa perbuatan sebegitu tidak wajar dilakukan di dalam masjid. Kemudian Nabi s.a.w. memerintahkan agar tempat kencing tersebut dibersihkan dengan air mutlak (Ibn Hajar, 1996). Maka dalam riwayat hadis ini, ia adalah penekanan kepada hubungan yang harmoni dan nilai mulia.

Nilai mulia ini bukan sekadar dalam keadaan satu etnik bahkan ia melangkaui sempadan etnik. Contohnya dalam Sahih Muslim terdapat satu jenazah diusung. Apabila

melihat jenazah tersebut, maka Nabi s.a.w. bangun. Maka Nabi s.a.w. diberitahu bahawa jenazah yang diusung itu adalah jenazah Yahudi. Namun Nabi s.a.w. menjelaskan bahawa jenazah itu juga adalah satu jiwa (al-Nawawi, 1998). Maka ia memberi isyarat jelas tentang nilai mulia iaitu menghormati jenazah walaupun jenazah berbeza etnik dan agama. Para ulama berbeza ijtihad dalam menetapkan hukum bangun berdiri ketika melihat jenazah namun nilai mulia lebih utama. Nabi s.a.w. juga menziarahi seorang individu bukan muslim yang sedang sakit (Abu Dawud, 2007).

Dalam satu riwayat yang lain, Nabi s.a.w. pada asalnya menegah pemberian sedekah kepada individu bukan muslim sebagaimana riwayat hadis:

لا تصدقوا إلا على أهل دينكم

"Janganlah kamu bersedekah melainkan kepada insan yang satu agama dengan kamu".

Namun akhirnya Nabi s.a.w. membatalkan perintah tersebut apabila diwahyukan ayat 272 surah al-Baqarah (al-Qurtubi, 1996). Ayat ini menjelaskan bahawa hidayah bukanlah milik Nabi s.a.w. akan tetapi milik Allah s.w.t. Maka pembatalan perintah itu memberi isyarat tentang nilai mulia iaitu membantu insan yang memerlukan bantuan tanpa mengira perbezaan agama dan etnik.

Dalam peristiwa hijrah Huzaifah r.h. dan bapanya r.h. sebagaimana dalam Sahih Muslim, mereka berdua ditahan oleh pihak Arab Quraish. Mereka berdua dibebaskan dengan syarat mereka berdua tidak membantu Nabi Muhammad s.a.w. dalam peperangan. Apabila dibebaskan, mereka berhijrah ke Madinah. Kemudian berlaku perang Badar. Huzaifah memberitahu Nabi s.a.w. tentang perjanjian beliau dengan Arab Quraish untuk tidak membantu Nabi dalam peperangan melawan Arab Qurasih. Ketika itu, tentera umat Islam sedikit. Namun Nabi s.a.w. bersabda:

انصرفا ، نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم

"Beredarlah kamu berdua. Kita akan sempurnakan bagi mereka dengan perjanjian mereka, dan kita akan meminta pertolongan Allah ke atas mereka". (al-Syawkani, 1996).

Maka dalam riwayat hadis ini, nilai mulia iaitu menyempurnakan janji diberi fokus utama walaupun tentera umat Islam dalam keadaan terdesak bagi menghadapi perang Badar.

Dalam satu peristiwa, Nabi s.a.w. dihina sebagai anjing oleh orang munafiq. Manakala seorang Yahudi menyatakan bahawa Tuhan Muhammad adalah miskin. 'Umar al-Khattab r.h. berasa marah dan ingin mengambil tegas. Namun nas al-Quran diwahyukan agar golongan sebegini dimaafkan (al-Qurtubi, 1996, juz. 16, ms. 158). Maka ia isyarat jelas tentang nilai mulia iaitu kemaafan dan berbaik dengan golongan yang berbeza kefahaman. Justeru itu, al-Quran menggariskan prinsip nilai mulia. Ia adalah adakah dasar yang merangkumi pelbagai aspek (Makhluf, 1996). Contohnya berlaku adil, berbuat baik, bantu-membantu dalam perkara baik, memaafkan, hormat-menghormati, memuliakan jiran, memuliakan tetamu dan sebagainya. Sebaliknya al-Quran tidak menetapkan hukum secara jelas berkait dengan hubungan etnik.

Adakah Hukum Perlu Diabaikan

Apabila penekanan diberikan kepada nilai mulia, ia bukan bermaksud bahawa hukum diabaikan. Namun kebanyakan hukum bukanlah sesuatu yang *qat'i* sebaliknya ia adalah *zanni*. Manakala nilai mulia adalah sesuatu yang lebih jelas bahkan boleh dianggap *qat'i*. Contohnya hukuman bunuh terhadap pelaku murtad. Masih wujud khilaf dalam isu ini. Namun tindakan kekerasan, melampau dan ekstrim adalah tindakan yang pasti menggugat keharmonian hidup. Begitu juga dengan kenajisan anjing. Para ulama berbeza ijtihad dalam menentukan samada anjing najis atau tidak. Namun tindakan mengutuk insan yang menyentuh anjing dan memelihara anjing adalah tindakan yang berdosa dan tidak menyumbang kepada keharmonian hubungan etnik.

Dalam kes lelaki yang kencing di dalam masjid, hukum kenajisan air kencing dan kewajipan membasuh di terangkan oleh Nabi s.a.w. Pada masa yang sama, Nabi s.a.w. menunjukkan sikap yang bertoleransi dengan bersabda:

فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين

"Sesungguhnya kamu semua diutuskan sebagai golongan yang memudahkan, dan kamu tidak diutuskan sebagai insan yang menyusahkan". (Ibn Hajar, 1996, juz. 1, ms. 403).

Dalam satu riwayat Sahih al-Bukhari, seorang lelaki bersolat dengan tatacara solat yang tidak betul. Maka Nabi s.a.w. membetulkan solat lelaki itu dengan lemah-lembut (al-Son'ani, 1995). Kesalahan dan kesilapan solat diterangkan dengan nilai mulia.

Maka hukum bukanlah sesuatu yang disepakati oleh para ulama. Namun berakhlak mulia dan mengamalkan nilai mulia adalah amat dituntut. Maka tidak sewajarnya nilai mulia diabaikan hanya kerana mempertahankan hukum yang diijtihadkan oleh sebahagian ulama. Pada masa yang sama, hukum juga diberi penekanan tetapi dalam suasana berhikmah. Contohnya dalam satu riwayat hadis, seorang lelaki ingin masuk Islam. Beliau menetapkan syarat bahawa beliau hanya ingin bersolat fardhu sebanyak satu kali atau dua kali sahaja setiap hari. Nabi s.a.w. menerima keislamannya (al-Syawkani, 1996, juz. 7, h. 234). Maka kisah ini memberikan asas bahawa hukum ditangani dengan berhikmah.

Kesimpulan

Dalam pembinaan hubungan etnik, hukum-hakam adalah penting. Hukum menjadi asas agar hubungan etnik berlaku dalam kerangka shariah. Namun begitu, nilai mulia juga mempunyai peranan yang amat penting. Bahkan nilai mulia adalah asas penyatuan dalam membina fiqh *ta'ayush* yang harmoni.

Rujukan

Abdul Hadi Awang. (1995). *Sistem Pemerintahan Negara Islam*. Kepala Batas: Dewan Muslimat Sdn. Bhd. 208.

Abu Dawud. (2007). *Sunan Abi Dawud*. Riyad: Maktabah al-Ma'arif. 557.

Abu Hamid al-Ghazali. (1983). *al-Mustasfa*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 1: 287.

'Abd al-Wahhab Khallaf. (1978). *'Ilm Usul al-Fiqh*. Qaherah: Dar al-Qalam. 105.

al-Nawawi (1998). *Syarh Sahih Muslim*. Damsyiq: Dar al-Khayr. 9: 26, no hadis 961.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1999). *A'lam al-Muwaqqi'in 'An Rabb al-'Alamin*. Mansurah: Maktabah al-Iman.

Ibn 'Asyur. (2007). *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Qaherah: Dar al-Salam. 58.

Ibn Hajar al-'Asqalani. (1996). *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*. Qaherah: Dar al-Hadith. 1: 403, no hadis 219.

Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam. (1998). *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Beirut: Muassasah al-Rayyan, 1998), 1: 11.

Dr. Jamal al-Din 'Atiyyah. (2001). *Nahw Taf'il Maqasid al-Shari'ah*. Damsyiq: Dar al-Fikr.

Mohammad Nidzam bin Abdul Kadir (2017). *Fiqah Hubungan Etnik*. Kuala Lumpur: Telaga Biru. 15.

Muhammad Husaynain Makhluf. (1966). *Bulugh al-Sul Fi Madkhal 'Ilm al-Usul*. Qaherah: Mustafa al-Halabi. 72.

Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi. (1996). *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*. Qaherah: Dar al-Hadith. 5: 238.

Muhammad ibn Isma'il al-Son'ani. (1995). *Subul al-Salam Syarh Bulugh al-Maram*. Beirut: . Dar al-Fikr, 1: 368, no hadis 250.

Osman Bakar et al., (2015). *Modul Pengajian Tamadun Islam dan Tamadun Asia*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya. xiii – xv.

al-Syawkani. (1996). *Nayl al-Author*. Qaherah: Dar al-Hadith. 8: 37.

Dr. Yusuf al-Qaradhawi. (1998). *ali-Ijtihad al-Mu'asir Bayna ali-Indhibat wa ali-Infirat*. Beirut: al-Maktab al-Islami. 98 – 99.

I-STET17-024: Pendekatan Terapi Waswas Menurut Perspektif Sarjana Islam Di Era Ketamadunan Islam Abad Ke 8 Sehingga 19 Masihi

Mohd Zahir Bin Abdul Rahman [1], Robiatul Adawiyah Mohd@Amat [2], Zul Azlin Razali[3], Mohd Zohdi Mohd Amin,[4] Ahmad Murshidi Mustapa[5]

*[1]Pelajar Doktor Falsafah di Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah di Universiti Sains Islam Malaysia.**
[2]Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah di Universiti Sains Islam Malaysia. adawiyah@usim.edu.my
[3] Fakulti Perubatan dan Sains Kesihatan di Universiti Sains Islam Malaysia. zulazlin@usim.edu.my
[4] Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah di Universiti Sains Islam Malaysia. zohdi@usim.edu.my
[5]Pelajar Doktor Falsafah di Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin. muhasibi_murshid@yahoo.com

Abstrak: Waswas atau kecelaruan obsesif kompulsif (OCD) merupakan antara sepuluh beban penyakit utama di seluruh dunia yang diklasifikasikan oleh World Health Organization (WHO) (Murray, 1996). Sehubungan dengan itu, kupasan terhadap isu waswas ini dari aspek rawatan dan penyelidikan banyak dirujuk kepada psikiatri moden dan klinikal psikologi. Walaubagaimanapun pendekatan rawatan waswas menurut sarjana Islam di era ketamadunan Islam kurang diketengahkan kepada masyarakat. Justeru, objektif kajian adalah untuk mengumpul dan mengenal pasti fokus rawatan waswas oleh sarjana Islam pada abad ke 8 sehingga abad 19 Masihi di bawah pemerintahan khilafah Islam berteraskan empat domain hidup iaitu biologi, psikologi, sosial dan spiritual. Manakala dari aspek metode, kajian mengaplikasi sepenuhnya kajian kualitatif berasaskan dokumentasi. Hasil kajian mendapati bahawa, terdapat sebanyak 10 terapi berasaskan biologi, 6 pendekatan psikologi, 3 pendekatan bersifat sosial dan 2 amalan beserta 8 doa sebagai pendekatan rawatan secara spiritual. Penemuan ini amat berharga kepada masyarakat Islam kerana keperluan dalam keseimbangan empat elemen ini penting bagi mengatasi masalah waswas dan tidak hanya tertumpu kepada pendekatan rawatan bersifat spiritual.

Kata Kunci: Terapi, Rawatan, Waswas, Kecelaruan Obsesif Kompulsif (OCD), Sarjana Islam, Tamadun Islam.

Pendahuluan

Sejarah Tamadun Islam membuktikan tamadun Islam amat menitikberatkan aspek bidang biologi, sosial, psikologi dan kerohanian. Dalam konteks psikologi, Islam merupakan sistem dalam mengatur emosi dan perasaan sehingga melahirkan perilaku yang baik. Atas dasar inilah, bidang psikologi dan psikiatri telah dikembangkan oleh sarjana Islam seperti al-Balkhi (849-934) al-Razi (865-925), Ibn Sina (980-1037), Ibn Zuhr (1094-1160) dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah (1292-1350). Berdasarkan ilmu psikologi, waswas membawa makna

Obsessive Compulsive Disorder (OCD) (Abdul Latif, 2014). Manakala dari segi istilah bahasa Arab dikenali sebagai *waswas al-Qahriy* [وسوس القهري].

Secara hakikatnya, waswas merupakan elemen yang normal bagi manusia. Menurut *Malaysian Mental Health Association*, waswas turut meliputi aspek kebersihan dan perbuatan secara perlahan-lahan. Kesemua tindakan ini selalunya diikuti dengan kompulsif iaitu perbuatan yang dilakukan berulang kali dan menimbulkan ciri-ciri seperti cepat marah, mudah tersinggung dan pengurusan menjadi tidak terurus. Nevid (2000), mendapati bahawa tingkah laku berulang (kompulsif) terbahagi kepada dua kategori iaitu ritual memeriksa dan ritual membersih. Manakala menurut perspektif Islam, Qurtubi (2006), menukilkan pendapat al-'Ashiy bahawa waswas merupakan ajakan syaitan kepada manusia untuk mentaatinya melalui bisikan yang tidak terdengar tetapi dapat difahami oleh hati. Manakala al-Raghib(2009) dalam kitabnya merujuk terma waswas kepada lintasan hati yang jahat yang datang sekali sekala, suara yang halus dan bisikan yang samar-samar. Manakala istilah waswas yang digunakan oleh (Hans Wehr) dengan merujuk kepada bisikan jahat atau godaan syaitan yang membangkitkan keraguan yang menimbulkan rasa bersalah, perasaan cemas, ragu-ragu, perasaan tidak selesa, bimbang dan syak. Secara umumnya, kajian ini adalah signifikan bagi psikiatri, klinikal psikologi dan pengamal perubatan berteraskan Islam bagi merungkai kembali terapi waswas yang pernah dicadangkan oleh sarjana Islam terdahulu. Di samping mampu menjadikan koleksi terapi waswas sebagai tambahan koleksi ilmu perubatan jiwa di Malaysia. Justeru, objektif utama kajian ialah untuk mengenal pasti empat domain hidup iaitu biologi, psikologi, social dan spiritual terhadap terapi waswas yang dicadangkan oleh para sarjana Islam era khalifah Islamiyyah abad ke 8 sehingga 19 Masihi.

Metodologi Kajian

Kajian ini merupakan kajian kualitatif secara analisis kandungan berdasarkan pandangan sarjana Islam terpilih di era kegemilangan Islam abad ke 8 sehingga abad ke19 Masihi. Karya-karya ini dikaji dan dikeluarkan pandangan mereka terhadap terapi waswas samada bersumberkan kitab berbentuk buku dan format pdf. Aplikasi atas talian turut diaplikasi sebagai pemudah cara. Keywords yang digunakan adalah *waswas, yuwaswis, muwaswis, al-wasawis*. Bagi merealisasikan kajian ini penelitian terhadap kajian-kajian lepas berkaitan rawatan yang dikemukakan oleh sarjana Islam dijalankan seterusnya menggumpul dan mengemukakan terapi-terapi waswas yang telah dikemukakan dalam karya mereka kepada beberapa empat elemen domain hidup iaitu biologi, psikologi, sosial dan spiritual agar yang mudah difahami dan dipraktikan dalam kehidupan seharian.

Kajian Literatur

Pendekatan Rawatan Sarjana Islam Terhadap Gejala Was-was

Pandangan dan karya sarjana Islam terdahulu menjadi asas kepada rujukan sarjana Islam pada zaman kini. Kemampuan dari aspek pengalaman rohani dan ilham yang dikurniakan Allah SWT kepada mereka dijadikan sumber rujukan selepas wafatnya Rasulullah SAW

dan para sahabat. Justeru, kajian ini cuba untuk menggumpulkan sebahagian pandangan sarjana Islam terhadap rawatan bagi waswas. Berikut merupakan rumusan rawatan sarjana Islam terhadap waswas bermula pada abad ke 8 sehingga abad ke 19 di bawah pemerintahan khilafah Islam:

Jadual 1 11 sarjana Islam yang dipilih Pendekatan Rawatan Was-was.

Bil	Pandangan Sarjana Islam	Abad	Pendekatan Rawatan Was-was
1	Abu Sulaiman al-Darani (830M)	8	"Apabila merasai waswas, bergembiralah, kerana jika bergembira, waswas itu akan terputus daripadamu. Tidak ada sesuatu yang paling dibenci oleh syaitan daripada kegembiraan orang yang beriman. Jika bersedih hati waswas itu akan bertambah-tambah lagi menyerang dirimu".(Imam Nawawi 2005), (Yahya, 2004), (Al-Bakri al-Dimyati, 1997).
2	Abu Zaid Al-Balkhi (850-934M)	8-9	Mencadangkan dua kaedah rawatan iaitu Terapi luaran dan terapi dalaman (Al-Balkhi, 2005). (Rizal, 2009). Terapi Luaran: 1- Mengelak daripada bersendirian 2- Melibatkan aktiviti berbentuk hobi dan rekreasi. 3-Mendapatkan perkhidmatan kaunseling. Terapi Dalaman: 1-Terapi kognitif perilaku (CBT).
3	Ibn Hajar al-Haitami (965-1030M)	9-10	1.Tidak menghiraukannya. 2.Sedar bahawa waswas itu daripada syaitan. 3.Terapkan dalam hati bahawa agama Islam itu mudah. 4.Belajar dengan tekun kerana kebiasanya orang waswas disebabkan kerana belum faham betul tentang ibadah yang dia lakukan. 5.Bacalah لاإله إلاالله 6.Membaca ta'awwuz (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) 7.Waswas hanya akan mendatangi orang yang diliputi kebodohan dan tidak faham, sehingga menjadi orang yang tidak punya kemampuan untuk membezakan. (al-Fatawa)
4	Imam al-Qushairiy (986- 1074 M)	9-10	Menukilkan dari Imam al-Junaid: "Bisikan nafsu menginginkan kamu dengan suatu keinginan dengan mengulang-ulang bisikannya secara berterusan sehingga berhasil. Cara rawatannya hanya terus menerus mujahadah dengan baik. Manakala bisikan syaitan mengajak ke arah kejahatan lalu kamu menentangnya

			dengan cara mengabaikan bisikan ini sehingga syaitan memerlukan usaha yang lain dalam proses bisikan jahat.”(al-Qushairiy, 1988).
5	Imam al-Ghazali (1058-1111M)	10-11	“Jika fikiran masih bercelaru, maka hendaklah meninggalkan perkara-perkara dunia yang menjadi kesukaan hawa nafsunya yang merupakan perangkap syaitan. Perkara-perkara yang mengganggu fikiran dapat dicegah dengan menolak penyebabnya. Oleh itu, selidikilah penyebab gangguan itu. Penyebab-penyebab itu sama ada berunsur persekitaran atau dalam diri sendiri. Adapun penyebab persekitaran adalah apa-apa yang terdengar oleh telinga atau ternampak oleh mata.”(al-Ghazali, 2004).
6	‘Izz al-Din ‘Abd al-Salam (1182-1262M)	11-12	“Meyakini bahawa beliau sedang melawan iblis, sehingga mendapat pahala berjihad, kerana sesungguhnya beliau sedang memerangi musuh Allah, maka apabila merasakan keraguan (waswas) segera beliau menghindarinya”.(al-Fatawa).
7	Al-Imam Hasan Al-Syadzili (1197-1258M)		“Barang siapa yang merasa seperti itu (waswas) maka hendaklah meletakkan tangan kanan di dadanya dan bacalah tujuh kali: سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْقُدُّوْسِ الْخَلَّاقِ الْفَعَّالِ Terjemahan: Maha Suci Allah yang Maha Berkuasa, yang Maha Suci (dari kekurangan), yang Maha Menciptakan (sekalian makhluk) dan yang Maha Melakukan (apa yang dikehendakiNya). kemudian dilanjutkan dengan membaca surah Fatir ayat 16-17 إِنْ يَّشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيْدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيْزٍ Terjemahan: Jika Dia kehendaki nescaya dibinasakanNya kamu (dengan sebab kekufuran kamu) dan didatangkan pula dengan makhluk-makhluk yang baharu. Dan yang demikian itu tidaklah sukar bagi Allah melakukannya Ini dibaca sebelum takbiratul ihram (Nawawi al-Jawi, 2002).
8	Ibn Qayyim al-Jauziyyah (1292-1350M)	12-13	Mencadangkan terapi keseimbangan dalam mencegah dan merawat OCD seperti bertaubat, memperbanyakkan ibadah dan mengamalkan pembersihan jiwa (*Tazkiyah al-Nafs*) dan merasionalkan fikiran dengan mengantikan

			pemikiran negatif kepada pemikiran positif. (Rizal, 2009).
9	Jamal al-Din Muhammad ‘Abd al-Rahman (1381M) (al-Wussabi, 2015).	13	1. Memakai pakaian bersih, menjaga kebersihan rumah, memakai cincin ‘aqiq, memakai kasut berwarna kuning, memanah, berenang dalam air, melihat kepada kebun-kebun yang menghijau, melihat air yang bergerak, melihat kepada al-Quran dan melihat kepada orang yang soleh. 2. Membaca doa pagi dan petang. اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ الْجُبْنِ وَالْبُخْلِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ غَلَبَةِ الدَّيْنِ، وَقَهْرِ الرِّجَالِ 3. Membaca sebanyak tujuh kali doa: اللَّهُ رَبِّي لا أشرك بِهِ شيئًا 3. Banyakkan membaca بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ولا ملجأ من الله إلا إليه وحسبنا الله ونعم الوكيل
10	Syah Waliyullah ad-Dehlawi (1703-1762M)	17	“Jika was-was itu datang dengan kepercayaan bahawa ia adalah suatu yang keji maka ia merupakan tanda kekuatan iman seseorang. Ya! Orang yang mempunyai hati yang bersih tidak akan merasai sebarang kesan daripada bisikan-bisikan seumpamanya”.(Dehlawi, 2015).
11	Bediuzzaman Said Nursi (1878-1960M)	18-19	1. Membiarkan khayalan itu tanpa dilayan. 2. Meyakini bahawa kecelaruan fikiran akan terjadi tanpa kehendak sendiri sepertimana kewujudan syaitan dan malaikat di sisi manusia, atau kewujudan orang jahat dan baik di sekeliling manusia begitu juga pemikiran baik dan buruk kerana tidak akan mendatangkan mudarat jika tidak disengajakan. 3. Mengamalkan mazhab ahli sunnah wal jamaah dengan menyakini bahawa perintah Allah s.w.t. adalah baik dan larangan Allah merupakan suatu benda yang buruk. 4. Meyakini Islam agama mudah, lebih afdhal istiqfar jika waswas timbul dari terus tertipu dan terpedaya dengan bisikannya. 5. Mengadu kepada Allah dengan menyebut lafaz isti’azah. (The Words, 2008).

Jadual 1 menunjukkan 11 sarjana Islam yang dipilih dalam kajian ini mengikut tahun kelahiran bermula abad ke 8 sehingga abad ke 19 Masihi. Mereka adalah Abu Sulaiman

al-Darani, Abu Zaid Al-Balkhi, Ibn Hajar al-Haitami, al-Qushairiy, al-Ghazali, ‘Izz al-Din ‘Abd al-Salam, Hasan Al-Syadzili, Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Jamal al-Din Muhammad ‘Abd al-Rahman, Syah Waliyullah ad-Dehlawi dan Bediuzzaman Said Nursi. Walaubagaimanapun, terdapat persamaan terapi waswas yang dinyatakan di atas seperti tidak menghirau atau melayan dan berkeyakinan yang kuat untuk melawan bisikan tersebut.

Jadual 2 Terapi was-was mengikut empat domain hidup

ELEMEN	TERAPI WAS-WAS
Biologi	Memanah, berenang, memakai cincin aqiq, melihat kepada kebun-kebun hijau, melihat orang soleh, melihat air yang bergerak, melihat kepada al-Quran, memakai kasut berwarna kuning, meninggalkan penyebab kecelaruan berunsur duniawi, melakukan aktiviti rekreasi.
Psikologi	Gembira, tidak menghiraukan bisikan itu, pembersihan jiwa, pemikiran rasional, keyakinan diri, terapi kognitif perilaku (CBT)
Sosial	Belajar dengan tekun, mengelak dari bersendirian, mendapatkan perkhidmatan kaunseling,
Spiritual	Bertaubat, memperbanyakkan ibadah dan kumpulan doa terapi waswas 1.لاإله إلاالله 2.أعوذ بالله من الشيطان الرجيم 3.سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْقُدُّوْسِ الْخَلَّاقِ الْفَعَّالِ7x 4.إِنْ يَّشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيْدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيْزٍ sambil memegang dada 5. اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ الْجُبْنِ وَالْبُخْلِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ غَلَبَةِ الدَّيْنِ، وَقَهْرِ الرِّجَالِ waktu pagi dan petang 6. اللهُ ربِّي لا أشرِك بهِ شيئًا7x 7.بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ولا ملجأ من الله إلا إليه وحسبنا الله ونعم الوكيل. 8.استغفار

Analisis Dan Dapatan Kajian

Empat elemen domain hidup iaitu biologi, psikologi, sosial dan spiritual menjadi asas kepada kesihatan fizikal dan mental(Mohamed Hatta, 2001) dan dikenali sebagai terapi holistik(Dadang Hawari, 1997). Perkembangan rawatan yang dicadangkan oleh para sarjana Islam dilihat memenuhi kriteria empat domain ini. Untuk rumusan yang lebih jelas, berikut merupakan rumusan terapi-terapi yang dicadangkan oleh para sarjana Islam dalam karya masing-masing:

Berdasarkan jadual 2, kekerapan yang tinggi terhadap cadangan para sarjana Islam dalam rawatan waswas yang bersifat biologi dan spiritual. Kajian mendapati, rawatan berasaskan dua elemen ini mampu dilakukan secara bersendirian tanpa memerlukan bantuan orang lain. Namun bagi rawatan menerusi aspek psikologi dilihat perlu kepada bantuan dan rujukan pakar seperti psikiatri, klinikal psikologi, kaunselor untuk mengenal pasti masalah

yang dihadapi. Di samping itu, terdapat kaedah rawatan psikologi yang sama dengan rawatan moden psikiatri hari ini iaitu terapi kognitif perilaku (CBT) yang merupakan salah satu psikoterapi yang terbukti berkesan oleh kajian-kajian lepas (Rania Awad dan Sara Ali, 2015)(Avigdor Bonchek dan David Greenberg, 2011). Seterusnya, bagi elemen sosial, meninggalkan sifat malu untuk bergaul sesama manusia perlu diterapkan. Ini kerana, sekiranya kecelaruan ini membimbangkan namun sifat malu masih menebal untuk merujuk kepada yang lebih pakar atau enggan mendalami ilmu pengetahuan terhadap masalah yang dihadapi maka situasi berkemungkinan akan menjadi lebih serius.

Perbincangan Dan Kesimpulan

Terdapat pelbagai pendekatan rawatan yang melibatkan waswas yang dicadangkan oleh para sarjana Islam abad ke 8 sehingga 19 Masihi. Jika dilihat kepada rawatan bersifat biologi terdapat beberapa pendekatan yang pelik untuk di amalan seperti memakai cincin ‘aqiq, memakai kasut berwarna kuning setakat ini pengkaji belum menemui pendekatan seperti ini namun, pengkaji berpadangan warna kuning dalam beberapa laman sesawang yang berhubung dengan aura warna menjelaskankan warna kuning terang lebih menunjukkan sifat suka untuk bergaul dan menceritakan idea-idea yang dimilikinya kepada orang lain disamping mereka tidak boleh hidup sendiri(MissMoza, 2015). Seterusnya, perbahasan mengenai cincin ‘aqiq atau dalam Bahasa Inggeris disebut *agate.* Terdapat Hadith dalam riwayat Muslim menyebut cincin Rasulullah SAW itu diperbuat dari perak dan mata cincinya itu mata cincin Habasyi(Muslim). Justeru, perbahasan terhadap batu habasyi menurut (Muhyiddin Syarf al-Nawawi, 1392H), adalah batu marjan atau batu ‘aqiq. Walaubagaimanapun, kajian tidak menemui secara khusus pemakaian cincin aqiq dari aspek perubatan waswas melainkan hanya mengikuti Rasulullah SAW dari aspek perbuatan pemakaian cincin. Oleh itu, kajian lanjut perlu dilaksanakan samada terdapat pembuktian dari aspek saintifik atau dari sudut pengalaman. Di samping itu, perbincangan rawatan ini tidak hanya melibatkan unsur spiritual atau kerohanian seperti berdoa namun turut sama melibatkan unsur biologi, psikologi dan sosial. Rawatan yang diketengahkan ini diharap menjadi panduan dalam perubatan jiwa khususnya masyarakat Islam. Justeru, hasil daripada kajian ini telah memberikan beberapa maklumat penting tentang rawatan waswas di zaman kegemilangan Islam. Sehubungan dengan itu, diharapkan pengamal perubatan di institut perubatan moden dan pengamal perubatan berteraskan Islam lebih peka dalam mengadaptasi rawatan waswas dengan digabungkan empat elemen ini agar kesihatan masyarakat dapat ditingkatkan dari semasa ke semasa.

Rujukan

Abdul Latif Abdul Razak. (2014). *Obsessive-Compulsive Disorder: Its What and How from an Islamic Perspective*. Universiti Sultan Azlan Shah: Global Journal al-Thaqafah. Jun. Vol. 4. h. 7.

Abi ‘Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi. (2006). *Al-Jami’ Li Ahkam al-Quran*. Beirut: Muassasah al-Risalah, Vol. 9. h. 175.

Abi Zakariya Yahya bin Sharf al-Nawawi al-Dimasyq. (2004). *Hilyah al-Abrar wa Syi’ar al-Akhyar*. Beirut: Dar Ibn

Abu al-Qasim ‘Abd al-Karim al-Hawazin al-Qushairiy. (1988). Risalah al-Qushairiy fi ‘ilm al-Tasawwuf. Beirut: Dar al-Khair. h. 84.

Abu Zaid al-Balkhi. (2005). *Masalih al-Abdan wa al-Anfus*. Kaherah.

Al-Bakri al-Dimyati. (1997). *I‘anah al-Talibin*. Beirut: Dar al-Fikr. Jilid 1. h.154.
Al-Fatawa al-Fiqhiyah al-Kubra. (T.th.). Mesir. Jil 1. h.149-150.

Al-Raqhib al-Asfahani. (2009). *Mufaradat al-Faz al-Quran*. Dar al-Qalam. h. 869.

Hans Wehr. (tth). *A Dictionary of Modern Written Arabic*. ed 4.Urbana: Spoken Language Services Inc. h. 1070.
Hazm. h. 242-243.
Malaysian Mental Heath Association. *Obsesif Kompulsif (OCD)*, http://mmha.org.my/, http://mmha.org.my/obsesif-kompulsif-ocd/

Al-Ghazali. (2004). Ihya’ ‘Ulum al-Din. Al-Qaherah: Dar al- Hadith.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah. (T.th.). Iqashah al-Lahfan Fi Masayid al-Syaitan. Dar ‘Ilm al-Fawaid.
Imam Nawawi, Muhyuddin Abi Zakaria Yahya bin Sharf al-Nawawi.(2005). Al-Azkar Min Kalam Sayyid al-Abrar SAW. Beirut: Dar al-Minhaj. h. 230-231.

Jamal al-Din Muhammad ‘Abd al-Rahman bin ‘Umar bin ‘Abdullah al-Hubaishi al-Wussabi. (2015). *Kitab al- Nurain Fi Islah al-Darain*. Terj. Mohd Zakir bin Majid. Subang Jaya: Dakwah Global Enterprise. h. 25.

Muhammad bin ‘Umar Nawawi al-Jawi. (2002). *Nihayah al-Zain fi Irsyad al-Mubtadiin* . Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah. h. 58.

Muhamed Hatta Saharom. (2008). Penyakit Psikiatri, Gangguan Jin dan Keganasan Keluarga.Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. h. 267.

Murray CL, Lopez AD. (1996). *The Global Burden of Disease: A Com- prehensive Assessment of Mortality and Disability fromDiseases, Injuries and Risk Factors in 1990 and Projected to 2020*. Cambridge: Harvard University Press.

Nevid J., Rathus, S.A dan Greene. (2000). B Abnnormal Psychology, 4th ed. New Jersey: Prentice Hall.

Rizal Abu Bakar. (2009). *Kaunseling daripada Perspektif Islam Apa, Mengapa dan Bagaimana*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributor. h.74.

Syeikh Waliyullah. (2015). Hujjah al-Balighah. Beirut: Dar Jil. h. 282.

The Words. (2008). Turki: Sozlar Publication. h. 281-286.

Miss Moza. (2015). *Warna Aura Beserta Artinya*. http://www.pusatbukaaura.com/warna-aura-beserta-artinya.html.

Muhyiddin Syarf al-Nawawi. (1392H). al-Minhaj Syarh Shahih Muslim. Beirut: Dar Ihya` at-Turats al-'Arabi, cet ke-2. Juz, 14. h. 71.

Imam Muslim. Sahih Muslim. *Kitab al-Libas wa al-Zinah*. Bab Khatm al-Warq Fassuh Habasyiy. No. Hadith 3914.

Dadang Hawari. (1997). *Al Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*.Yogyakarta: P.T. Dana Bhakti Primayasa. h. 27-28.

Avigdor Bonchek dan David Greenberg. (2011). Compulsive Prayer and its Management. Journal of Clinical Psychology.

Rania Awad dan Sara Ali. (2015). Obsessional Disordersinal-Balkhi0s 9th century treatise: Sustenance of the Body and Soul. *Journal of Affective Disorders*.

I-STET17-025: Challenges in Early Quran Education: Identifying Factors that Affect Permata Insan Summer Camp Students' Performance

Zulkarnin Zakaria[1], Syazwani bt Md Sallehan[2], Wan Ahmad Zakry Wan Kamaruddin[3], Ahmad Bazli Ahmad Helmi[4], Abdel Rahman Ibrahim Sulieman Islaieh[5]

[1-5]Kolej PERMATA Insan, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Malaysia

Abstract: Quran education module is a major part in the PERMATA Insan Summer Camp programme for the pre-college gifted and talented students. The annual camp programme integrates STEM modules together with the Quran and Sunnah modules to help students understand and relate science topics with the Quran and as-Sunnah. The camp participants as young as eight years old were required to memorise selected Quran verses during the camp. Many struggled to perform in the Quran education module. This study was conducted to identify various issues faced by the students in the Quran module. They were tested on their memorisation and later grouped for a special interview session. The findings on the various problems faced by them were analysed and grouped into themes. The discussion with the group of gifted and talented between the age of 8 and 11 years old revealed many concerns that have been found in earlier research on this special group of students. The findings would help further explore better ways to improve the teaching and learning of gifted and talented Muslim students.

Keywords: Gifted and talented students; Islamic civilization; school holiday camp; Quran education.

Abstrak: Modul Pendidikan Al-Quran merupakan unit penting dalam program kem percutian cuti sekolah PERMATA Insan pelajar pintar pra-kolej. Program kem tahunan ini mengintegrasikan modul STEM bersama modul Al-Quran dan Sunah bagi membolehkan pelajar memahami subjek sains berdasarkan tafsir Al-Quran dan pengajian Sunah. Peserta kem berusia dari lapan tahun perlu menghafal surah Al-Quran yang telah ditetapkan sebagai syarat dan penilaian modul kem. Pelbagai cabaran dihadapi para peserta bagi mencapai silibus hafazan yang telah ditetapkan. Kajian ini dijalankan bagi mengenalpasti permasalahan yang dihadapi dalam modul pengajian Al-Quran. Peserta kajian telah diuji, dibahagikan mengikut pencapaian dan ditemubual bagi mengetahui permasalahan yang dihadapi. Dapatan telah dianalisa dan disusun mengikut tema permasalahan. Maklumat dapatan mengenengahkan pelbagai langkah yang dapat diambil untuk membantu pembelajaran Al-Quran yang lebih mantap bagi pelajar pintar berbakat Islam PERMATA Insan.

Kata kunci: pelajar pintar berbakat; ilmu tamadun Islam; program perkhemahan cuti sekolah; pendidikan Quran.

Introduction

Gifted education is a new phenomenon in Malaysian educational setting. It was resulted by the media coverage on genius students in high school who did not do well in their life as expected by the public (Ariffin, S.R. et. al., 2010). The Malaysian public in general were not so concerned with the educational needs of the gifted students as many of them have a misconception about the gifted as many would regard them genius who would excel in everything they do. Historically, there was no specific programme created to cater to the needs and requirements of this special group of individuals in this country. Thus, Datin Seri Rosmah Mansor, the wife of the Prime Minister of Malaysia, identified this problem and mooted the idea to develop and support the gifted in this country with the special initiative known as PERMATA programme.

The PERMATA programme founded in 2007, was initially targeted at the gifted group of students. It was later expanded and covered the kindergarten children aged between five and six years old, in the programme known as PERMATA Negara. Today it has PERMATA Seni (Art), Kurnia (Autism), Perkasa Remaja (teenagers with risk) and the Children Hospital programmes, making it seven PERMATA programmes all together. PERMATA Foundation under the guidance of the PERMATA Department, Prime Minister's Office, coordinated all the programmes. Every programme has set their own vision, mission and objectives, covering different age group from pre-schoolers up to university level (Bahagian PERMATA, 2016).

As for this study, the focus would be on the PERMATA Insan School Holiday Programme which is developed as a form of enrichment programme for the gifted children between 8 to 12 years old. The programme would allow students to learn STEM-based modules together with the Quran and Sunnah modules. This is part of the government's effort to properly develop the knowledge and skills of the identified gifted students and ensure that they would be exposed to as many STEM-based modules before they can enter the PERMATA Insan College after UPSR examination. (Siti Fatimah et. al., 2012).

PERMATA Insan Programme

In many developed countries, the standard national education system includes special programmes of education that caters to different individual needs such as learning disabilities, and different type of health impairments. The gifted group, however, does not belong to any of the group specified in the system. This could be due to lack of understanding and insufficient knowledge from the ministry on how best to cater to their needs. The gifted students are not only highly capable individuals academically but they are also different when it comes to their personal and psychological care. They require a specialised education system that would develop and prepare them with the right skills and

mentality when it comes to their social necessities (VanTassel-Baska, 2013, 2005). They might face various issues when they study in a typical school environment as teachers and schoolmates do not understand them and create needless problems dealing with them. Typically, they would have to deal with personal psychological issues that other normal students would not have.

There are currently two gifted schools in the country and each is offering special programme for the gifted students. Both institutions are using shared curriculum known as PERMATA High School Diploma that has been adapted and developed from gifted programme in John Hopkins University in the United States (Noriah and Yazid, 2010). The first gifted centre in this country, known as Pusat PERMATApintar Negara™, was established back in 2009 in Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi. As for PERMATA Insan, the pre-college programme started in 2010 and the College began its operation in 2015. Universiti Sains Islam Malaysia, was entrusted to operate the college and prepare the modules for the summer camp (borrowing the concept applied in John Hopkins University). Students who passed the online intelligent tests known as UKM1 and UKM2 would be invited to attend the camp that offered the STEM-based and Quran and Sunnah modules.

Research Methodology

Problem Statement and Research Questions

The pre-college programme has been implemented since 2010 and the first three cohorts are already studying in the college. The Quran education component together with the prescribed modules of the camp was considered a vital element in the overall programme as it holds the key to success in the integration of Naqli and Aqli knowledge in other STEM-based modules. The students from the first three cohorts, however, did not perform well in the Quran module as many of them struggled to complete the syllabus. All the three cohorts, for example, went through five summer camps and were expected to show the ability to memorise, understand and be able to talk about the lessons from the surah that they had studied. Many could only memorise it but still they could not really recall the surah when they were tested.

This study utilised qualitative approach in order to get the detail of the causes of the problem faced by the students in the implementation of the Quran education module (Creswell, 2014). Earlier interviews conducted with the participants who failed to get into the College revealed that many of them lost their interest and motivation to memorise the Quran during the summer camp programme. A handful of them admitted that they would only put in the effort to study the surah when they attended the camp and did not make the effort to do so at home or before the camp. In order to identify the problems mentioned by the former camp participants, this paper identified two research questions:

What are the main problems facing the camp participants in performing the Quran module of the pre-college summer camp?

How much did the parents contribute in supporting the students in their study of

the Quran?

Data Collection

The sample of the study were camp participants for the June 2016 session. They were made of level 2, 4 and 6 students age between 9 to 11 years old and the participants could be further divided as follow:

Level 2: 9 years old – 39 students
Level 4: 10 years old – 92 students
Level 6: 11 years old – 80 students

For the purpose of the study, the sample were chosen among those who did not perform well in the Quran module based on their performance in the previous camp. They were further divided into those in the lowest score in performance in the camp module. Purposive sampling was used to get the target group of the study (Creswell, 2014). In the interview, students from the sample group were randomly selected to share in a recorded group discussion session. There were six participants from each cohort during the session.

Findings

Based on the interview conducted with the target group, the list of problems was identified and classified into relevant themes based on the feedback given (Creswell, 2014). Many of the issues mentioned by the camp participants were typical problems faced by those who deal with Quran memorisation. Since PERMATA Insan programme only selected students who performed in the online intelligent tests, it could be said here that these problems were unique to the gifted students who are considered to possess high cognitive ability. Gifted students are generally regarded as a group of individuals with strong memorisation skill and good cognitive aptitude (Abu Yazid dan Noriah, 2010).

Generally, the problems identified during the interview were common issues for students who studied the Quran in other religious academic institutions. They were factors associated to the environment, parents and Quran-related challenges itself (Azmil & Ab. Halim, 2012). Since they have to rely on personal motivation and strong self-discipline, many students felt that parents' support as well the Quran teacher's assistance would be vital in their Quran learning quest. Here are the factors mentioned by the sample group during the interview session:

- Lack of support from parents/home environment
- Deprived of good Quran teacher
- Poor command of Arabic language and *Tajweed* knowledge

- Lack memorization technique
- Ineffective learning style/low self-motivation

For the discussion in this paper, two major contributing factors that resulted in the poor performance of the camp participants will be highlighted to give emphasis on the main reasons. The students involved credited the importance of parents, environment and good Quran teacher to help them in the task given to them. Majority of them acknowledged the challenges they face in dealing with the influence caused by their parents who were the party who made the decision in their study. Since all of them had to do the memorisation and attend the Quran class at home, they were also restricted to the so-called rules and regulations set their parents. Priorities were set and they had to obey them and this was the point that marked how the performance of their Quran education was affected in the long run.

Discussion

In the interview, participants talked about the challenges they had to contend with when it comes to dealing with their autocratic style of parenting. They revealed that they had a fixed timetable and routine n their daily life for school, study, and play. However, in most cases, their timetable missed the allocated time for Quran class or session. There would be tuition, extra-curricular activities such as Taekwando, sports or music class. Their daily life was properly scheduled and most did well academically since they were supported with extra class arrangements and special tuition programmes planned by their parents. The same thing cannot be said about their Quran education lesson and classes. Parents depended on the religious school classes and teachers when it comes to the Quran education for their children. Some parents sent their kids to the neighbouring individuals or religious teacher to get their kids to learn to read the Quran. It was a typical attitude among Muslim parents in Malaysia to plan for their children's Quran education. Perhaps, they were not so bothered with the quality of education their children receive when it comes to religious and Quran education.

In addition, the camp participants also expressed their frustration with the non-conducive environment at home that would encourage the study of Quran in an effective manner. There was no allocated time, class, or tuition provided in their daily schedule as many were encouraged to focus more on their school academic matter and exam preparation. The students moaned the lack of attention on the Quran education as one student related, "It's hard to divide my time … too much school homework." Some students lamented that, "My parents wanted me to attend tuition classes and do the exercises in our book … we have the homework to finish too." In certain households, there would be constant distractions being allowed in their home with "Television programmes are always on and my siblings are too busy with their gadgets or game consoles … no time to look at the Quran." The participants admitted that their activities were monitored by their parents but the choices of activities for school and leisure were too taxing on them. One student complained that, "I felt too tired to catch up with so

many things, study, tuition and read Quran … too much … too tired to do all." Even during the weekend, one participant said, "I have extra class, revision to do … to study Quran is just not enough time for me." The other students shared similar stories and challenges they had at home with time management they had to deal with.

Another interesting and widely known factor in the quality of Quran education in many places in this country is the fact that each state in the country applies different approach and syllabus to the teaching of Quran. The government religious schools would normally focus their curriculum on the teaching of religious subjects such as *tauhid* (faith), feqah (understanding of the *hukm*) and history. Al-Quran education had always been sidelined in the mainstream curriculum since one would require a special—normally private religious school—to offer the teaching of Quran as a subject. Even if Quran is taught in the school, it would normally be done before or after the official school hours and only involved selected teachers and students, who are willing to pay extra fee for the class. Even then, students would focus on learning to recite the Quran with the correct pronunciation and *tajweed*. The main aim of this kind of Quran class is to complete the reading of Quran from beginning to the end and having completed this cycle would be considered as "khatam" (completed reading the whole Quran).

As compared to the module in the summer camp, students are expected to memorise, understand and recite the surah from any referred page that they have studied. Obviously, this module reuires a higher level of skill and understanding of the Quran. With the kind of Quran education they experience at home and school, many could not achieve the goals set for them for the camp. In the camp, they would have special sessions such as *murajaah* (preparation to read and memorise the surah) and *tasmik* (reciting the memorised verses and surah to the teacher). The process of memorisation and understanding of the surah would involve the teacher as students get the chance to learn the words and verses in the surah and relate it to the interpretation of the lesson and idea found in the surah. Obviously, the preparation by the students was inadequate to allow them to follow the syllabus prepared for them during the camp. Lack of guidance and teaching from the religious school and teacher resulted in their poor performance in Quran.

Some of the frustrations echoed by the students include, "We find it hard to get a good Quran teacher and they normally stay far from our house." There were comments that blamed their inability to learn Quran memorisation technique as they said. "having the memorisation technique and skills would help us because we are not really sure how to memorise effectively." The available religious schools and teachers are "meant to help prepare for the state religious exam and we don't know much about memorisation and *tasmik*." To them, *tasmik* was a foreign concept or process before they attended the camp, as they recalled, "We were told about it when our *ustaz* and *ustazah* told us to prepare for it during the Quran module. Time allocation for them to memorise the surah at the camp was also noted, "We have to catch up … many surah and verses that we did not remember … then, the *tasmik* session was too short. So many things to do in a short period." The students could be making excuses though since they felt pressure with the

requirement during the camp. Time allocated before they attended the camp should be sufficient to them since the camp was organised in either June or December—ample period for the memorisation effort to take place. Once again, it could be due to the priorities set by their parents or the students themselves when it comes to spending time with Quran during their leisure time.

Conclusion

Factors that affect the effectiveness of the Quran module could vary between individuals and family background. The parental support in their learning effort was the major factor to determine their success not only in academic but also the Quran module. The module might not get due attention from parents of the participants since they concentrated on their child's academic achievement in school. Investment, in terms of time to study, effort to get a better school and money to hire better Quran teacher were among the reasons that question parents' commitment to nurture their children to be a better student in Quran education.

Other than parents' contributions toward the cause, the society should take the initiative to support religious institutions to build better religious schools and teachers for the kids. It is true that there are many religious study graduates from Middle-East who work in private schools but their approach to Quran education should be tailored towards general students who are not religious-oriented such as those in *tahfiz* and Islamic schools. If the schools and teachers are properly supported, many primary students would benefit from the Quran education programme set in their school. Holistic development of the students involved would augur well for PERMATA Insan programme and related academic efforts in other institutions.

In short, this study was focusing on the Quran education module and the problems that resulted in the poor performance of the camp participants. Even after five series of summer camp, many were not able to achieve the target set for them and they showed signs that the effort to perform well in the module were hampered by the problems that have been identified and listed above in this paper. The findings would help the college to come up with solutions to overcome the problems and issues. Good cooperation with parents and other Islamic education centres could assist the camp participants to develop a better learning environment at home and school. Allocation of time and proper supervision from parents could encourage and motivate the young learners to better prepare themselves in the early Quran education. The strong foundation at the camp level would also be an advantage for them since the College entry requirements include strong knowledge and skill to memorise, understand and integrate Quran in all STEM subjects. The motto "To Nurture Muslim Scholars" would become a realised vision when all students are able to integrate the Naqli and Aqli knowledge aspired by Universiti Sains Islam Malaysia, the developing centre of Islamic research and innovation.

References

Abu Bakar, A. Y., & Ishak, N. M. (2010). Counselling issues of gifted students attending a school holiday residential program: A Malaysian Experience. In *Procedia - Social and Behavioral Sciences* (Vol. 7, pp. 568–573). http://doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.10.076

Ariffin, S. R., Asari, S. M., Mohamed, S., Shahar, S. N., Ishak, N. M., Din, R., … Yasin, S. F. M. (2010). Validity of UKM1 intelligence test using Rasch analysis. In Procedia - *Social and Behavioral Sciences* (Vol. 7, pp. 205–209). http://doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.10.029.

Azmil Hashim & Ab. Halim Tamuri (2012). "Persepsi pelajar Terhadap Kaedah Pembelajaran Tahfiz al-Quran di Malaysia". *Journal of Islamic and Arabic Education*. 4(2), 1-10.

Bahagian PERMATA. Accessed on 12 August 2017 from http://www.programpermata.my/en/about.

Bakar, A. Y. A. (2017). Developing Gifted and Talented Education Program: The Malaysian Experience. *Creative Education*, *8*(1), 1–11. http://doi.org/10.4236/ce.2017.81001

Creswell, J. W. (2014). *Research design: Qualitative, quantitative and mixed methods approaches*. Sage Publications.

Fatimah, S., Yassin, M., Ishak, N. M., Yunus, M., Majid, R. A., Negara, P. P., & Malayia, U. K. (2012). The Identification of Gifted and Talented Students. *Procedia -Social and Behavioral Sciences*, *55*, 585–593. http://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.09.540

Noriah Mohd Ishak & Abu Yazid Abu Bakar (2010). Psychological issues and the need for counseling services among Malaysian gifted students. In *Procedia - Social and Behavioral Sciences* (Vol. 5, pp. 665–673). http://doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.07.162.

VanTassel-Baska, J. (2013). The world of cross-cultural research: Insights for gifted education. *Journal for the Education of the Gifted* 36(1): 6-18.

___ (2005). Gifted programs and services: What are the non-negotiables. *Theory into Practice* 44(2): 90-97.

Bakar, A. Y. A. (2017). Developing Gifted and Talented Education Program: The

Malaysian Experience. *Creative Education*, *8*(1), 1–11. http://doi.org/10.4236/ce.2017.81001.

I-STET17-027: Kedatangan Kiamat Menurut Ajaran Kristian: Kajian Berdasarkan Filem Terminator Salvation

Ahmad Bazli Bin Ahmad Hilmi[1], Musa Bin Mohamad[2], Zulkarnin Bin Zakaria[3]

[1] *Kolej PERMATA Insan, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan;*
[2] *Kolej PERMATA Insan, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan;*
[3] *Kolej PERMATA Insan, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan*

Abstrak: Lambakan filem daripada Barat di Malaysia mencetuskan kebimbangan dalam kalangan masyarakat. Hal ini kerana pembikinan filem-filem tersebut bukanlah sekadar cerita, namun sarat dengan elemen falsafah dan budaya daripada Barat, tidak terkecuali juga elemen agama. Perkara ini secara tidak langsung memberikan pengaruh yang cukup besar terhadap pemikiran dan pegangan umat Islam terutama kepada golongan yang belum memiliki akidah yang mantap terutama kanak-kanak. Kajian ini bertujuan mengkaji konsep kedatangan kiamat menurut ajaran Kristian dalam filem bertajuk "Terminator Salvation". Kajian yang menggunakan pendekatan kajian perpustakaan ini menyoroti dan menyelami kandungan yang terdapat dalam filem ini dan menghubungkaitkan dengan konsep kedatangan kiamat menurut ajaran Kristian. Hasil kajian mendapati babak-babak dalam filem ini mempunyai kaitan yang signifikan dengan kedatangan hari kiamat menurut ajaran Kristian; tanda-tanda kedatangan kiamat, konsep *salvation*, kedatangan Mesiah, dan tarikh perkiraan berlakunya kiamat. Kajian ini berperanan penting dalam membongkar agenda Yahudi dalam usaha menyebarkan Gerakan Missionari secara halus.

Kata kunci: pengaruh, akidah, tanda, Mesiah, dan Missionari

Abstract: The glut of western movies in Malaysia raised an alarm among the society. The movies depicted not only fictional stories but they were heavily clouded by western philosophy and culture, including religion. This phenomenon indirectly influenced the thoughts and belief of the Muslims especially those who have yet established strong religious stand such as children. This paper examined the end of the world concept based on Christianity in the movie "Terminator Salvation". This library research scrutinised the content of the movie and related it to the end of the world concept as explained in Christianity. The outcome of the study showed many significant scenes that depicted the end of the world according to the teaching of Christianity, such as the signs of Armageddon, the concept of Salvation, the appearance of Jesus Christ, and the approximate date of the doomsday. This paper exposed the Jewish propaganda in their slick missionary effort.

Keywords: influence, thought, sign, Messiah, and Missionary

Pengenalan

Lambakan filem daripada Barat di Malaysia mencetuskan kebimbangan dalam kalangan masyarakat. Hal ini kerana pembikinan filem-filem tersebut bukanlah sekadar cerita, namun sarat dengan elemen falsafah dan budaya daripada Barat, tidak terkecuali juga elemen agama. Perkara ini secara tidak langsung memberikan pengaruh yang cukup besar terhadap pemikiran dan pegangan umat Islam terutama kepada golongan yang belum memiliki akidah yang mantap terutama kanak-kanak.

Kajian ini bertujuan untuk meneliti aspek ajaran Kristian dalam filem barat yang ditayangkan di Malaysia dan berperanan penting dalam menarik minat masyarakat mengkaji aspek-aspek yang terdapat dalam sesebuah filem seterusnya menapis unsur-unsur yang boleh menggugat akidah orang Islam.

Metodologi

Metodologi kajian perpustakaan telah digunakan dalam kajian ini dan sampel kajian ialah filem Terminator Salvation yang telah ditayangkan pada tahun 2009. Pengkaji terlebih dahulu mengumpul data berkenaan kiamat menurut ajaran Kristian dan seterusnya menganalisis kandungan sampel sama ada terdapat elemen-elemen yang menepati data tersebut.

Sinopsis filem

Terminator Salvation dimulakan dengan seorang tahanan penjara bernama Marcus Wright di Penjara Longview, yang dihukum kerana mengakibatkan kematian dua pegawai polis dan saudaranya. Marcus bersetuju mendermakan organ dan tisunya untuk kajian perubatan memandangkan perlaksanaan hukumannya ialah suntikan yang membawa maut. Dia juga percaya pendermaan itu adalah sebagai sesuatu yang mulia.

Setahun kemudian, Skynet, satu program pertahanan ketenteraan yang telah diaktifkan. Namun, program tersebut melihat manusia sebagai ancaman terhadap kemunculannya, lalu ia mengambil keputusan untuk menyerang terlebih dahulu dengan serangan nuklear. Program tersebut memburu dan menghapuskan manusia dengan mencipta Teminator-terminator dalam peritiwa yang dikenali sebagai “Hari Perhitungan”. Hampir seluruh penduduk dunia musnah namun ada yang masih bertahan.

Pasukan pemberontak ditubuhkan dengan tujuan untuk menghancurkan Skynet dan Terminatornya. John Connor merupakan salah seorang pemimpin pasukan pemberontak tersebut. Filem tersebut kemudiannya melompat ke tahun 2018 di mana John Connor menyerang sebuah markas Skynet yang dipenuhi tahanan manusia. Namun serangan tersebut gagal dan hanya John Connor yang selamat. Marcus sedar kembali 15 tahun selepas perlaksanaan hukuman mati di dalam pangkalan Skynet yang baru diserang oleh pasukan pemberontak, sementara John Connor baru sahaja meninggalkan markas Skynet tersebut. Namun Marcus lupa ingatan dan tidak tahu siapa dirinya, realitinya dia merupakan bahan uji kaji Skynet.

Kisah dilanjutkan dengan cerita perjalanan Marcus yang bertemu dengan Kyle Reese yang merupakan bakal ayah John Connor. Dalam babak yang lain John Connor yang

mencuba teknologi untuk mematikan robot. Marcus dan John Connor akhirnya bertemu, namun John Connor bimbang sama ada Marcus yang ternyata berbadan separuh robot itu kawan atau lawan. Namun akhirnya Connor dan Marcus bekerjasama masuk ke pusat operasi Skynet dan berjaya menewaskan Skynet.

Keputusan & Perbincangan

Kiamat menurut Ajaran Kristian

Sebagaimana agama Islam, kepercayaan mengenai Hari Kiamat juga terdapat dalam ajaran Kristian. Kiamat bermaksud Masa Tamat, Akhir Masa, atau lebih dikenali dengan End Days. Dalam agama-agama samawi, masa kiamat adalah sering digambarkan sebagai satu masa penderitaan yang mana Al-Masih akan muncul, untuk menegakkan agama Allah di atas muka bumi dan membawa satu matlamat untuk menghapuskan penderitaan dan kejahatan. Di dalam Bible terdapat banyak ayat yang menceritakan tentang alamat-alamat kiamat.

Filem Terminator Salvation mengisahkan tentang keadaan dunia yang menghampiri kiamat dan banyak babak dalam filem tersebut memaparkan tanda-tanda kiamat sepertimana yang tercatat dalam kitab ajaran Kristian.

Seseorang yang kuat keagamaan seperti Barnes secara individunya yakin bahwa Hari Perhitungan itu adalah permulaan kepada “Akhir Zaman” yang telah dijelaskan dalam Bible dan Skynet pula ialah anti-Christ.

Tanda-Tanda Kiamat

Tanda-Tanda Kiamat mengikut ajaran Kristian yang berkait rapat dengan Terminator Salvation ialah:

(1) Tekanan akan menjadi sebahagian daripada kehidupan (Byrne, 2007).

Hampir semua manusia tertekan dengan kehadiran kehadiran Skynet yang merupakan “Dajjal”, membunuh sesuka hati mereka. John Connor pula tertekan dengan kematian ibunya di tangan robot dan tidak terkecuali manusia yang menjadi tahanan Skynet.

(2) Banyak peperangan bakal meletus (Byrne, 2007).

Peperangan antara umat manusia dengan Skynet yang hampir meliputi seluruh dunia, menghancurkan semua harta benda dan mengorbankan banyak manusia, malah semua keperluan dan kawasan dikuasai oleh Skynet.

(3) Rakyat akan meninggalkan Ten Commandments sebagai tatacara kehidupan, dengan melakukan zina, mencuri, berbohong, dan pembunuhan (Byrne, 2007).

Kedatangan Nabi Isa adalah bukan membawa agama yang baru tetapi untuk menyempurnakan ajaran nabi Musa a.s. Ten Commandments ini adalah *syari'at* yang diterima oleh nabi Musa daripada *Yahweh* di atas Bukit Sinai seperti berikut (Rosmizi, 2004);

1. Jangan menyembah selain Tuhan Yahweh/Yahowa.
2. Jangan membuat patung ataupun mengukirnya.
3. Jangan menyebut nama Tuhan Yahweh/ Yahowa dengan sia-sia.
4. Memuliakan hari Sabbath.
5. Menghormati ibu bapa.
6. Jangan membunuh.
7. Jangan melakukan zina.
8. Jangan mencuri.
9. Jangan melakukan kesaksian dusta.
10. Jangan menginginkan apa yang menjadi hak milik orang lain tanpa kebenaran.

Antara perbuatan yang bertentangan dengan *ten commandment* dalam filem tersebut ialah:
i) Membunuh

1. Pembunuhan yang dilakukan oleh Skynet ke atas manusia.
2. Pembunuhan yang dilakukan oleh Marcus sebelum menjadi Terminator.

ii) Mencuri

1. Marcus mencuri pakaian tentera yang telah mati dan tidak menghormati mayat yang telah mati, tapi mungkin boleh dikatakan dia dalam keadaan darurat dan perbuatan itu tidak menjadi kesalahan.
2. beberapa lelaki juga telah mencuri hak Blair (pistol) ketika dia sedang merawat kecederaannya.

iii) Berzina

Sekumpulan manusia yang hanya mementingkan diri sendiri, cuba untuk merogol Blair yang dianggap lebih buruk daripada berzina.

(4) Ramai manusia akan mengaku sebagai pengganti kepada Jesus (Byrne, 2007).

Kita lihat sebahagian orang menganggap John Connor sebagai nabi palsu. John Connor dianggap sebagai pembebas manusia dan mempunyai satu sifat iaitu memberi ramalan untuk dunia.

(5) Bukti-bukti kekuasaan Tuhan akan dinafikan oleh para cendekiawan (Byrne, 2007).

John Connor tidak mempercayai qada' dan Qadar tuhan dan mereka mempercayai mereka yang menentukan Qada' dan Qadar. Sepertimana yang dikatakan John Connor "Tidak apa yang berlaku kecuali apa yang kita buat."

(6) Kebuluran berleluasa di atas muka bumi (Byrne, 2007).

Makanan susah didapati, dapat dilihat bagaimana Kyle Reese dan Star yang kebuluran dan mereka hanya dapat makan apabila diberi oleh sekumpulan manusia yang bersembunyi di sebuah kedai 7-Eleven.

(7) Pengetahuan akan meningkat (De Haan, 1996)

Manusia mencipta Skynet yang memudaratkan manusia sendiri. Skynet merupakan sebuah robot yang menguasai dunia dan senjata-senjata canggih dicipta dengan tanpa kawalan manusia.

Konsep Salvation

Istilah *salvation* yang diambil daripada bahasa Itali, *salva* membawa maksud tindakan menyelamat dan memelihara daripada kebinasaan, bahaya atau celaka. *Salvation* juga turut memberi erti keselamatan yang diperolehi melalui pengorbanan oleh pihak lain atau individu terbabit (Khadijah, 1999).

Dalam filem ini, istilah salvation merujuk kepada John Connor yang telah dipilih untuk menyelamatkan manusia daripada kemusnahan yang telah disebabkan oleh Skynet. Secara jelasnya John sanggup mempertaruhkan dirinya untuk menyelamatkan tahanan yang ditawan Skynet "anti-Christ" walaupun risikonya agak tinggi. Ini menunjukkan ada persamaan konsep antara pengorbanan dalam filem ini dengan pengorbanan Jesus Christ yang di anggap sebagai saviour kepada manusia daripada dosa warisan.

Kemunculan Mesiah & Perkiraan Berlaku Kiamat

Ramai orang menyangka bahawa tanda-tanda yang berkaitan dengan Kedatangan Mesiah dan Restorasi (pembentukan kembali) al-kitabiah Israel adalah semuanya diakibatkan dari tragedi dan peperangan.

Walaupun peperangan adalah berkaitan dengannya, beberapa tanda-tanda ini sebenarnya berada dalam pergerakan khusus dari tubuh planet yang menggambarkan rentetan masa menurut kepada Kalendar Kaabah Kuno (Wade, 2009). Bagi orang Yahudi, Tuhan telah membentuk sistem solar dengan sebegitu sekali agar mereka dapat mengetahui bilakah Sabat, Bulan Baru dan perayaan-perayaan itu terjadi.

Terdapat tujuh hari dalam seminggu. Orang Yahudi mempunyai enam hari untuk melakukan pekerjaan mereka. Ini bermaksud mereka harus aktif bekerja pada kesemua enam hari itu. Hari ketujuh adalah hari Sabat Tuhan Allah. Pada hari Sabat mereka berhenti bekerja. Enam hari sewaktu penciptaan Tuhan aktif bekerja, namun pada hari ketujuh Dia telah berhenti dari pekerjaanNya. Dia memberkati serta menguduskan (iaitu

mengasingkan) hari Sabat menjadi suci (Diane & Wade, 2003). Pada setiap hari Sabat, mereka seharusnya mengingati penciptaan itu serta bagaimana Tuhan telah membawa mereka keluar dari Mesir.[104]

Sama seperti setiap hari ke-7 dikuduskan dan dikhaskan sebagai suci, begitu jugalah dengan setiap tahun ketujuh yang dikenali sebagai Tahun Sabath (Diane & Wade, 2003). Tahun Sabath adalah tahun perhentian untuk manusia dan planet ini. Sewaktu tahun ke-7, tanam-tanaman tidak ditanam untuk membolehkan tanah berehat dan pulih semula. Sesiapa yang berhutang kepada mereka dilepaskan atau dibebaskan dari hutangnya itu.

Pada Perayaan Pondok Daun pada tahun ke-7, Hukum Tuhan dibacakan. Ini diperintahkan oleh Tuhan agar mereka semua dapat mendengar dan belajar untuk takut akan Tuhan Allah mereka, serta memelihara kesemua firman HukumNya (Diane & Wade, 2003).

Sama seperti Pentecost bermaksud kiraan 50 (Khadijah, 1999)[105] dan mereka mempunyai tujuh minggu yang sempurna dari Unjukan Berkas sehingga hari Pentakosta, begitu juga dengan Tahun Jubli. Mereka mempunyai tujuh tahun Sabat yang sempurna, iaitu jumlahnya 49 tahun. Pada tahun ke-49 pada hari Pendamaian, yobel (sangkakala) dibunyikan untuk menandakan Tahun Jubli. Sangkakala menandakan bahawa mereka seharusnya mengkuduskan tahun ke-50 itu serta mengisytiharkan kemerdekaan di seluruh negeri (Diane & Wade, 2003).

Sama seperti pada Tahun Sabat di mana mereka tidak menanam tanaman, begitu jugalah di dalam Tahun Jubli. Tuhan menyediakan mereka tuaian dua kali ganda untuk melalui tahun ketujuh itu sehinggalah mereka menanam semula pada tahun pertama kitar tersebut. Begitu juga dengan Jubli, Tuhan akan menyediakan tuaian tiga kali ganda pada tahun ke-48 untuk keperluan mereka sehinggalah tahun pertama kitar seterusnya (Diane & Wade, 2003). Sungguhpun sesuatu keluarga berhutang dan kehilangan wang yang banyak, Jubli memberikan mereka peluang untuk bermula sekali lagi setelah mereka mempelajari bagaimana untuk memperbetulkan kesilapan-kesilapan mereka. Jangka masa empat puluh Jubli, atau dua ribu tahun[106], akan berakhir pada 2027/28. Tahun 2028/29 memulakan Milenium ke-7, yang mengikut dahulukalanya digelar sebagai jangka masa Pemerintahan Adil (Just Rule). Jangkamasa dari 1996 hingga ke 2025/26 adalah fasa tiga puluh tahun yang disamakan dengan masa hayat Mesias. Jangkamasa ini akan memperlihatkan kedatangan kembali Mesias dan penundukkan planet ini.

Sistem Jubli memerlukan suatu tahun penuaian bertiga sebelum Sabat ketujuh bagi 2026/27 dan tahun Jubli 2027/28. Dengan itu, jangka masa terakhir di mana terjadinya peperangan-peperangan terakhir dan kedatangan kembali Mesias akan bermula dari 1996 dan berlanjutan ke 2025/26. Mesias akan mula memerintah dari Yerusalem dari tarikh itu untuk Milenium tersebut. Begitu juga, perlawanan-perlawanan yang melibatkan nabi palsu

---

[104] Kisah Nabi Musa kaumnya yang terselamat dari ancaman Firaun yang mengejar mereka sehingga ke Laut Merah.

[105] Perayaan lama musim pertanian yang dirayakan 50 hari selepas hari raya Paskah.

[106] Empat puluh jubli telah diberikan kepada semua bangsa untuk bertaubat dan untuk membawa masuk aturan ilahi pada hujung Milenium keenam pada tahun 2027 (Wade, 2004).

dan binatang itu yang tertumpu pada Yerusalem akan bermula dari tahun 1997 dan seterusnya.

Yerusalem akan sekali lagi dikepung oleh bala tentera syurga yang berada di bawah kawalan penuh Mesias menjelang tahun 2027, sepadan dengan Tanda Yunus dan tepat 40 jubli dari deklarasi Tahun Rahmat Tuhan dalam jubli berikutan kelahiran Mesias (Wade, 2004).

Peperangan sudahpun bermula[107]dan sistem binatang harus tumbuh dengan lebih pesat dan mengambil alih sistem Kerajaan Dunia di bawah yang mereka gelar sebagai Susunan Dunia Baru. Sistem ini berterusan di bawah Iblis dan pengikutnya di Bumi sehingga 2012 apabila Hukum Allah dibaca dan dijelaskan dan diserapkan.

Jangka masa bangsa-bangsa, atau masa golongan bukan orang Yahudi apabila dikira dari masa penciptaan Adam akan berakhir pada tahun 1997. Ianya juga berakhir pada tahun ini apabila ia dikira dari ramalan terhadap beberapa kriteria alkitabiah yang lain (Wade Cox, 2004).

Dari masa ini, jangka masa 30 tahun bagi perkabungan Musa bermula dan pengiraan kepada pemulihan Israel di bawah Yesus Kristus bermula. Tiga puluh tahun terakhir[108] (Wade, 2002) ini bermula pada 1996 – 2025/26. Nabi palsu dan Anti Kristus akan terus berkembang dari sekarang sehingga kedatangan Mesiah.

Jangka masa 7 tahun[109] penawanan planet ini harus diselesaikan sebelum permulaan Tahun Jubli dari Pendamaian pada 2026 dan akhirnya pada 2027 dan permulaan Jubli Baru dari Restorasi Ezra dan nehemiah pada 2028.

Dari 2015 dan 2018 konversi Yudah akan terbentuk dan dari masa ini tidak ada orang yang boleh memasuki Kebangkitan yang Pertama. Ianya sudah terlalu lewat. Iblis akan diikat dan ditempatkan di dalam jurang yang dalam selama satu milenium pada masa ini. Ia menjadi jelas bahawa Kristus harus berada di sini, paling lewat sebelum 2019 dan mungkin tahun lebih awal pada 2018 kerana tuntutan tuaian berganda Kristus muncul dan kemudian terdapat 7 tahun yang mana Tentera Israel, yakni Tentera Tuhan berarak di sekeliling Yeriko dan tembok roboh dan hanya umat pilihan yang telah terselamat. Umat pilihan dilambangkan oleh Rahab perempuan sundal yang telah diselamatkan oleh benang merah Paskah di atas jenang yang ada di dinding kota dan janji yang dia buat dengan perwakilan Israel Allah (Wade, 2006).

Dari 2019 bangsa-bangsa akan dibawa ke Megiddo dan mereka akan ditakluk oleh Mesiah (Wade, 2006). Menjelang 2015 seluruh dunia akan berada dalam proses penaklukan terakhir bagi penempatan warisannya serta tempat-tempat yang mana diperlukan demi untuk bersedia untuk sistem milenial.

---

[107] Peperangan akhir sudahpun bermula dari pencerobohan Afghanistan dan Iraq pada 1996 (Wade Cox, 2004).

[108] fasa tiga puluh tahun yang disamakan dengan masa hayat Mesias (Wade, 2002).

[109] satu jangka masa tujuh tahun yang diberikan sebagai masa kejatuhan bangsa-bangsa dari perlambangan kepada kemunculan Yesus Kristus di Yeriko kepada Yoshua, apabila dia muncul sebagai Kapten Tentera Tuhan.

Pada 2026 Tahun Sabat Terakhir zaman ini akan berlangsung. Pada 2027 yobel akan ditiup dan sistem baru akan mengambil tempatnya dan mula bersedia untuk penuaiannya dari Pendamaian. Pada 2028 Milenium akan bermula dari Abib Bulan Baru, yang merupakan Tahun Baru. Dari tarikh ini tidak ada penuaian dan tidak ada hujan pada musi seterusnya bagi mereka yang tidak memelihara Hukum Allah dan menghantar perwakilan ke Yerusalem bagi Perayaan Bait Suci (Wade, 2006).

Kesemua tiga sistem utama dalam Islam, Yudaisme dan Kekristianan akan berlalu. Mereka akan menjadi perkara silam dan tidak lagi diingati, bersama dengan orang yang mewakilinya. Orang-orang ini akan mengalami Kebangkitan yang Kedua pada penghujung sistem milenial. Warisan yang mereka tinggalkan akan mengambil masa bertahun untuk dibetulkan dan bumi ini mengambil masa berdekad untuk sembuh. Ianya akan hampir lima puluh tahun dari 2018 sehingga Pemulihan Yobel Emas pada tahun 2077 sebelum ianya sembuh sepenuhnya. Yobel ini adalah yobel yang ke lima puluh sejak Pemulihan di bawah Ezra dan Nehemiah. Ia adalah tahun "Yobel atas segala Yobel" dan dunia akan dipulihkan dan akan damai selama seribu tahun (Wade, 2006). Rajah 1 menunjukkan susunan peristiwa mengikut Kalendar Mekah Kuno (lampiran).

Kesimpulan

Penulis berpandangan filem ini juga adalah satu agenda Yahudi dalam usaha menyebarkan Gerakan Missionari dan Kristianisasi. Kita sepatutnya menyedari dan berhati-hati dengan gerakan ini, terutama kepada anak-anak kecil yang masih tidak mengerti hakikat sebenar ajaran agama. Pihak kerajaan juga memainkan peranan penting dalam menapis filem-filem yang dibawa masuk ke dalam negara. Tiada gunanya jika hanya tidak mengiktiraf negara Israel tetapi mengiktiraf budaya dan ajaran mereka.

Rujukan

Byrne, H.W., (2007). *Signs of The Time.* USA: Xulon Press.

De Haan, M.R., (1996). *Signs of The Time*. Chicago: Kregel Publication.

Diane Flanagan & Wade Cox. (2003) *Kalendar Kudus Tuhan, siri ke-CB20* (terjemahan). Australia: Christian Churches of God.

Khadijah binti Mohd Khambali@Hambali. (1999). "Konsep Salvation Menurut Agama Kristian: Satu Huraian Awal", *Jurnal Usuluddin, jil. 10,* Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

Khadijah Mohd Khambali@Hambali. (1999). *Perayaan-perayaan Agama Kristian*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

Mohd. Rosmizi Abd. Rahman. (2004). *4 Agama Monoteisme*. Selangor: PTS Publications & Distributors Sdn. Bhd.

Wade Cox. (2002). *30 Tahun Terakhir: Pergelutan Penghabisan, siri ke-219* (terjemahan). Australia: Christian Churches of God.

Wade Cox (2004). *Simbolisme Nombor, siri ke-7* (terjemahan). Australia: Christian Churches of God.

Wade Cox (2006). *Empat Puluh Tahun Bagi Pertobatan, siri ke-290* (terjemahan). Australia: Christian Churches of God.

Wade Cox (2004). *Signifikans Tahun 2000, siri ke-286* (terjemahan). Australia: Christian Churches of God.

Wade Cox (2009). *Tanda-tanda Tuhan di Langit: Bahagian 1, siri ke-38A* (terjemahan). Australia: Christian Churches of God.

I-STET17-028: Penyelidikan Berteraskan Nilai Dalam Pandangan Ahli Sains Muslim Silam

Mohd Syahmir Alias [1]

[1] *Bahagian Falsafah dan Tamadun, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia*

Abstrak: Melalui pengenalan konsep penyelidikan bebas nilai pada abad ke-19 oleh sarjana Barat sama ada dalam bidang sains tabii mahupun sains sosial, para penyelidik secara umumnya hanya menumpukan kepada kebenaran fakta tanpa mengambil kira isu-isu nilai yang timbul hasil daripada penyelidikan mereka. Berdasarkan pernyataan ini, suatu konsep penyelidikan berteraskan nilai dilihat penting diwujudkan dengan melihat pandangan-pandangan sarjana sebelum kebangkitan aktiviti penyelidikan di Barat. Oleh itu, makalah ini secara umum bertujuan mengenal pasti nilai-nilai yang seharusnya wujud dalam penyelidikan. Secara khusus, makalah ini menganalisis pandangan ahli-ahli sains Muslim silam untuk merumuskan suatu konsep penyelidikan berteraskan nilai. Bagi melaksanakannya, makalah ini mengambil kira pandangan ahli-ahli sains Muslim silam seperti Ibn Rushd dan Ibn al-Haytham melalui kajian dokumen yang dilakukan dengan pemerolehan data daripada karya-karya mereka. Ia kemudiannya dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan. Hasilnya, makalah ini mendapati nilai-nilai yang wujud dalam penyelidikan ahli-ahli sains Muslim silam seperti nilai ketauhidan, keadilan, kejujuran, dan keikhlasan tidak langsung menjejaskan aktiviti penyelidikan mereka kepada penyelidikan yang menyimpang daripada fakta yang saintifik. Malah, nilai-nilai ini memberi impak untuk mereka lebih komited menggapai kebenaran.

Kata kunci: Penyelidikan, Nilai, Kejujuran, Keadilan, Pemikiran Islam

Abstract: Through the introduction of value-free research concept in the 19th century by Western scholars, researchers both in the field of natural sciences and social sciences, generally focus on the matter of facts without taking into consideration the issues of value arising from their research. Based on this statement, an important value-based research concept must be created by looking at the view of scholars before the rise of Western research activities. Therefore, this paper generally aims to identify the values that should exist in research. Specifically, this paper analyzes the views of previous Muslim scientists to formulate a value-based research concept. In order to do this, this paper takes into account the views of previous Muslim scientists such as Averroes and Alhazen through document study by the collecting the data from their works. Then, it is analyzed using a content analysis method. As a result, this paper found that the values inherent in the research of previous Muslim scientists such as acknowledgement of God's oneness, justice, truthfulness, and sincerity do not directly affect their research activities which

deviates from scientific facts. In fact, these values give them the impact to commit hardly in achieving the truth.

Keywords: Research, Value, Truthfulness, Justice, Islamic Thought

Pengenalan

Seawal abad ke-19, Auguste Comte, seorang ahli falsafah dan ahli sosiologi Perancis memperkenalkan paradigma positivisme dalam penyelidikan sains sosial melalui karyanya *A General View of Positivism* (Howell, 2013). Pada abad ke-20 pula, penyelidikan yang mementingkan aspek teori dan empirikal berasaskan pengaruh positivisme ini mendominasi falsafah sains melalui paradigma positivisme logik (Betz, 2011). Bersama-sama dengan semangat meneroka pengetahuan saintifik, tema-tema seperti objektiviti, *observability*, *operationalism*, *behaviourism*, *measurement*, dan *quantification* sentiasa dihubungkan dengan paradigma positivisme (Platt, 1996). Ia secara tidak langsung mempengaruhi sistem nilai dalam penyelidikan saintifik (Kim, 2012).

Menurut Neuman (2011), penyelidik yang berpandukan paradigma positivisme perlu menerima penyelidikan yang berasaskan "sistem nilai" yang bebas nilai (*value-free*). Bebas nilai dalam tafsiran paradigma positivisme membawa maksud pengetahuan saintifik perlulah bersifat objektif, tidak terikat atau tidak berat sebelah dengan apa-apa nilai keagamaan, nilai politik, pandangan peribadi, dan juga sikap prejudis. Malah, dalam satu kes yang berlaku semasa Zaman Kemelesetan atau *The Great Depression* (1929-1939), penyelidikan bebas nilai ini membenarkan para ahli ekonomi membebaskan diri daripada sebarang tanggungjawab yang dideritai oleh golongan fakir dan miskin (Putnam & Walsh, 2012).

Hal ini secara umumnya menjadikan para penyelidik khususnya ahli sains hanya menumpukan kepada pengumpulan fakta tanpa mengambil kira isu-isu nilai yang timbul hasil daripada penyelidikan mereka. Berdasarkan kesimpulan awal ini, suatu konsep penyelidikan berteraskan nilai dilihat penting diwujudkan. Konsep ini dapat dibina berpandukan kepada pandangan-pandangan para ahli sains sebelum kebangkitan aktiviti penyelidikan di Barat. Secara khususnya, penelitian dibuat terhadap pandangan-pandangan ahli sains Muslim silam yang aktif dalam kegiatan penyelidikan sewaktu Zaman Keemasan Islam (Saliba, 2007). Makalah ini secara spesifik bertujuan mengenal pasti pandangan ahli-ahli sains Muslim silam berkenaan nilai-nilai yang seharusnya wujud dalam penyelidikan, seterusnya menganalisis pandangan tersebut untuk merumuskan suatu konsep penyelidikan berteraskan nilai.

Metodologi

Kaedah Pengumpulan Data

Kaedah pengumpulan data yang digunakan dalam kajian ini adalah berdasarkan kajian dokumen (Saunders, Lewis & Thornhill, 2009). Secara lebih terperinci, sumber-sumber data dalam kajian ini dikelompokkan kepada dua bahagian. Kelompok data sumber

pertama ialah karya-karya ahli sains Muslim silam seperti Ibn Rushd (1998), Ibn al-Haytham (1989), al-Biruni (1958) dan al-Khawarizmiy (1937). Kelompok data sumber kedua pula ialah karya-karya seperti tesis, artikel jurnal dan buku-buku yang menulis berkenaan pemikiran tokoh sains Muslim.

Kaedah Penganalisisan Data

Oleh sebab data yang dikumpulkan adalah daripada dokumen bertulis seperti buku dan artikel jurnal, kaedah penganalisisan data yang bersesuaian untuk digunakan dalam kajian ini ialah kaedah analisis kandungan. Menurut Neuman (2011), analisis kandungan adalah suatu penelitian yang melibatkan usaha merekod dan mengkaji secara sistematik kandungan sesuatu medium yang telah dikomunikasikan (dokumen). Teknik ini dapat dilaksanakan melalui pembacaan teks dan pertemaannya secara sistematik mengikut tema-tema nilai yang dapat diitlakkan daripada teks.

Keputusan & Perbincangan

Nilai Ketauhidan dari Perspektif Ibn Rushd

Dalam tradisi penyelidikan sains oleh ahli sains Muslim silam, prinsip keseragaman alam atau dikenali sebagai hukum tabii (*natural law*) yang difahami adalah berasaskan sumber wahyu daripada Allah SWT. Justeru, penaakulan sebab dan akibat menjadi elemen penting dalam membahaskan prinsip untuk memahami sains tabii dalam Islam (Louay Safi, 1996). Hal ini merupakan diperolehi daripada sebahagian hujah Ibn Rushd (1998) iaitu:

" فكما قلنا، لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضا ومن بعض، وإنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها، بل في وجودها، فضلا عن فعلها."

Terjemahan: “Sepertimana yang kami katakan, tidak harus diragui bahawa kewujudan-kewujudan ini menyebabkan satu sama lain dan bertindak melalui satu sama lain, dan pada diri mereka tidak cukup berdaya untuk perbuatan itu, akan tetapi memerlukan Agen (Pelaku) luaran yang tindakan (Agen tersebut) menjadi syarat kepada perbuatan mereka, bahkan bukan sahaja perbuatan mereka, tetapi kewujudan mereka.”

Melalui pernyataan Ibn Rushd (1998), penaakulan sebab dan akibat melibatkan penaakulan aktiviti empirikal dan juga metafizik. Walaupun berlaku pertikaian mengenai perhubungan sebab dan akibat dalam tradisi Islam iaitu antara golongan ahli falsafah (*falasifah*) yang diwakili oleh Ibn Rushd dengan golongan ahli kalam (*mutakallimun*) yang diwakili oleh al-Ghazaliy, namun pandangan kedua-dua kelompok ini secara umumnya mengakui bahawa Allah SWT adalah Pencipta sebab yang mutlak (Louay Safi, 1996).

Perkara yang seharusnya ditolak dalam penaakulan sebab dan akibat ialah sebab dan akibat yang aktif dengan sendirinya (*self-activation*), tanpa sandaran kepada Allah SWT. Hal inilah antara yang ditekankan oleh Fakhr al-Din al-Raziy agar penyelidik

harus menyedari sebab yang lebih utama iaitu Allah SWT (Abdul Rahman Abdullah, 2005). Oleh yang demikian, perkara ini menunjukkan bahawa nilai utama yang perlu wujud dalam penyelidikan berteraskan nilai menurut perspektif Ibn Rushd (1998) ialah ketauhidan kepada Allah SWT.

Nilai Keadilan dari Perspektif Ibn al-Haytham dan al-Biruniy

Dalam tradisi ahli sains Muslim juga, terdapat satu kualiti penting dalam menentukan keobjektifan sesuatu pengetahuan iaitu melalui nilai keadilan seseorang penyelidik (Osman Bakar, 1991; Anis Malik Thoha, 2009). Dalam bidang sains tabii, konsep keadilan juga turut ditekankan dalam penelitian terhadap objek alam tabii. Hal ini misalnya dapat dilihat melalui pernyataan Ibn al-Haytham (1989) pada Fasal Pengenalan dalam adikaryanya, *Kitab al-Manazir* (Buku Optik). Ibn al-Haytham (t.t.) menyatakan:

" ثم نرقى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفظ في النتائج ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء."

Terjemahan: “Kemudian kami lakukan pengkajian dan penaakulan secara berperingkat dan tersusun bersama kritikan premis-premis dan berhati-hati dalam menyimpulkan, dan kami jadikan matlamat kami supaya kesemua pengujian dan pencarian kami berasaskan keadilan, tidak mengikut hawa nafsu serta mengambil kira perkara yang kami nilai dan kritik yakni yang dipelajari kebenarannya dan tidak terpengaruh dengan pendapat.”

Berdasarkan petikan tersebut, keadilan adalah nilai penting dalam memastikan supaya fakta dapat diteliti dengan berhati-hati, tidak terpengaruh dengan hawa nafsu dan pendapat orang lain. Perkara ini dipersetujui oleh al-Qardawiy (2011) bahawa fakta ialah perkara yang disingkapi tanpa diselubungi hawa nafsu dan perasaan. Hawa nafsu menjauhkan seseorang penyelidik daripada fakta dan kebenaran tentangnya (al-Qardawiy, 2011).

Mengikut keinginan hawa nafsu dapat memberi kesan terhadap pemerolehan fakta secara tidak telus. Malah, ia dapat membawa kepada kesimpulan yang tidak sepatutnya seperti penolakan hakikat ketuhanan, perkara metafizik, dan keautoritian para rasul (Wan Mohd. Nor Wan Daud, 1991). Keadilan membentuk hubungan antara penyelidik dengan objek kajian dan kaedah yang digunakannya ketika berhadapan dengan objek kajiannya. Keadilan juga dapat ditegakkan dengan menyatakan sesuatu secara telus dan berusaha untuk meneliti fakta sebenar sesuatu permasalahan.

Selaras dengan pegangan Ibn al-Haytham (1989), menurut Khalif Muammar A. Harris dan Adibah Mukhtar (2008), seseorang penyelidik yang bersifat objektif perlu lengkap dengan bukti dan hujah yang kukuh, tidak berat sebelah, mengelakkan persangkaan dalam kajiannya. Malah, pelaporan fakta secara jujur mengenai sejarah dan agama satu-satu masyarakat yang berbeza dengan pegangan sendiri, pada pandangan al-Biruniy (1958), merupakan satu tindakan yang adil. Hal ini dijelaskan

oleh beliau sendiri seperti berikut:

" وكما ان العدل في الطباع مرضي محبوب لذاته مرغوب في حسنه كذلك الصدق الا عند من لم يذق حلاوته او عرفه وتحاماه."

Terjemahan: "Dan sepertimana keadilan terhadap penulisan yang tidak jujur dicintai kerana kualitinya dan didambakan kerana kebaikannya, begitu jugalah dengan kebenaran, kecuali pada sesiapa yang tidak pernah merasai kemanisannya atau mengetahui kebenarannya."

Daripada kenyataan al-Biruniy (1958) ini jelas menunjukkan penyelidikan sains dalam tradisi Islam melibatkan nilai keadilan yang konsepnya difahami berdasarkan sumber berautoriti dalam Islam iaitu wahyu. Justeru, berdasarkan pandangan Ibn al-Haytham (1989) dan al-Biruniy (1958), nilai keadilan merupakan nilai yang penting untuk membentuk penyelidikan berteraskan nilai yang telus.

Nilai Kejujuran dari Perspektif al-Khawarizmiy

Dalam perbincangan pengenalan sebelum ini, didapati paradigma penyelidikan yang tidak jelas akan menatijahkan pengetahuan yang mengelirukan (Abdul Rahman Abdullah, 2005). Justeru, paradigma penting dalam membentuk sistem kepercayaan para penyelidik. Malah, pentaksiran terhadap teori-teori yang diterbitkan mesti berlandaskan sistem kepercayaan masiing-masing (Shaharir Mohamad Zain, 2012).

Antara perkara yang penting yang membentuk paradigma penyelidikan sains oleh ahli sains Muslim silam ialah tujuan mereka melaksanakan kajian. Secara hakikinya, ia bertujuan menggapai kebenaran. Perkara ini dapat dilihat menerusi pengenalan al-Khawarizmiy (1937) dalam adikaryanya, *Kitab al-Jabr wa al-Muqabalah* (Buku Aljabar dan Perimbangan):

" ولم تزل العلماء فى الأزمنة الخالية والأمم الماضية يكتبون الكتب مما يصنفون من صنوف العلم ووجوه الحكمة نظراً لمن بعدهم واحتساباً للأجر بقدر الطاقة ورجاء أن يلحقهم من أجر ذلك وذخره وذكره ويبقى لهم من لسان الصدق ما يصغر في جنبه كثير مما كانوا يتكلفونه من المؤونة ويحملونه على أنفسهم من المشقة فى كشف أسرار العلم وغامضه."

Terjemahan: "Para ilmuwan pada zaman ini dan sebelumnya sentiasa giat menulis kitab-kitab daripada pelbagai bidang ilmu dan hikmah untuk generasi selepas mereka dan mengharapkan pahala dengan kudrat tenaga (mereka itu). Mereka juga mengharapkan usaha itu diterima, menjadi aset dan ingatan, serta berkekalan sebagai kata-kata yang jujur meskipun di sisi masyarakat ia tidak seberapa berbanding kesukaran dan beban yang ditanggung ke atas diri mereka dalam menyingkap rahsia dan kekaburan ilmu."

Berdasarkan petikan ini, dapat disimpulkan bahawa nilai kejujuran adalah penting untuk mencapai kebenaran dalam penyelidikan. Nilai ini mencorakkan paradigma penyelidik dan tindakannya dalam mencapai matlamat kajian Ia juga merupakan bukti kesungguhan seseorang penyelidik menyingkap sesuatu pengetahuan. Oleh itu,

pembentukan konsep penyelidikan berteraskan nilai perlu mementingkan nilai kejujuran dalam mencapai matlamat utama penyelidikan iaitu kebenaran.

Nilai Keikhlasan dari Perspektif al-Khawarizmiy

Para ahli sains dalam tradisi Islam mempunyai niat yang ikhlas untuk pengembangan ilmu pengetahuan manusia melalui penyelidikan. Tidak dinafikan lagi, nilai keikhlasan ini memang wujud secara khusus dalam diri ilmuwan Islam silam. Al-Khawarizmiy (1937) contohnya menjelaskan hal ini dalam kitabnya seperti berikut:

" مقدماً لحسن النية فيه وراجيا لأن ينزله أهل الأدب بفضل ما استودعوا من نعم الله تعالى وجليل آلائه وجميل بلائه عندهم منزلته وبالله توفيقى فى هذا وفى غيره عليه توكلت وهو رب العرش العظيم. وصلى على جميع الانبياء والمرسلين."

Terjemahan: “Saya awali penulisan ini dengan niat yang baik dan mengharapkan ia sampai kepada golongan ilmuwan (ahl al-adab) dan dengan kelebihan yang ada pada mereka, mereka mendoakan saya dengan kemuliaan yang terdapat di sisi mereka daripada nikmat Allah Taala yang Maha Agung dan Maha Indah kurniaan-Nya. Dengan nama Allah saya memohon taufik untuk urusan ini dan pada urusan lain. Kepada-Nya saya bertawakal dan Dia-lah Pemilik ‘arasy yang agung. Selawat jua ke atas para nabi dan rasul.”

Menurut Abu Sa‘id al-Kharraz (1937), seseorang yang ikhlas adalah mereka yang melakukan sesuatu kerana Allah SWT melalui hati yang mengawal akalnya, berhati-hati dengan tujuannya, dan memohon bantuan Allah SWT dalam setiap urusan. Setiap ciri-ciri ini terdapat pada ungkapan al-Khawarizmiy (1937) tersebut.

Walau bagaimanapun, karya beliau yang pada asalnya ingin memudahkan cara penyelesaian masalah wasiat dan muamalat umat Islam, disingkirkan unsur tersebut apabila diterjemahkan ke dalam bahasa Eropah pada kurun ke-13. Keadaan sedemikian melahirkan aljabar yang bebas nilai seperti yang terdapat dalam pengajian matematik moden (Mat Rofa Ismail, 2012). Meskipun begitu, hasil penyelidikan al-Khawarizmiy (1937) ini masih lagi dapat diambil manfaat dalam kalangan ilmuwan masa kini.

Al-Khawariziy (1937) mempunyai pengharapan supaya apa jua yang diselidikinya, mengembalikan manfaatnya kepada dirinya. Perkara ini melahirkan satu lagi implikasi jangka masa panjang yang diperolehnya. Implikasi ini dikenali sebagai keberkatan. Keberkatan ialah hasil yang diperoleh daripada sesuatu yang bermanfaat dan mampu memberi panduan kepada manusia lain (Nor Hanani Ismail, 2015).

Walaupun secara dasarnya terdapat penyingkiran unsur-unsur fiqah dalam adikarya al-Khawarizmiy (1937) yang melambangkan ketidaktelusan penyelidikan yang dilakukan oleh sarjana Eropah, namun dari sudut yang lain, asas-asas ilmu yang terkandung dalam karyanya itu berkembang sehingga kini. Pengembangan atau penambahan ilmu inilah juga menjadi unsur keberkatan yang merupakan kebaikan yang ditentukan oleh Allah SWT (Mohd Shukri Hanapi, 2012).

Berdasarkan contoh khusus al-Khawarizmiy (1937), dapat diperhatikan bahawa

nilai keikhlasan mampu membawa keberkatan dalam pelaksanaan penyelidikan. Nilai keikhlasan secara idealnya dapat menghasilkan kejayaan kepada seseorang agar berusaha mencapai matlamat menemui kebenaran dan keadilan (Haron Din, 1991; Shuhairimi Abdullah, 2000).

Kesimpulan

Secara keseluruhannya, makalah ini telah mencapai objektifnya untuk mengenal pasti pandangan ahli-ahli sains Muslim silam berkenaan nilai-nilai yang seharusnya wujud dalam penyelidikan. Secara khususnya, melalui pandangan Ibn Rushd (1998), kepentingan nilai ketauhidan kepada Allah SWT diperjelaskan. Melalui pandangan Ibn al-Haytham (1989) dan al-Biruniy (1958), nilai keadilan diangkat untuk memastikan kajian yang dilakukan benar-benar bersifat objektif. Manakala, melalui perspektif al-Khawarizmiy (1937), nilai kejujuran dan keikhlasan dapat membentuk sebuah penyelidikan yang benar dan mempunyai elemen keberkatan ilmu. Makalah ini juga berhasrat mencapai tujuan untuk merumuskan suatu konsep penyelidikan berteraskan nilai. Dalam bahagian ini, dapat dirumuskan bahawa konsep ini perlu berasaskan kepada empat nilai teras. Pertama, nilai ketauhidan yang meletakkan sebab utama ialah Allah SWT; kedua, nilai keadilan terhadap objek atau subjek yang dikaji; ketiga, nilai kejujuran yang menatijahkan penyelidikan yang benar; dan keempat, nilai keikhlasan dalam melaksanakan penyelidikan yang menghasilkan ilmu yang bermanfaat.

Rujukan

Abdul Rahman Abdullah. (2005). *Wacana falsafah ilmu: Analisis konsep-konsep asas dan falsafah pendidikan negara*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors.

Abu Sa‘id al-Kharraz, Ahmad ‘Isa. (1937). *The book of truthfulness: Kitab al-sidq* (A. J. Arberry, Terj.). London: Oxford University Press.

Al-Biruniy, Abu Rayhan Muhammad Ahmad. (1958). *Kitab al-Biruniy fi tahqiq ma li al-hind min maqulah maqbulah fi al-‘aql aw mardhulah*. Hyderabad: Matbu‘ah Da’irah al-Ma‘arif al-‘Uthmaniyyah.

Al-Khawarizmiy, Muhammad Musa. (1937). *Kitab al-jabr wa al-muqabalah* (‘Ali Mustafa Musyrifah & Muhammad Mursi Ahmad, Tahkikan). Kaherah: Matba‘ah Bul Barbiyah.

Al-Qardawiy, Yusuf. (2011). *Manusia dan kebenaran* (Mohd Fairooz Mohd Fathillah & Rosli Mokhtar, Terj.). Selangor: Jawatankuasa Tarbiah Pertubuhan IKRAM Malaysia.

Anis Malik Thoha. (2009). Research note: Objectivity and the scientific study of religion. *Intellectual Discourse, 17*(1), 83-92.

Betz, F. (2011). *Managing science: Methodology and organization of research*. New York: Springer Science+Bussiness Media.

Haron Din. (1990). *Manusia dan Islam* (Jld. I). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Howell, K. E. (2013). *An introduction to the philosophy of methodology*. London: SAGE Publications.

Ibn al-Haytham, Abu ‘Ali al-Hasan al-Hasan. (t.t.). *Kitab al-manazir*. Dicapai pada 1 Mac 2016 daripada http://al-hakawati.net/arabic/Civilizations/ booksindex3.asp.

Ibn al-Haytham, al-Hasan al-Hasan. (1989). *The optics of Ibn al-Haytham, book I-III: On direct vision* (Abdelhamid I. Sabra, Terj.). London: Warburg Institute, University of London.

Ibn Rushd, Abu al-Walid Muhammad Ahmad. (1998). *Tahafut al-tahafut intisaran lilruh al-‘ilmiyyah wa ta’sisan li akhlaqiyyah al-hiwar* (Muhammad ‘Abid al-Jabari, Ed.) Beirut, Lubnan: Markaz Dirasah al-Wahdah al-‘Arabiyyah.

Khalif Muammar A. Harris & Adibah Mukhtar. (2008, Februari). *Objektiviti menurut perspektif Islam*. Kertas kerja dibentangkan di Seminar Pengurusan Pembangunan Islam II (Kaedah Penyelidikan Berteraskan Islam), Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

Kim, S. H. (2012). *Max Weber*. Dlm. E. N. Zalta (Ed.), The Stanford encyclopedia of philosophy (ed. Summer 2012). Dicapai daripada http://plato.stanford.edu/entries/weber/.

Louay Safi. (1996). *The foundation of knowledge: A comparative study in Islamic and Western methods of inquiry*. Petaling Jaya: International Institute of Islamic Thought and International Islamic University Malaysia.

Mat Rofa Ismail. (2012). Penguasaan ilmu mantik dan matematik sebagai tuntutan agama: Memanfaatkan sejarah keilmuan islam. Dlm. Azrina Sobian (Ed.), *Membina kekuatan sains di Malaysia* (hlm.107-140). Kuala Lumpur: Penerbit Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Mohd Shukri Hanapi. (2012). *Tasawur pembangunan dalam al-Qur’an: Kajian tafsir al-mawdu‘iy*. Tesis doktor falsafah tidak diterbitkan. Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

Neuman, W. L. (2011). *Social research methods: Qualitative and quantitative approaches* (7th ed.). Boston: Pearson Education.

Nor Hanani Ismail. (2015). *Kaedah naqd Hadith sebagai kaedah penentu kesahan data bagi penyelidikan berkaitan Islam*. Tesis doktor falsafah tidak diterbitkan. Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

Osman Bakar. (1991). *Tawhid and science: Essays on the history and philosophy of Islamic science*. Pulau Pinang: Secretariat for Islamic Philosophy and Science.

Platt, J. (1996). *A history of sociological research methods in America, 1920-1960*. New York: Cambridge University Press.

Putnam, H. & Walsh, V. (2012). *Introduction*. Dlm. H. Putnam & V. Walsh (Eds.), *The end of value-free economics*. New York: Routledge.

Saliba, G. (2007). *Islamic science and the making of European renaissance*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Saunders, M., Lewis, P. & Thornhill, A. (2009). *Research methods for business students* (5th ed.). Edinburgh: Pearson Education Limited.

Shaharir Mohamad Zain. (2012). Tabii kaedah sains. Dlm. Abdullah Hassan (Ed.), *Shaharir Mohamad Zain: Ahli matematik Melayu*. Selangor: PTS Akademia.

Shuhairimi Abdullah. (2009). *Dinamisme nilai-nilai murni menurut perspektif Islam*. Perlis: Penerbit Universiti Malaysia Perlis.

Wan Mohd. Nor Wan Daud. (1991). *Penjelasan budaya ilmu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

I-STET17-029: Pengetahuan Terhadap Bahasa Kebangsaan Sebagai Teras Pembinaan Peradaban Malaysia Dalam Kalangan Mahasiswa di Lembah Klang

Adlina Ab. Halim[1], Siti Nor Azhani Mohd Tohar[2] dan Ku Hasnita Ku Samsu[2]

[1]*Prof. Madya, Jabatan Pengajian Kenegaraan dan Ketamadunan, Fakulti Ekologi Manusia, UPM*
[2]*Pensyarah, Pusat Pengajian Teras, USIM*
[3]*Pensyarah Kanan, Jabatan Pengajian Kenegaraan dan Ketamadunan, Fakulti Ekologi Manusia, UPM*

Abstrak: Makalah ini bertujuan membincangkan tahap pengetahuan bahasa kebangsaan dalam kalangan mahasiswa di institusi pengajian tinggi (awam dan swasta) dari aspek i) sejarah, ii) dasar dan iii) kedudukan bahasa Melayu di dunia. Sehubungan itu, satu kajian telah dijalankan di Universiti Malaya, Universiti Kebangsaan Malaysia, Universiti Multimedia dan UniselSelangor.Seramai 460 orang responden diperoleh melalui kaedah pensampelan mudah. Data dikumpul menggunakan borang soal selidik dan dianalisis secara deskriptif. Hasil dapatan menunjukkan majoriti mahasiswa IPT mempunyai pengetahuan yang tinggi terhadap semua dimensi, iaitu sejarah, dasar dan kedudukan bahasa Melayu di dunia. Namun, terdapat beberapa item dalam dimensi dasar dan kedudukan bahasa Melayu yang menunjukkan pengetahuan yang rendah. Justeru, pengetahuan mengenai dasar bahasa kebangsaan dan kedudukan bahasa Melayu di dunia perlu dipertingkatkan melalui media massa atau dalam proses pengajaran dan pembelajaran agar mahasiswa dapat lebih menghayati Perkara 152 Perlembagaan Malaysia mengenai bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan yang menjadi teras kepada perpaduan seterusnya tamadun Malaysia.

Kata kunci: tamadun, pengetahuan, bahasa kebangsaan, mahasiswa

Pengenalan

Penetapan satu bahasa kebangsaan menjadi keperluan penting dalam konteks negara Malaysia yang terdiri daripada masyarakat multi etnik, iaitu 67.4% bumiputera (Melayu, Sabah & Sarawak), 24.6% Cina, 7.3% India dan 0.7% etnik lain-lain (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2010). Oleh yang demikian, Perkara 152(1) telah memperuntukkan bahawa bahasa Melayu merupakan bahasa kebangsaan sebagaimana peruntukan di bawah:

> Bahasa Kebangsaan ialah bahasa Melayu dan hendaklah ditulis dalam apa-apa tulisan sebagaimana yang diperuntukkan dengan undang-undang Parlimen.

Bahasa merupakan salah satu faktor yang dapat mengikat anggota-anggotanya bagi pembentukan negara bangsa yang kompleks yang membezakan mereka dengan negara bangsa yang lain (Kohn, 1967). Para sarjana bersetuju bahawa perpaduan akan wujud

apabila anggota masyarakat daripada pelbagai asal keturunan dan bahasa pertuturan dapat disatukan melalui perkongsian satu bahasa kebangsaan yang berperanan sebagai simbol identiti kebangsaan, penanda kerakyatan, wahana pengungkapan etos kebangsaan, alat penyatuan dan instrumen kemajuan rakyat dan negara (Teo Kok Seong, 2010; Nazaruddin Mohd Jali, et al., 2003). Untuk itu, bahasa adalah antara faktor utama dalam membangunkan tamadun Malaysia yang didiami oleh masyarakat multietnik pelbagai bahasa. Kepelbagaian bahasa ini tidak memungkinkan penyatuan antara kaum kerana interaksi antara mereka sukar berlaku melalui bahasa yang saling tidak difahami antara satu sama lain. Jelas bahawa peranan bahasa kebangsaan dapat merapatkan jurang antara kaum. Apabila berlakunya interaksi melalui satu bahasa yang dikongsi dan difahami, terbinalah perpaduan yang utuh seterusnya saling bekerjasama membangunkan tamadun Malaysia.

Bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan dipilih sebagai mekanisme penyatuan masyarakat multietnik pelbagai bahasa di Malaysia. Bahasa Melayu dipilih bukan kerana ia merupakan bahasa penutur kepada orang Melayu. Sebaliknya bahasa Melayu merupakan kontrak sosial yang telah dipersetujui bersama, disulami dengan prinsip *jus soli*, iaitu pemberian kewarganegaraan kepada orang bukan Bumiputera. Justeru, pemilikan bahasa kebangsaan tidak boleh dilihat sebagai aset orang Melayu sebaliknya sebagai satu pemilikan aset bersama oleh semua etnik di Malaysia.Ini kerana, bahasa Melayu merupakan solidariti budaya yang dapat menyatukan rakyat Malaysia yang bersifat heterogen untuk mencapai status negara maju (Hashim Musa & Rozita, 2014).

Bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan turut mempunyai nilai sejarah iaitu, bahasa Melayu telah menjadi bahasa dunia dan bahasa Lingua Franca yang telah menampakkan fungsinya di Tanah Melayu pada zaman kegemilangan kesultanan Melayu Melaka.Bahasa ini telah digunakan oleh pedagang-pedagang luar dan mubaligh-mubaligh yang datang bagi urusan perdagangan dan penyebaran agama.Bahkan pegawai-pegawai British yang dihantar ke Tanah Melayu turut perlu mempelajari bahasa ini terlebih dahulu (Arkib Negara, nd; Asmah Haji Omar, 2008).

Menjangkau lebih daripada itu, hubungan-hubungan diplomatik antara Kerajaan-kerajaan Melayu dengan negara luar termasuk Barat turut menggunakan bahasa Melayu sebagai medium komunikasi. Contohnya, surat daripada Sultan Muhammad Jiwa Mu'adzam Shah kepada Francis Light bertarikh 29 Oktober 1773 & surat daripada Sultan Zainal Abidin ibni Almarhum Sultan Ahmad, Sultan Terengganu kepada Major Matt W.T. Taylor M.J Kolenal Sekretari di Singapura bertarikh 20 Oktober 1903 ditulis dalam bahasa Melayu dengan menggunakan tulisan jawi (Asmah Haji Omar, 2008: 15). Ini menunjukkan bahawa bahasa Melayu diangkat sebagai bahasa kebangsaan bukan hanya disebabkan bahasa Melayu merupakan identiti orang Melayu namun sebenarnya bahasa Melayu telah diperakui pernah menjadi satu bahasa yang unggul di tanah Melayu suatu ketika dahulu dan sekiranya diambil iktibar melalui sejarah bahasa Melayu ini, tidak mustahil bahasa ini dapat memakmurkan tamadun Malaysia kini seperti mana ia perlu memakmurkan zaman Kesultanan Melayu Melaka suatu waktu dahulu.

Selain itu, bahasa yang dihargai bersama bukan hanya berperanan merapatkan hubungan antara ahli berlainan etnik malahan ia juga berperanan merapatkan jurang strata sosial dan wilayah. Satu bahasa yang dikongsi bersama dapat menggalakkan interaksi antara kelas atasan, menengah dan rendah serta penduduk Bandar dan luar Bandar.Apabila interaksi ini wujud, rasa tidak puas hati oleh sesetengah pihak yang merasakan dirinya terpinggir oleh kemajuan yang mengangkat bahasa yang hanya dikuasai oleh golongan elit dapat dielakkan.Kemajuan seharusnya secara menyeluruh dan mengambil kira ciri-ciri sepunya yang dimiliki oleh seluruh rakyatnya kerana Kemajuan yang hanya mementingkan golongan elit dan meminggirkan golongan bawahan hanyalah bersifat sementara dan tidak kekal lama (Hashim Musa, 2012). Seharusnya, masyarakat perlu mengambil iktibar mengenai faktor kebangkitan negara Barat, China, Korea dan Jepun adalah disebabkan oleh pemartabatan bahasa ibunda mereka sendiri bagi memastikan kemajuan secara menyeluruh kepada seluruh rakyatnya seterusnya memberi impak ketekalan kemajuan tersebut.

Sejarah memperlihatkan bahawa kekuatan sesuatu peradaban terletak kepada keupayaan bahasa peradaban tersebut (Siti Nor Azhani, 2016). Demikian kekuatan sejarah kebudayaan Malaysia terpancar pada perkembangan bahasa Melayu melalui perkembangan ilmu, penggarapan idea dan hasil pemikiran bangsa dalam kesusasteraan dan persuratannya (A. Aziz Deraman, 2000). Justeru, pemartabatan bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan merupakan teras pembinaan peradaban Malaysia. Pemartabatan bahasa kebangsaan dapat dicapai dengan adanya asas pengetahuan dan penguasaan bahasa yang baik dalam kalangan masyarakat tanpa mengira etnik.

Namun, pemartabatan bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan semakin rencam apabila Malaysia memasuki abad ke-20. Bukan sekadar masyarakat umum malahan, pemimpin dan penggubal dasar sendiri telah mula meragui peranan bahasa kebangsaan seterusnya mengetepikan bahasa kebangsaan sebagai bahasa kemajuan dan bahasa perpaduan nasional. Justeru, satu kajian perlu dijalankan bagi melihat senario semasa pengetahuan masyarakat terhadap pemartabatan Bahasa Melayu sebagai Bahasa kebangsaan yang menjadi teras peradaban Malaysia.

Objektif

Makalah ini berpandukan objektif iaitu mengenalpasti tahap pengetahuan mahasiswa universiti awam dan universiti swasta di Lembah Klang. Aspek yang dihuraikan dalam makalah ini merangkumi aspek: i) sejarah, ii) dasar dan iii) kedudukan Bahasa Melayu di dunia.

Metodologi

Kajian ini menggunakan pendekatan kuantitatif dan teknik tinjauan (survei) digunakan sebagai rekabentuk kajian. Penyelidikan telah dijalankan di empat universiti awam (UA) dan universiti swasta (US) di sekitar Lembah Klang yang telah terpilih secara rawak. Universiti yang terlibat ialah Universiti Malaya, Universiti Kebangsaa Malaysia yang mewakili UA, manakala Universiti Multimedia dan Universiti Selangor mewakili US.

Pemilihan secara rawak ini adalah berdasarkan cabutan kertas undian daripada senarai penuh universiti awam yang berstatus universiti penyelidikan dan senarai penuh universiti swasta di Lembah Klang. Kawasan Lembah Klang dipilih kerana ia merupakan kawasan tumpuan IPT yang mana majoriti IPT di Semenanjung Malaysia berada di sekitar kawasan Lembah Klang dan ini membolehkan kajian dapat digeneralisasikan kepada fenomena sebenar yang berlaku di Semenanjung Malaysia.

Persampelan melibatkan seramai 460 orang responden iaitu pelajar ijazah pertama tahun ketiga dan keempat melalui kaedah pensampelan mudah. Pengumpulan data dijalankan melalui pengedaran borang soalselidik yang ditadbir sendiri oleh responden. Pengkaji terlebih dahulu telah mendapatkan kebenaran untuk menjalankan kajian di setiap universiti yang terlibat melalui setiap Timbalan Naib Canselor Akademik (bagi UA) dan Presiden (bagi US). Ini bagi memenuhi prosedur etika kajian. Setelah kebenaran diperoleh daripada TNC(A) dan Presiden, pengkaji mendapatkan pula kebenaran daripada setiap dekan bagi fakulti yang telah terpilih.

Borang soal selidik dibina sendiri oleh kumpulan penyelidik. Bagi pemboleh ubah pengetahuan, terdapat 15 item dan 3 dimensi, iaitu dimensi i) sejarah, ii) dasar, dan iii) kedudukan bahasa Melayu. Penganalisisan data dijalankan dengan dua kaedah, iaitu secara deskriptif dan inferensi dan menggunakan perisian *Statistical Package of Social Science 22.0* (SPSS). Perlu dinyatakan di sini bahawa kajian ini hanya meliputi mahasiswa yang menuntut di Lembah Klang sahaja. Dapatan kajian ini tidak boleh digeneralisasikan kepada seluruh mahasiswa di seluruh universiti awam dan universiti swasta di Malaysia.

Dapatan Kajian dan Perbincangan

a) Maklumat demografi responden yang terlibat dalam penganalisisan adalah seperti di Jadual 1. Seterusnya, penganalisisan bagi objektif kertas kerja ini telah dijalankan secara deskriptif dengan mengambil kira min, kekerapan dan peratusan.

Jadual 1: Demografi Responden

Demografi		Kekerapan (n=460)	%
Jenis IPT	IPTA	225	48.9
	IPTS	235	51.1
IPT	MMU	118	25.7
	UKM	118	25.7
	UM	105	22.8
	UNISEL	119	25.9
Bidang pengajian	Sains dan teknologi	223	48.5
	Sains sosial	237	51.5
Tahun pengajian	Pertama	60	13
	Kedua	230	50

	Ketiga	128	27.8
	Keempat	42	9.1
Jantina	Lelaki	164	35.7
	Perempuan	296	64.3
Etnik	Melayu	269	58.5
	Cina	141	30.7
	India	50	10.9

Responden kajian telah diambil secara setara dari UKM dan UM yang mewakili universiti awam manakala MMU dan UNISEL mewakili universiti swasta. Begitu juga jumlah responden yang hampir setara diambil mewakili bidang Sains dan Teknologi serta Sains Sosial. Manakala kategori etnik pula telah diwakili oleh 58.5% responden Melayu, 30.7% responden Cina dan 10.9% responden India, yang telah mengambil kira nisbah populasi sebenar peratusan etnik di Malaysia.

Selain itu, majoriti responden adalah daripada kalangan mereka yang membesar di bandar (65%) berbanding daripada mereka yang membesar di luar bandar (35%). Majoriti responden juga mempunyai latar belakang pendidikan di Sekolah Menengah Kebangsaan (69.6%), manakala responden yang mempunyai latar belakang pendidikan di Sekolah Menengah Jenis Kebangsaan hanya 9.3%.Meninjau daripada aspek kelompok sosial pula, majoriti responden membesar dan tinggal dalam kalangan masyarakat majmuk (52.6%), disusuli dengan masyarakat majoriti Melayu (30.4%) dan Cina (15%).

b) Jadual 2 menunjukkan tahap pengetahuan responden terhadap sejarah bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan. Konstruk ini diukur dengan 5 item yang membabitkan pernyataan latar belakang bahasa kebangsaan, bahasa lingua franca semasa zaman kesultanan Melaka, bahasa perpaduan dan juga pengaruh bahasa lain seperti Arab, Sanskrit dan lain-lain.Pengukuran item berdasarkan dua jawapan daripada responden iaitu, tahu dan tidak tahu.Dapatan menunjukkan majoriti responden mempunyai tahap pengetahuan yang tinggi, iaitu lebih daripada 50%.Ini menunjukkan golongan mahasiswa mempenyai pengetahuan yang baik tentang sejarah dan latar belakang bahasa Melayu sebagai teras dalam pembinaan peradaban Malaysia.

Jadual 2: Tahap Pengetahuan Responden terhadap Sejarah Bahasa Kebangsaan

Kod	Pernyataan	Betul	Salah	Tahap
		n	N	
		(%)	(%)	
4.2.1	Bahasa Melayu pernah berperanan sebagai bahasa lingua franca (J=Betul)	417	43	Tinggi
		90.7	9.3	
4.2.2n *	Bahasa Melayu tidak digunakan dalam urusan pentadbiran dan perdagangan pada zaman kegemilangan Melayu Melaka (J=Salah)	83	377	Tinggi
		18.0	**82.0**	
4.2.3		427	33	Tinggi

Kod	Pernyataan	Betul n (%)	Salah N (%)	Tahap
	Bahasa kebangsaan diwujudkan bagi mengeratkan perpaduan kaum (J=Betul)	**92.8**	7.2	
4.2.4	Bahasa Melayu mempunyai pengaruh bahasa Sanskrit, Tamil, Cina dan Arab (J=Betul)	341 **74.1**	119 25.9	Tinggi
4.2.5	Bahasa Melayu telah wujud di tanah Melayu dari abad pertama lagi (J=Betul)	247 **53.7**	213 46.3	Tinggi
Keseluruhan				**Tinggi**

*Pernyataan yang salah

c) Jadual 3 menunjukkan tahap pengetahuan responden terhadap dasar kerajaan dan pihak yang menggubal polisi berkenaan bahasa kebangsaan. Konstruk ini diukur dengan 5 item yang membabitkan pernyataan mengenai dasar bahasa kebangsaan yang dijalankan oleh kerajaan dan juga dasar bahasa kebangsaan di peringkat IPT. Dapatan menunjukkan majoriti responden mempunyai tahap pengetahuan yang tinggi, iaitu lebih daripada 50%. Ini menunjukkan dasar dan usaha kerajaan memarbatkan bahasa Melayu perlu dipertingkatkan.Namun demikian terdapat 2 item yang menunjukkan tahap pengetahuan yang rendah (tidak tahu) mengenai dasar tentang bahasa Melayu, iaitu pernyataan tentang Bahasa Melayu bukanlah bahasa pengantar di sekolah-sekolah jenis kebangsaan tetapi pengantarnya adalah bahasa ibunda etnik masing-masing. Di samping itu, majoriti responden juga tidak mengetahui bahawa bulan bahasa kebangsaan adalah bulan September.

Jadual 3: Tahap Pengetahuan Responden terhadap Dasar Bahasa Kebangsaan

Kod	Pernyataan	Betul n (%)	Salah N (%)	Tahap
4.2.6	Bahasa Melayu merupakan bahasa kebangsaan negara Malaysia (J=Betul)	448 **97.4**	12 2.6	Tinggi
4.2.7	Bahasa Melayu merupakan bahasa rasmi di sektor-sektor awam (J=Betul)	423 **92.0**	37 8.0	Tinggi
4.2.8	Bahasa Melayu bukan merupakan bahasa pengantar di sekolah-sekolah jenis kebangsaan (J=Betul, Jawapan yang betul ialah bahasa ibunda merupakan bahasa pengantar)	175 **38.0**	285 62.0	Rendah (Tidak tahu)
4.2.9	Penubuhan Dewan Bahasa dan Pustaka antara salah satu usaha untuk memartabatkan bahasa kebangsaan (J=Betul)	433 **94.1**	27 5.9	Tinggi
4.2.10 n*	Bulan September ialah bulan bahasa kebangsaan (J=Salah, Jawapan yang betul ialah bulan Oktober)	311 67.6	149 **32.4**	Rendah (Tidak Tahu)

Kod	Pernyataan	Betul n (%)	Salah N (%)	Tahap
Keseluruhan				**Tinggi**

*Pernyataan yang salah

d) Jadual 4 menunjukkan tahap pengetahuan responden terhadap kedudukan bahasa Melayu di peringkat dunia. Konstruk ini diukur dengan 5 item yang membabitkan pernyataan mengenai bahasa Melayu diajar di IPT luar negara, mempunyai penutur di UK, mempunyai jumlah penutur lebih 250 juta dan meruapakan 10 bahasa jumlah penuturnya. Pengukuran item berdasarkan dua jawapan daripada responden iaitu, tahu dan tidak tahu. Dapatan menunjukkan majoriti responden mempunyai tahap persepsi yang tinggi, iaitu lebih daripada 50%.Walau bagaimanapun terdapat 2 item yang menunjukkan tahap pengetahuan yang rendah (tidak tahu) mengenai kedudukan bahasa Melayu di peringkat global.

Jadual 4: Tahap Pengetahuan Responden terhadap Kedudukan Bahasa Kebangsaan

Kod	Pernyataan	Betul n (%)	Salah n (%)	Tahap
4.2.1 1	Bahasa Melayu diajar di IPT luar negara termasuk Australia, Perancis, Belanda, German, Amerika Syarikat, Korea dan China. (J=Betul)	229 **49.8**	231 50.2	Rendah
4.2.1 2	Bahasa Melayu merupakan bahasa rasmi negara Indonesia, Singapura dan Brunei (J=Salah)	147 **32.0**	313 68.0	Rendah
4.2.1 3	Bahasa Melayu turut mempunyai penutur di United Kingdom (J=Betul)	313 **68.0**	147 32.0	Tinggi
4.2.1 4	Bahasa Melayu mempunyai jumlah penutur lebih daripada 250 juta warga dunia.	293 **63.7**	167 36.3	Tinggi
4.2.1 5	Bahasa Melayu merupakan antara 10 bahasa terbesar jumlah penuturnya di dunia.	267 **58.0**	193 42.0	Tinggi
Keseluruhan				**Tinggi**

d) Jadual 5 menunjukkan tahap pengetahuan responden dalam kalangan etnik Melayu, Cina dan India tentang latar belakang bahasa Melayu secara umum. Secara keseluruhannya, dapatan kajian menunjukkan ketiga-tiga etnik mempunyai tahap pengetahuan yang tinggi (90%) tentang sejarah, dasar dan kedudukan bahasa kebangsaan.

Jadual 5: Tahap Pengetahuan, Responden dari Etnik Melayu, Cina dan India Terhadap Sejarah, Dasar dan Kedudukan Bahasa Kebangsaan

Dimensi	Tahap	Etnik			Jumlah
		Melayu	Cina	India	
		F	F	F	F

		%	%	%	%
Sejarah	Tinggi	252	120	41	413
		93.7	85.1	82.0	89.8
	Rendah	17	21	9	47
		6.3	14.9	18.0	10.2
Dasar	Tinggi	256	136	47	439
		95.2	96.5	94.0	95.4
	Rendah	13	5	3	21
		4.8	3.5	6.0	4.6
Kedudukan	Tinggi	178	64	23	265
		66.2	45.4	46.0	57.6
	Rendah	91	77	27	195
		33.8	54.6	54.0	42.4
Keseluruhan	**Tinggi**	256	116	42	414
		95.2	**82.3**	**84.0**	**90.0**
	Rendah	13	25	8	46
		4.8	17.7	16.0	10.0

Kesimpulan

Secara keseluruhannya, kajian memperlihatkan majoriti responden yang terdiri daripada mahasiswa pelbagai etnik mempunyai pengetahuan yang baik terhadap sejarah dan latar belakang bahasa kebangsaan. Mereka juga peka dengan beberapa dasar yang telah digubal oleh kerajaan berkaitan dengan kepentingan bahasa kebangsaan. Dapatan juga menunjukkan majoriti responden menyedari tentang kedudukan bahasa Melayu yang diperakui di peringkat antarabangsa. Situasi ini merupakan petanda positif kerana dengan adanya pengetahuan yang tinggi dalam kalangan masyarakat, memperlihatkan pengukuhan bahasa kebangsaaan sebagai asas penting dalam pembinaan peradaban Malaysia.

Namun begitu, asas pengetahuan yang baik tidak mencukupi jika tidak disertai dengan kesepaduan tindakan iaitu penguasaan dan pemartabatan bahasa kebangsaan dalam kalangan rakyat. Bahasa kebangsaan adalah lambang perpaduan dan identiti sesebuah negara dan bangsa, justeru ia perlu dimartabatkan dan dijadikan asas pertuturan harian oleh seluruh anggota masyarakat (Adlina et al, 2015). Namun begitu, terdapat juga segelintir rakyat yang menafikan kedudukan bahasa kebangsaan dan memartabatkan bahasa lain.

Pemartabatan bahasa kebangsaan merupakan agenda yang penting dalam masyarakat. Ini kerana peranan bahasa sebagai satu simbol sepunya dapat membentuk satu identiti bangsa kerana menggunakan satu bahasa yang dapat difahami bersama. Usaha memartabatkan bahasa kebangsaan dapat disamakan dengan keazaman untuk membina perpaduan antara etnik (Siti Nor Azhani, 2016). Justeru, mempertingkatkan martabat bahasa kebangsaan merupakan teras penting dalam memperkasakan tamadun Malaysia di abad ke-21 ini.

Rujukan

A. Aziz Deraman. (2000). *Tamadun Melayu dan Pembinaan Bangsa Malaysia.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

Adlina Ab. Halim, Siti Nor Azhani Mohd Tohar, Ku Hasnita Ku Samsu & Hashim Musa. (2015). Pemartabatan Bahasa Melayu Dalam Kalangan Pelajar Pelbagai Etnik Di IPT. Kertas Kerja dibentangkan di *Seminar Antarabangsa Linguistik dan Pembudayaan Bahasa Melayu IX*, 3-4 November 2015, Universiti Putra Malaysia.

Arkib Negara. (nd). Persada Kegemilangan Bahasa Melayu. Dicapai di: http://www.arkib.gov.my/persada-kegemilangan-bahasa-melayu2 pada 10 April 2013.

Asmah Haji Omar. (2008). *Ensiklopedia Bahasa Melayu.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka.

Hashim Musa & Rozita Che Rodi. (2014). Peranan Bahasa Melayu dan Legasi Sejarah Penubuhan Malaysia dalam Penyemaian Cinta akan Negara Bangsa Malaysia. *Pertanika Mahawangsa.* 1(1): 19-42.

Jabatan Perangkaan Malaysia. (2010). Dicapai di http://www.statitistics.gov.my/portal/images/stories/files/LatestReleases/banci/jadual1.pdf pada 20 April 2012

Kohn, Hans. (1967). *Ideal of Nasionalism.* New York: Collier Book.

Nazaruddin Mohd Jali, Maarof Redzuan, Asnarulkhadi Abu Samah & Ismail Mohd Rashid. (2003). *Penagjian Malaysia: Kenegaraan dan Kewarganegaraan*. (Edisi Kedua). Selangor: Prentice Hall

Teo Kok Seng. (2010). Lokus Bahasa Melayu dalam Gagasan 1Malaysia: Alat Perpaduan Bangsa dan Kemajuan Negara. Himpunan Kertas kerja *Persidangan Nasional Paradigma Baru Perpaduan Bangsa* (ms. 76-86). Kuala Lumpur: Majlis Profesor Negara.

Siti Nor Azhani Mohd Tohar. (2016). *Pengaruh Semangat Kekitaan dan Penghayatan Sejarah Terhadap Bahasa Kebangsaan dalam Kalangan Mahasiswa Pelbagai Etnik di Institusi Pengajian Tinggi Malaysia.* (Tesis Ph.D tidak diterbitkan). Universiti Putra Malaysia.

Temubual

Hashim Musa. (2012, 16 Ogos). Bahasa dan Tamadun (Temu bual).

I-STET17-032: Analisis Hukum Kehalalan Ubat Tanduk Rusa Baldu Yang Dipotong Ketika Hidup Berdasarkan Kajian Fiqh Turath Dan Sains

Mohd Mahyeddin Mohd Salleh[1], Irwan Mohd Subri[2]

[1] *Fakulti Syariah & Undang-undang (FSU), Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Malaysia;*
[2] *Institut Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa Sedunia (INFAD), Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Malaysia*

Abstrak: Tanduk rusa baldu merupakan antara bahan penting yang dimanfaatkan dalam bidang perubatan herba tradisional di kebanyakan negara asia, termasuk di Malaysia. Bagaimanapun, timbul ketidakpastian hukum terhadap ubat tanduk rusa baldu yang dipotong ketika masih hidup, iaitu sama ada ia boleh dikategorikan sebagai produk yang halal atau haram untuk dimanfaatkan, lantaran wujud konflik fatwa di Malaysia mengenainya. Objektif kajian ini adalah bagi menganalisis hukum ubat daripada tanduk rusa baldu menurut kajian fiqh turath dan sains. Bagi mencapai objektif tersebut, kaedah kualitatif digunakan menerusi pendekatan analisis dokumen, temubual dan pemerhatian. Hasil kajian mendapati antara punca perbezaan pendapat fuqaha dalam menentukan hukum tanduk yang dipotong semasa hidup adalah disebabkan *ijtihad* mereka yang berbeza terhadap tanduk haiwan, iaitu sama ada ia termasuk dalam kategori anggota yang menyakitkan jika dipotong atau tidak menyakitkan. Berdasarkan maklumat saintifik dan pemerhatian, terbukti bahawa tanduk rusa baldu adalah sejenis anggota yang bersaraf dan menyakitkan jika dipotong ketika hidup, dan tidak boleh disamakan dengan kes bulu haiwan halal. Justeru, produk perubatan berasaskan tanduk rusa yang diperolehi secara kaedah pemotongan tersebut adalah haram dan najis. Sebagai alternatif, pengambilan tanduk rusa menerusi kaedah penyembelihan secara syarak boleh menukar statusnya menjadi produk yang halal.

Kata kunci: tanduk rusa, perubatan tradisional, fiqh turath, halal

Pengenalan

Tanduk rusa merupakan antara bahan penting yang digunakan dalam bidang perubatan herba tradisional sejak sekian lama, khususnya di negara-negara oriental seperti Korea, China, Taiwan dan Rusia (Khairul Azman Arshad, 2009, ms. 96). Di Malaysia, pemanfaatan tanduk rusa secara tradisional telah lama diamalkan oleh etnik Melayu, Bidayuh, Iban dan Melanau (Zubaidah, Norsuhana & Fatan Hamamah, 2012, ms. 54). Perkara ini dikuatkan dengan catatan khusus yang ditemui dalam kitab "*Mujarabat Melayu*", mengenai tanduk rusa dan tanduk kambing yang dikatakan berkhasiat untuk mengubati demam dan sakit kepala (Mujarabat Melayu, 1882, ms. 61). Seterusnya pada

zaman moden, keberkesanan tanduk rusa sebagai bahan perubatan turut disokong dengan beberapa kajian saintifik.

Disebabkan nilai kesihatannya yang tinggi, maka tidak hairanlah harga produk yang berasaskan tanduk rusa begitu tinggi di pasaran. Harga sekilogram tanduk rusa mentah di pasaran Malaysia dianggarkan mencecah RM 1000, yang kebiasaannya dijual dalam bentuk kapsul dan kepingan. Salah satu syarikat pengeluar dan pengedar tanduk rusa adalah D'Paradise Deer Valley & Exotic Farm Sdn. Bhd. yang terletak di Sungai Lembing, Kuantan, Pahang.Tanduk yang sering digunakan untuk tujuan perubatan adalah tanduk pada peringkat awal pertumbuhan atau dikenali sebagai tanduk baldu *(velvet)* (Norehan Salleh, 2012).

Berdasarkan amalan industri, terdapat dua kaedah pengambilan tanduk iaitu secara penyembelihan rusa terlebih dahulu, dan pemotongan tanduk ketika rusa masih hidup. Namun demikian, pengambilan tanduk secara pemotongan ketika hidup lebih menjadi pilihan bagi kebanyakan penternak rusa, disebabkan kaedah tersebut membolehkan proses tuaian tanduk dipanjangkan sehingga lima belas (15) tahun, tertakluk kepada jangka hayat maksimum rusa, berbanding jika diambil secara penyembelihan (Mohamed Akbar Chiraghdin, komunikasi peribadi, September 3, 2014). Ini disebabkan sifat semulajadi tanduk rusa yang akan gugur dan tumbuh pada setiap tahun, berbeza dengan tanduk haiwan lain. Tetapi, kaedah pengambilan seperti ini telah mencetuskan pertikaian hukum daripada sudut kehalalannya. Perselisihan pendapat ulama dalam perkara ini menyebabkan wujud dua versi fatwa yang berbeza mengenai produk ubat daripada tanduk rusa, iaitu fatwa yang menghalalkan dan yang mengharamkan.

Misalnya, Jabatan Mufti Negeri Kedah pada tahun 2011 dan Mesyuarat Jawatankuasa Perundingan Hukum Syarak Negeri Pahang Kali Ke-1/2013 pada 28 Januari 2013 menyatakannya sebagai haram kerana ia dianggap najis. Sedangkan dalam satu keputusan fatwa yang dikeluarkan oleh Jabatan Mufti Negeri Terengganu bertarikh pada 25 Februari 2001, tanduk rusa yang dipotong ketika hidup dianggap sebagai suci dan harus dimanfaatkan sebagai ubat. Kewujudan dua versi fatwa yang berbeza membawa kepada kekeliruan hukum dalam kalangan masyarakat. Malah dari sudut persijilan halal, ia turut memberi kesan negatif apabila produk yang disahkan halal oleh fatwa di sesebuah negeri, dihalang daripada dijual di negeri lain yang mengharamkannya. Ini kerana berdasarkan Manual Prosedur Pensijilan Halal Malaysia 2011 (Semakan Kedua), keputusan Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam atau fatwa yang diwartakan oleh negeri turut menjadi salah satu asas rujukan kepada persijilan halal di Malaysia, selain daripada kepatuhan kepada standard dan peraturan khusus yang lain.

Sehubungan itu, pertikaian yang berlaku mengenai hukum produk daripada tanduk rusa memerlukan kepada kajian lebih terperinci, bagi mendapatkan keputusan yang paling tepat *(rajih)* dalam isu yang diperselisihkan tersebut. Selain itu, tiada lagi kajian moden yang dibuat bagi menilai semula *ijtihād* para ulama terdahulu dalam beberapa isu membabitkan haiwan, antaranya status anggota haiwan yang bersifat keras seperti tanduk yang dikerat semasa masih hidup, sama ada ia harus dimanfaatkan ataupun tidak. Justeru, terdapat keperluan agar kajian ke atas isu tersebut dihubung jalinkan dengan kepakaran

ilmu sains veterinar. Pertentangan antara fatwa negeri dan standard halal amat menarik untuk dikaji kerana kedua-duanya merupakan sumber rujukan bagi persijilan halal.

Metodologi

Dalam konteks kajian ini, pendekatan kualitatif berbentuk kajian kes digunakan untuk menganalisis sejauh mana produk yang dihasilkan daripada tanduk rusa bertepatan dengan kehendak Syarak. Kes yang telah dipilih untuk dikaji, seterusnya dianalisa secara mendalam dengan melihat kepada pandangan informan yang memiliki kepakaran dan latarbelakang yang pelbagai. Seramai 9 orang informan terlibat dengan temubual merangkumi mufti, pakar sains haiwan dan penternak rusa. Kaedah pemerhatian telah dilakukan di ladang rusa D' Paradise Deer Valley & Exotic Farm yang terletak di Sg. Jin, Pahang bagi mengukuhkan dapatan kajian yang diperolehi daripada dokumen dan temubual. Hujah yang digunakan bagi setiap pandangan seterusnya dibentangkan dan dibandingkan untuk mendapatkan suatu keputusan hukum yang tepat dan kuat.

Keputusan & Perbincangan

1. Hukum Anggota Haiwan Yang Dipotong Ketika Hidup Menurut Fiqh Turath

Pada dasarnya, perbincangan para ulama mengenai pemanfaatan setiap bahan yang berasal daripada haiwan semasa hidup dibuat berpandukan kepada hadis yang diriwayatkan daripada Abū Wāqid al-Laithi iaitu sabda Rasulullah SAW:

مَا قُطِعَ مِنَ الْبَهِيمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيِّتٌ

Maksudnya: Apa yang dipotong daripada binatang yang masih hidup adalah bangkai" (al-Hākim, 1990*, Kitāb al-Zabā'iḥ)*

Menurut al-Suyūṭī (1996, 1:65), sebab kedatangan hadis *(asbāb wurūd al-ḥadith)* tersebut berpunca daripada perbuatan penduduk Madinah yang memotong bonggol unta dan ekor kambing biri-biri yang masih hidup. Apabila Rasulullah SAW tiba di Madinah ketika itu, persoalan ini diajukan kepada Baginda lantas Baginda menyatakan bahawa hukum bahagian yang dipotong tersebut sebagai bangkai. Berdasarkan riwayat oleh al-Hākim (1990) dalam karyanya *al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥiḥain*, amalan tersebut dilakukan untuk mendapatkan lemak yang wujud pada bahagian-bahagian berkenaan sebagai sumber makanan.

Namun, antara persoalan yang timbul adalah berhubung konteks anggota haiwan yang dianggap najis apabila dipotong. Menurut al-Shaukānī (1993, 8:166), hadis tersebut menjadi dalil terhadap kenajisan bahagian yang dipotong daripada haiwan ketika masih hidup. Pandangan yang sama turut ditegaskan oleh al-Mubārakfūrī (t.th, ms 5:46) apabila beliau menyatakan hukum tersebut merangkumi kesemua jenis bahagian yang bersambung dengan tubuh haiwan seperti tangan, kaki, telinga dan ekor. Pemisahan anggota haiwan

tersebut boleh terjadi secara sendiri mahupun disebabkan oleh perbuatan manusia (al-Munāwī, 1935, 5:461). Menurut al-Qaraḍāwī (2006, ms.10), antara justifikasi terhadap larangan pemotongan anggota haiwan ketika hidup adalah disebabkan ia merupakan satu bentuk penyeksaan terhadap haiwan kerana proses pemotongan mendatangkan kesakitan. Walau bagaimanapun, hukum najis dikecualikan terhadap anggota haiwan tertentu yang terpisah ketika hidup, misalnya kasturi *(al-misk)* dan kantongnya *(fa'rat al-misk)*, serta bulu yang berasal daripada haiwan yang halal dimakan (al-Munāwī, 1935, 5:461). Perkara ini berdasarkan dalil Syarak yang menyatakan kesuciannya. Bahkan, kesucian kasturi dan bulu haiwan halal adalah disepakati secara *ijmā'* para ulama (al-Nawawī, 2005, 15:8).

Sehubungan itu, al-Khatṭābī (1932) berpendapat lafaz (مَا قُطِعَ مِنَ الْبَهِيمَةِ) yang dinyatakan dalam hadis sebelum ini sebenarnya hanya dikhususkan kepada bahagian daging haiwan, anggota haiwan yang memiliki darah dan bersambung secara semulajadi dengan tubuh haiwan seperti daging, ekor, tangan, bonggol dan kaki. Manakala bagi anggota-anggota yang bersifat padu dan keras seperti tanduk, berlaku perbezaan pendapat dalam kalangan ulama tentang status kehalalannya.

Menurut jumhur ulama yang terdiri daripada mazhab Maliki, Shafi'i dan Hanbali, hukum tanduk adalah najis (al-Zuḥailī, 2007, 1:308). Ia berpandukan kepada hadis riwayat al-Hākim yang telah disebutkan sebelum ini iaitu kenyataan Rasulullah SAW bahawa sebarang anggota yang dipotong daripada haiwan hidup adalah najis. Bagaimanapun, hanya bulu haiwan halal sahaja yang dikecualikan daripada hukum kenajisan tersebut, sama ada bulu itu daripada jenis bulu biri-biri (*ṣūf*), bulu unta *(wabar)* dan bulu burung *(rīsh)* (Ibn Ḥajar al-Haitami, t.th, 1:26). Dalam mazhab Hanbali, hukum yang dipegang adalah sama seperti yang dinyatakan dalam mazhab Shafi'i. Bagaimanapun menurut Ibn Qudāmah (1968), sebab *(ʿillah)* kepada kenajisan adalah kerana anggota-anggota berkenaan memiliki deria rasa seperti merasai kesakitan apabila dipotong dan merasai perubahan suhu sejuk atau panas. Justeru, kewujudan deria-deria ini menunjukkan bahawa ia tergolong dalam anggota yang hidup. Bagaimanapun, hukum najis boleh bertukar kepada suci dan halal melalui kaedah penyembelihan secara syarak. Pendapat yang menghukumkan najis ini didokong oleh Jabatan Mufti Negeri Kedah (t.th), Jabatan Mufti Negeri Pahang (2013) dan Pejabat Mufti Negara Brunei (t.th). Bahkan, perkara ini adalah selari dengan ketetapan yang digariskan dalam standard halal di Malaysia iaitu hanya bulu haiwan halal sahaja yang diiktiraf sebagai halal, manakala anggota lain yang dipotong ketika hidup dianggap sebagai najis (DSM, 2012). Walau bagaimanapun, kesemua fatwa dilihat memberikan kelonggaran untuk menggunakannya dalam keadaan darurat.

Manakala menurut pendapat kedua yang didokong oleh para fuqaha mazhab Hanafi dan Zahiri, hukumnya adalah tidak najis dan harus dimanfaatkan. Justifikasi bagi pendapat ini ialah, tanduk dianggap tidak termasuk dalam kategori anggota yang hidup disebabkan pemotongannya ketika hidup tidak memberi kesan kesakitan terhadap haiwan. Justeru, keadaannya lebih tepat disamakan dengan bulu haiwan. Perkara ini jelas dapat dilihat melalui kenyataan al-Sarakhsī (1993) dalam karyanya *al-Mabsūṭ* ketika mengulas mengenai pemotongan tanduk lembu yang tidak menyakitkan lembu, justeru ianya tidak najis. Pandangan yang mengkategorikan tanduk dan gading sebagai anggota tidak najis juga

didasarkan kepada ketiadaan sebab yang menjadikannya najis *(ʿillat al-tanjīs)* seperti wujud darah yang mengalir dan lendiran. seperti dinyatakan oleh Ibn Nujaim (t.th), yang merupakan salah seorang ulama mazhab Hanafi.

Bagi kebanyakan sarjana Islam kontemporari, mereka lebih cenderung kepada pendapat kedua iaitu hukum anggota-anggota yang bersifat keras seperti tanduk dan gading adalah tidak najis. Antara mereka yang berpandangan sedemikian seperti Sheikh Yūsuf al-Qaraḍāwī (2011), ʻAtiyyah Saqar (t.t), Sayyid Sābiq (2009) dan Sheikh Ahmad al-Hāji al-Kurdī (2006). Pendapat yang sama turut dipegang oleh Jabatan Mufti Negeri Terengganu (2001), Mufti Wilayah Persekutuan Sahibus Samahah Dr Zulkifli Mohamad al-Bakri (komunikasi peribadi, Ogos 7, 2014), Mufti Singapura Sahibus Samahah Dr Mohamed Fatris Bin Bakaram (komunikasi peribadi, Februari 16, 2015) serta Kumpulan Soal Jawab Halal Lembaga Pengawasan Pangan Obat dan Makanan Majelis Ulama Indonesia (t.th). Dalam hal ini, tanduk dinyatakan sebagai anggota yang keras dan tidak menyakitkan jika dipotong, oleh itu hukumnya halal sama seperti bulu. Selain itu, sifat semulajadi tanduk rusa yang akan tumbuh semula setelah dipotong turut menjadi justifikasi kepada keharusan penggunaannya.

2. Pemotongan Tanduk Rusa Menurut Kajian Saintifik

Berdasarkan analisis terhadap fatwa-fatwa di atas, punca utama yang membawa kepada perselisihan hukum tanduk rusa adalah disebabkan *ijtihad* para mufti dalam menyamakan kes tanduk dengan bulu haiwan. Ini kerana, bulu haiwan haiwan halal hukumnya disepakati halal oleh mereka. Bagi mengesahkan ijtihad para ulama sama ada pemotongan tanduk baldu ketika hidup menyakitkan rusa atau tidak menyakitkan, rujukan dilakukan terhadap tiga sumber iaitu jurnal saintifik, temubual dan pemerhatian di ladang rusa.

2.1 Data Saintifik

Dalam menilai sejauh mana pemotongan tanduk baldu memberi kesan kesakitan kepada rusa, terdapat beberapa pengkaji yang telah mengkajinya dari sudut tingkah laku (Matthews & Cook, 1991; Webster & Matthews, 2006), kadar degupan jantung (Pollard et al., 1992; Woodbury, Caulkett, Baumann & Read, 2001; Woodbury, Caulkett, & Wilson, 2002) dan perubahan pada fungsi korteks menggunakan alat electroencephalograph (EEG) (Johnson, Wilson, Woodbury, & Caulkett, 2005).

Sebagai contoh, kajian oleh Matthews & Cook (1991) menunjukkan wujud tindak balas kelakuan yang amat ketara ketika pemotongan tanduk dilakukan tanpa diberi ubat pelalian. Selain itu, kajian oleh Pollard et al. (1992) telah menunjukkan wujud peningkatan dari sudut bilangan goyangan kepala *(head shaking)* dan gerakan telinga *(ear flicking)*, pembawakan diri *(grooming)*, kurang selera makan, dan lebih kerap duduk berbanding berdiri, bagi rusa yang dipotong tanduk berbanding rusa yang hanya dikurung dalam tempat pemotongan sahaja *(crusher)*. Ini menunjukkan bahawa pemotongan tanduk merupakan satu prosedur yang tidak disukai oleh rusa.

Webster & Mathhews (2006) pula mengukur aspek tingkah laku rusa ketika pemotongan tanduk, menggunakan dua kaedah pelalian iaitu lignocaine (L) dan ikatan getah pada bahagian pangkal tanduk *(compression)* (C). Kedua-dua kumpulan rusa tersebut tersebut (L+C) kemudiannya dibandingkan dengan rusa yang hanya ditahan di tempat pemotongan sahaja. Hasil kajian mendapati bahawa frekuensi gerakan telinga *(ear flicking)*, jilatan lidah *(tongue flicking)*, menguap *(yawning)*, goyangan kepala *(head shaking)* dan menggaru *(scratching)* adalah lebih tinggi selepas pemotongan tanduk dibuat menggunakan kaedah (L+C), berbanding rusa yang hanya ditahan *(restraint)*. Manakala kadar jilatan lidah dan gerakan telinga juga lebih tinggi pada kaedah (C) berbanding (L), yang menunjukkan rasa sakit yang lebih kuat jika tanduk dipotong dengan cara diikat pada bahagian pangkal tanduk.

Aspek kesakitan turut diukur berdasarkan kadar degupan jantung ketika tanduk dipotong. Dalam hal ini, Pollard et al. (1992) menjelaskan bahawa, peningkatan dalam kadar degupan jantung ke atas kumpulan rusa yang menjalani ujian pemotongan tanduk, dan jumlah pergelutan yang lebih besar ketika tanduk dipotong, berbanding kumpulan rusa yang tidak dipotong tanduk (*control treatment)*, menunjukkan bahawa prosedur tersebut lebih menyakitkan rusa. Dapatan ini turut diperkukuhkan dengan dapatan oleh pengkaji yang lain seperti Matthews & Cook (di dalam Wilson & Stafford, 2002) dan Woodbury et al. (2002).

2.2 Temubual Pakar

Hasil temubual bersama pakar sains haiwan menunjukkan bahawa pemotongan tanduk baldu sememangnya prosedur yang menyakitkan rusa. Menurut Prof Dr Dahlan Ismail, seorang yang berkepakaran dalam bidang penternakan dan pengeluaran haiwan dan ruminan, walaupun rusa telah dibius sebelum pemotongan tanduk dibuat, ia tetap sakit kerana tanduk baldu mengandungi banyak saraf dan pembuluh darah serta berlaku pendarahan ketika tanduk baldu dipotong (Dahlan Ismail, komunikasi peribadi, Julai 21, 2014).

Pandangan yang sama turut dikongsi oleh seorang lagi profesor dalam bidang genetik dan pembiayakan haiwan ruminan iaitu Prof Madya Dr Ismail Idris. Berdasarkan pengalaman, beliau pernah terlibat dengan eksperimen pemotongan tanduk yang dilakukan oleh pelajar beliau di ladang haiwan Universiti Putra Malaysia cawangan Sabah. Hujahnya adalah berlaku pendarahan ketika tanduk dipotong, menunjukkan tanduk baldu adalah sel hidup dan bersaraf. Selain itu, keadaan rusa yang meronta ketika dimasukkan ke tempat pemotongan tanduk turut memberi tanda bahawa proses tersebut adalah proses yang menyakitkan (Ismail Idris, komunikasi peribadi, Julai 16, 2014).

Namun, menurut Prof. Dr Zulkifli Idrus iaitu seorang professor di Jabatan Sains Haiwan, Fakulti Pertanian, Universiti Putra Malaysia, di sebalik kesan kesakitan yang dialami, prosedur tersebut turut memiliki kebaikan. Antaranya menjadikan haiwan lebih mudah untuk dikendalikan, di samping mampu mengelakkan kecederaan kepada haiwan lain yang berpunca dari pergaduhan (Zulkifli Idrus, komunikasi peribadi, November 4, 2015).

Manakala menurut Dr. Wan Mastura Shaik Mossadeq daripada Fakulti Perubatan Veterinar Universiti Putra Malaysia, yang berkepakaran dalam bidang fisiologi haiwan, selain dikira sebagai satu kesalahan, tanduk tidak wajar dimanfaatkan oleh manusia untuk tujuan perubatan kerana ketiadaan bukti saintifik yang kukuh mengenai keberkesanan tanduk rusa dalam perubatan. Pada masa yang sama, terdapat pelbagai alternatif daripada ubat sintetik (Wan Mastura Shaik Mossadeq, komunikasi peribadi, November 5, 2015).

2.3 Pemerhatian di Ladang Rusa Sg. Jin Pahang

Hasil pemerhatian pengkaji di ladang rusa milik syarikat D' Paradise Deer Valley and Exotic Farm Sdn Bhd yang terletak di Sungai Jin, Kuantan, Pahang, mengukuhkan fakta bahawa pemotongan tanduk menyakitkan rusa. Sebanyak tiga ekor rusa jantan yang telah ditumbuhi tanduk dengan berat sekitar 95 kg-120 kg seekor terlibat dalam ujikaji tersebut. Daripada jumlah tersebut, seekor rusa memiliki tanduk baldu, manakala dua ekor lagi memiliki tanduk yang sudah matang dan keras. Spesis yang digunakan dalam ujikaji adalah dari jenis *rusa timorensis* jantan yang berumur sekitar tiga (3) tahun.

Pemotongan tanduk baldu dan tanduk matang menunjukkan kesan yang berbeza daripada aspek pendarahan. Perbezaan ini ditunjukkan dengan lebih jelas pada Rajah 1 dan Rajah 2 seperti di bawah.

Rajah 1: Kesan Pemotongan ke atas Tanduk Rusa Baldu (Rusa 1)
Sumber: Foto lawatan di Ladang Rusa Sg. Jin Pahang pada 28 Mei 2015

Merujuk kepada Rajah 1, didapati terdapat pendarahan pada tanduk baldu. Walau bagaimanapun, kesan darah hanya wujud di bahagian luar tanduk iaitu pada kulit baldu yang berbulu, manakala di bahagian dalam yang berwarna putih, tidak terdapat sebarang pendarahan. Kesan darah juga tidak begitu ketara kerana usia tanduk yang masih muda. Hal ini kerana kulit baldu memiliki urat saraf dan saluran pembuluh darah halus yang berfungsi menyokong pertumbuhan tanduk.

Rajah 2: Kesan Pemotongan ke atas Tanduk Rusa Matang (Rusa 2)
Sumber: Foto lawatan di Ladang Rusa Sg. Jin Pahang pada 28 Mei 2015

Rajah 2 menunjukkan kesan pemotongan terhadap tanduk rusa matang, iaitu tanduk yang sudah mengeras dan lapisan kulit baldu sudah tertanggal. Jika dilihat, tiada pendarahan yang wujud sama sekali pada tanduk tersebut. Bahkan, ketika dipotong, pengkaji mendapati keadaan habuknya adalah seperti bahan yang terdapat pada kuku. Keadaan yang sama dapat dilihat pada tanduk rusa yang ketiga seperti ditunjukkan dalam Rajah 3.

Rajah 3: Kesan Pemotongan ke atas Tanduk Rusa Matang (Rusa 3)
Sumber: Foto lawatan di Ladang Rusa Sg. Jin Pahang pada 28 Mei 2015

Perbezaan yang wujud antara ketiga-tiga jenis tanduk di atas, dari sudut pendarahan, menyokong pandangan salah seorang pakar haiwan Universiti Putra Malaysia, iaitu Prof Dr Dahlan Ismail (komunikasi peribadi, Julai 21, 2014), bahawa tanduk yang sudah mengeras tidak menyakitkan rusa jika dipotong, kerana tiada pembuluh darah. Manakala pemotongan tanduk baldu menyakitkan rusa disebabkan wujudnya pembuluh darah pada lapisan kulit baldu. Bahkan, menerusi pemerhatian yang dijalankan di ladang rusa yang sama menunjukkan peningkatan bacaan pada alat Electroencephalographic (EEG) ketika pemotongan tanduk dilakukan, membuktikan prosedur tersebut menyakitkan rusa.

3. Perbincangan Hukum

Merujuk kepada dapatan kajian di atas, didapati bahawa pendapat yang tidak mengharuskan penggunaan ubat daripada tanduk rusa baldu yang diambil secara pemotongan semasa hidup adalah lebih kuat. Perkara ini didasarkan kepada empat

justifikasi iaitu kekuatan dalil yang mengharamkan, pertimbangan antara *maslahah* dan *mafsadah*, aspek penjagaan kebajikan haiwan dan keperluan mendesak (الضَّرُوْرَة).

Pertama, hukum tanduk baldu adalah tertakluk kepada nas hadis yang secara umum menyebut setiap anggota yang terpotong sebagai najis. Meskipun terdapat pengecualian terhadap bulu haiwan halal, tetapi penggunaan metodologi *qiyās* bagi menyamakan hukum antara tanduk baldu dan bulu adalah tidak tepat kerana perbezaan *'illah* dalam aspek kesakitan. Ini kerana, rukun yang paling mendasar dalam *qiyās* ialah wujudnya aspek kesamaan (*mushābahah* atau *wajh shabah*) terhadap sebab hukum *('illah)* antara masalah baru (*maqīs*) dan masalah asal (*maqīs alayh*) (Zaidān, 2004, ms. 200). Dalam hal ini, pemotongan tanduk rusa baldu tidak sama dengan pemotongan bulu haiwan dari sudut *'illah*, disebabkan oleh perbezaan anatomi antara kedua-dua anggota berkenaan. Bulu haiwan secara asas terdiri daripada bahan protein yang disebut keratin, tiada deria saraf atau saluran darah (Soomro, 2000), menyebabkan haiwan tidak langsung merasai kesakitan ketika bulunya dipotong (Robson & Tussah, 2011). Keadaan ini berbeza dengan tanduk baldu yang diliputi oleh kulit luaran yang bersaraf, meskipun struktur dalamannya juga terbina daripada unsur keratin *(*Wislocki & Singer, 1946).

Perkara ini dikuatkan dengan hasil kajian yang menunjukkan bahawa pemotongan tanduk rusa baldu ketika hidup merupakan satu prosedur yang mendatangkan kesakitan kepada rusa, tambahan pula jika dilakukan tanpa penggunaan sebarang ubat bius. Kesakitan yang dialami merupakan natijah daripada anatomi tanduk baldu yang terdiri daripada pembuluh darah yang banyak, dan tisu bersaraf yang terdapat pada lapisan kulit baldu tanduk tersebut (Wislocki & Singer, 1946; Rolf & Enderle, 1999*)*. Berdasarkan kajian jurnal, kesakitan tersebut boleh diukur daripada beberapa sudut seperti sudut tingkah laku (Matthews & Cook, 1991; Webster & Matthews, 2006), kadar degupan jantung (Pollard et al., 1992; Woodbury et al., 2001; Woodbury et al., 2002) dan perubahan pada fungsi korteks menggunakan alat electroencephalograph (EEG) (Johnson et al., 2005). Hal ini dikukuhkan lagi dengan beberapa hasil temubual dengan pakar sains haiwan dan pakar kebajikan haiwan yang menegaskan perkara yang sama. Bahkan, menerusi pemerhatian yang dijalankan di Ladang Rusa Sungai Jin, Pahang, menunjukkan peningkatan bacaan pada alat Electroencephalographic (EEG) ketika pemotongan tanduk dilakukan, membuktikan prosedur tersebut menyakitkan rusa. Secara jelas, dapatan tersebut menyokong *ijtihād* majoriti para ulama mazhab yang mengharamkannya atas dasar pemotongan tanduk baldu menyakitkan haiwan. Walau bagaimanapun, *ijtihād* yang dikemukakan oleh beberapa mufti dan ulama mazhab Hanafi mengenai tanduk yang tidak menyakitkan jika dipotong, berkemungkinan boleh diaplikasikan terhadap tanduk rusa matang yang hanya terdiri daripada tulang keras dan tiada lagi saraf atau pembuluh darah, menyebabkan pemotongannya tidak memberi kesan rasa sakit kepada rusa.

Kedua, penggunaan ubat daripada haiwan juga perlu diukur dari neraca pertimbangan antara *maslahah* dan *mafsadah* kepada manusia dan haiwan. Meskipun terdapat nas-nas al-Quran yang menyebut bahawa tujuan penciptaan makhluk adalah untuk memenuhi keperluan manusia yang pelbagai, namun ia tertakluk kepada prinsip Syarak, iaitu mestilah diperolehi dengan cara yang halal dan tidak menyakiti makhluk yang lain.

Perkara ini dapat dilihat secara jelas pada larangan Rasulullah SAW terhadap perbuatan masyarakat Arab Jahiliyyah di Madinah yang mengambil lemak haiwan dengan memotong bonggol unta dan ekor haiwan yang masih hidup, untuk dimakan. Dalam kes tersebut, pengambilan lemak sememangnya memberikan *maslahah* kepada manusia sebagai sumber makanan, tetapi oleh kerana perbuatan tersebut menyakiti haiwan maka ia diharamkan oleh syarak. Hal yang sama boleh disamakan dengan penggunaan tanduk rusa sebagai ubat, meskipun didakwa memiliki khasiat kesihatan dan nilai ekonomi yang tinggi, tetapi pemotongan tersebut menyakitkan rusa, justeru mengharamkannya adalah lebih tepat.

Ketiga, pemotongan ketika hidup didapati bercanggah dengan aspek kebajikan haiwan yang sentiasa diarahkan oleh syariat Islam supaya dipelihara. Ini termasuklah berkelakuan baik *(al-iḥsān)* terhadap haiwan ketika melakukan penyembelihan. Sabda Rasulullah SAW:

إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَةَ

"Sesungguhnya Allah SWT mewajibkan berkelakuan baik (al-iḥsān) ke atas semua perkara. Maka apabila kamu membunuh hendaklah memperelokkan cara membunuh, dan apabila kamu menyembelih hendaklah memperelokkan cara menyembelih" (al-Tirmizī, 1998, Abwāb al-Diyāt, Bāb Mā Jā'a fī al-Nahy 'an al-Muthlah)

Berdasarkan pemerhatian di ladang rusa, amalan pemotongan tanduk baldu yang dilaksanakan oleh pengusaha di Malaysia adalah tanpa penggunaan sebarang ubat bius, menyebabkan kadar kesakitan tersebut lebih kuat dirasai oleh rusa. Secara langsung, amalan seperti ini turut bercanggah dengan aspek perundangan di Malaysia menerusi Akta Kebajikan Haiwan 2015, apabila ia boleh dikategorikan sebagai satu kesalahan penganiayaan terhadap haiwan. Bahkan, perbuatan tersebut turut dilarang di beberapa negara peneraju utama industri tanduk rusa seperti New Zealand. Manakala pemotongan tanduk haiwan hidup telah dilarang secara total, mengikut undang-undang di beberapa negara lain seperti United Kingdom dan Ireland.

Keempat, aspek keperluan mendesak (الضَّرُوْرَة) turut perlu dipertimbangkan iaitu sejauh mana ubat daripada tanduk rusa baldu mampu memberi kesan terhadap kesihatan manusia. Ini kerana penggunaan tanduk rusa baldu hanyalah sebagai ubat kesihatan suplemen dan tidak mencapai tahap darurat. Perkara ini turut disokong dengan hasil temubual bersama beberapa orang pakar dalam bidang sains haiwan, yang sering menekankan tentang isu keberkesanan tanduk rusa baldu terhadap kesihatan. Oleh itu, kajian yang lebih banyak perlu dilakukan oleh para saintis tempatan di Malaysia, serta tidak hanya bergantung kepada dapatan kajian oleh saintis-saintis daripada negara-negara luar. Namun begitu, sekiranya didapati bahawa tanduk rusa adalah satu-satunya ubat yang boleh merawat manusia, ataupun merupakan ubat yang terbaik jika dibandingkan dengan yang lain, maka ketika itu ia boleh diharuskan atas dasar keperluan tersebut. Bahkan hal ini

dilihat bertepatan dengan pandangan majoriti ulama yang mengharuskan penggunaan ubat daripada sumber yang diharamkan pada asalnya, disebabkan adanya keperluan mendesak, berdasarkan kaedah fekah iaitu (الضَّرُوْرَة تُبِيْحُ المَحْظُوْرَات). Atas alasan penggunaannya tidak mencapai tahap darurat, ubat tanduk rusa turut tidak diiktiraf sebagai ubat yang halal berdasarkan Standards Malaysia MS 2424:2012 Halal pharmaceuticals - General guidelines.

Seterusnya, antara faktor penting yang mempengaruhi keputusan pemilihan ubat oleh masyarakat awam adalah dari sudut harga dan kebolehdapatan sumber yang mudah dan banyak. Pengkaji berpendapat, harga ubat tanduk rusa yang mahal di pasaran adalah natijah daripada sumber tanduk yang sukar diperolehi. Oleh yang demikian, meskipun pada hakikatnya ia memberi keuntungan kepada pengeluar, namun tidak semua ahli masyarakat mampu membelinya.

Kesimpulan

Sebagai penyelesaian, pengambilan tanduk secara penyembelihan halal dilihat mampu menjadi alternatif kepada pemotongan yang dilakukan ketika haiwan masih hidup, disebabkan kesemua ulama bersepakat terhadap kehalalannya. Ia juga adalah cara terbaik untuk keluar daripada isu yang diperselisihkan oleh para ulama, bertepatan dengan kaedah fiqh iaitu:

الخُرُوْج مِنَ الخِلَاف مُسْتَحَبٌّ

"*Keluar daripada perselisihan merupakan suatu perkara yang dituntut" (al-Suyūṭī, 1990, 1:136; al-Zuḥailī, 2006, 2:718)*

Kaedah penyembelihan juga praktikal untuk dilaksanakan kerana rusa merupakan spesis haiwan yang hidup dalam hirarki sosial, di mana hanya rusa jantan yang dominan sahaja yang boleh mengawan. Justeru, pemilihan baka jantan yang terbaik boleh dibuat terlebih dahulu, manakala baki rusa jantan yang matang dan mempunyai tanduk baldu bolehlah disembelih, untuk mendapatkan tanduk yang halal. Perkara ini telah ditegaskan oleh Prof Dr. Dahlan Ismail (komunikasi peribadi, Julai 21, 2014).

Sebagai kesimpulan, pengurusan rusa secara sistematik menerusi pengasingan rusa baka dan rusa jantan yang bertanduk boleh membantu para penternak rusa mendapatkan tanduk yang halal secara penyembelihan untuk digunakan dalam perubatan. Pada masa yang sama, dagingnya juga boleh dimakan atau dijual. Meskipun penuaian tanduk ketika hidup menjanjikan keuntungan yang lebih lumayan, namun aspek pematuhan terhadap undang-undang syarak juga tidak boleh dikesampingkan.

Rujukan

‘Aṭiyyah Ṣaqar. (t.th). *Al-Mishṭ min al-‘āj (Sikat Gading Gajah)*. Fatāwa Dārul al-Iftā’ al-Misriyyah.http://www.dar-alifta.org. Diakses pada 19 Julai 2013.

Al-Hākim Al-Naisaburi, Abū Abdallah Muhammad bin Abdullah. (1990). *Al-Mustadrak ala al-Ṣaḥiḥain*. Tahqiq: Mustafa Abd al-Qadir ‘Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Khatṭābī, Abū Sulaimān Ḥamd bin Muḥammad (1932). *Ma‘ālim al-Sunan Sharḥ Sunan Abī Dāud*. 4 vols. Ḥalab :al-Maṭba‘ah al-‘Ilmiyyah.

Al-Kurdī, al-Haji Ahmad. (2006). *Ḥukm al-Qarn wa al-‘Iẓām.* http://www.islamic-fatwa.com/fatawa/index.php?module=fatwa&id=5829. Diakses pada 20 Julai 2013.

Al-Mubārakfūrī, Muhammad bin Abd al-Rahmān (t.th).*Tuḥfat al-Aḥwāzī bi Syarh Jāmi’ al-Tirmizī.* 10 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Munāwī, Zain al-Dīn Muhammad Abd al-Ra’ūf. (1935). *Faiḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi’ al-Saghīr.* 6 vols. 1st Edition. Mesir: al-Maktabah al-Tijāriah al-Kubra.

Al-Nawawī, Muhyi al-Dīn Yaḥya bin Syaraf. (2005). *Minhāj al-Ṭālibīn wa ‘Umdat al-Muftīn fī al-Fiqh.* Dar al-Fikr.

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. (2006). *Fiqh al-Ṭahārah*. Kaherah: Maktabah Wahbah.

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. (2011). *Zirā’at al-A’ḍā’ fi Ḍaw’ al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*. Kaherah: Dār al-Syurūq.

Al-Sarakhsī, Muhammad bin Ahmad Abī Sahl. (1993). *Al-Mabsūṭ*. 30 vols. Beirut: Dar al-Ma’rifah.

Al-Shaukānī, Muhammad bin Ali bin Muhammad. (1993). *Nail al-Awṭār*. Tahqiq: ‘Iṣām al-Dīn al-Ṣabābatī. Cet. 1. Mesir: Dār al-Hadith.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān bin Abī Bakr. (1990). *Al-Ashbāh wa al-Naẓā’ir.* Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān bin Abī Bakr. (1996). *Al-Luma’ fī Asbāb Wurūd al-Hadith*. Dār al-Fikr. 1st Edition.

Al-Tirmizī, Muhammad bin ʿIsa bin Saurah. (1998). *Sunan al-Tirmizī.* 6 vols. Ed: Basshār ʿAwād Maʿruf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islāmī.

Al-Zuḥailī, Muhammad Mustafa. (2006). *Al-Qawā’id al-Fiqhiyyah wa Taṭbīqātuhā fī al-Madhāhib al-Arba‘ah.* Damsyik: Dār al-Fikr.

Al-Zuḥailī, Wahbah bin Mustafa. (2007). *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Dimashq: Dār al-Fikr.

Department of Standard Malaysia [DSM]. (2012). Barang gunaan Islam -Bahagian 2: Penggunaan tulang, kulit dan bulu haiwan - Garis panduan umum.

Ibn Ḥajar al-Haitamī (t.th). *Al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā*. 4 vols. Al-Maktabah al-Islāmiyyah.

Ibn Nujaim, Zain al-Dīn bin Ibrāhīm bin Muhammad. (t.th). *Al-Baḥr al-Rā’iq Sharḥ Kanz al-Daqā’iq*. 8 vols.Dār al-Kitāb al-Islāmī.

Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad ʿAbdulllah bin Aḥmad. (1968). *Al-Mughnī.* 10 vols. Maktabah al-Qāherah.

Jabatan Mufti Negeri Kedah. (t.th). Hukum Ubat yang Diproses dari Tanduk Rusa. *Himpunan Fatwa 3 Negeri Kedah Darul Aman*. Alor Setar: Percetakan Siaran Sdn. Bhd.

Jabatan Mufti Negeri Pahang. (2013). *Hukum Tanduk Rusa Yang Diambil Semasa Hidup Untuk Tujuan Pemakanan Kesihatan.* Diakses dari: http://mufti.pahang.gov.my

Jabatan Mufti Negeri Terengganu Darul Iman. (2001). Hukum Tanduk Rusa. *Petikan Minit Mesyuarat Keputusan Fatwa Mufti Terengganu*.

Johnson, C. B., Wilson, P. R., Woodbury, M. R., & Caulkett, N. A. (2005). Comparison of analgesic techniques for antler removal in halothane-anaesthetized red deer (Cervus elaphus): electroencephalographic responses. *Veterinary anaesthesia and analgesia, 32*(2), 61-71.

Khairul Azman Arshad. (2009). *Penternakan Rusa.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Pustaka.

Kumpulan Soal Jawab Halal Lembaga Pengawasan Pangan Obat dan Makanan Majelis Ulama Indonesia. Retrived from: https://groups.google.com/forum/#!msg/myquran/DA8MG7TypAA/DcUnFFwPzrgJ

Matthews, L. R., & Cook, C. J. (1991, May). Deer welfare research-Ruakura findings. In *Proceedings of a deer course for veterinarians* (Vol. 8, pp. 120-127). Deer Branch, the Association.

Mujarabat Melayu. (1882) Terj. Pulau Pinang: Maktab wa Matba'ah Darul Muarif.

Norehan Salleh (2012, Julai 26). Semuanya ada di Sungai Lembing. *Utusan Online.* Diakses daripada http://ww1.utusan.com.my.

Pejabat Mufti Brunei. (t.th). Medicine from Animal Horns. *Issues on Halal Products.* Brunei: State Mufti's Office.

Pollard, J. C., Littlejohn, R. P., Johnstone, P., Laas, F. J., Corson, I. D., & Suttie, J. M. (1992). Behavioural and heart rate responses to velvet antler removal in red deer. *New Zealand veterinary journal*, *40*(2), 56-61.

Rolf, H. J., & Enderle, A. (1999). Hard fallow deer antler: a living bone till antler casting?. *The Anatomical Record*, *255*(1), 69-77.

Sayyid Sābiq. (2009). *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Muassasah al-Risālah.

Soomro, I. H. (2000). Keratinophilic fungi: The destroyer of the wool fibres. *Pak. J. Biol. Sci*, *3*, 1323-1325.

Webster, J. R., & Matthews, L. R. (2006). Behaviour of red deer following antler removal with two methods of analgesia. *Livestock Science*, *100*(2), 150-158.

Wislocki, G. B., & Singer, M. (1946). The occurrence and function of nerves in the growing antlers of deer. *Journal of Comparative Neurology*, *85*(1), 1-19.

Woodbury, M. R., Caulkett, N. A., & Wilson, P. R. (2002). Comparison of lidocaine and compression for velvet antler analgesia in wapiti. *The Canadian Veterinary Journal*, *43*(11), 869.

Woodbury, M. R., Caulkett, N. A., Baumann, D., & Read, M. R. (2001). Comparison of analgesic techniques for antler removal in wapiti. *The Canadian Veterinary Journal*, *42*(12), 929.

Zaidān, Abdul al-Karim. (2004). Al-Wajiz fi Sharh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah. Beirut: Muassasah al-Risalah.

Zubaidah, S., Norsuhana, A. H., & Fatan Hamamah, Y. (2012). Penggunaan haiwan bagi perubatan tradisional dalam kalangan masyarakat pribumi di Asia: satu ulasan (Animals-based traditional medicine amongst indigenous people in Asia: A review). *Geografia: Malaysian Journal of Society and Space*, *8*(3), 52-60.

I-STET17-034: Burgeoning of Islamic Cultures and Lifestyles in Malaysia: Conservatism Revisited

Arfah Ab. Majid[1],

[1]*Department of Government and Civilisation Studies, Faculty of Human Ecology, Universiti Putra Malaysia, Serdang, Selangor,* am_arfah@upm.edu.my

Abstract: In Malaysia, the burgeoning of Islamic cultures and lifestyles including the expansion and stringent *sharÊÑah* implementation, Islamic fashions and Islamic programs or events are all associated with deepening conservatism. On one hand, it is perceived as a promising development, but on the other hand it is also presumed as a threat to tolerance and moderate values endorsed by Islam. This is simply because conservatism is often misinterpreted as extreme, exclusive, discriminative and oppressive attitudes and actions. But does conservatism really reflect and promote those detrimental values? How does conservatism as a concept that often used in political and social discourse can be used as a tool to explain religious phenomena? Using content analysis, this paper therefore attempts to uncover the concept of conservatism from the theological and philosophical stance and discusses the relevance of conservatism and other existing categories of Islamic thought in Malaysia. By reverting to the root word of conservatism i.e. to conserve or to preserve, this paper proposes that conservatism reflects the idea of preservation of the original Islamic teachings that is based on *Qur'Én* and *×adÊth.* This notion is also closely related with the theological and philosophical perspective of conservatism that is known as "philosophy of imperfection," a philosophy that is against the idea of autonomy of reason without revelation. Any negative attitudes or actions therefore are not caused by conservatism, nevertheless, they are due to the imperfect human reason that is unaided but revelation. This finding therefore is significant in order to explain the phenomena of swift burgeoning of Islamic cultures and lifestyles in Malaysia and consequently revisit and redefine the existing concept of conservatism and other categories of Islamic thought according to Malaysian context.

Keyword: Islam, Cultures, Lifestyles, Conservatism, Malaysia

Introduction

The increasing Islamic awareness among Malaysian Muslim society today is visible through the adoption and practice of Islamic lifestyles and cultures. For instance the more 'Islamic' way of dressing especially among Muslim women such as the wearing of *hijab* (headscarf), among Muslim women, *jubah* and *arbaya* (Arabic long dress); and the use of Arabic words in greetings and daily conversation such as *Assalamualaikum* for greeting, *iftar* for *buka puasa, solat* for *sembahyang, Eid Mubarak* for *"Selamat Hari Raya"* and many more. There are also proliferation of Islamic programs and Islamic elements in the

electronic and social media and in the national events for instance the *QÉri* Junior, *Qur'Én* hour, *DaÑi* and many more.

The recent demand to amend the SharÊÑah Courts (Criminal Jurisdiction) Act 1965 (Act 355) also signifies that Malaysian Muslims are becoming more Islamic. The amendment seeks to increase the penalties that SharÊÑah Courts for instance from three years' jail to a maximum of 30 years, from RM5000 fine to RM100000 fine and from six lashes to100 lashes. On February 18th 2017, approximately 20000 attended *Himpunan* 355 rally led by PAS as a support to the proposed amendment to increase punishments for sharÊÑah offences (Ida Lim & Yiswaree Palansamy, 2017).

The increasing Islamic awareness among the society and the expansion of *sharÊÑah* implementation in this country somehow are perceived as undermining the rights of non-Muslims and other minority groups. Some of the *SharÊÑah* Courts' ruling for instance seemed providing unfair treatment for the non-Muslims. In the case of the rights of burial Moorthy Maniam or his Muslim name's Muhammad Abdullah was handled by the *SharÊÑah* court since the High Court refused to hear the application of his widow, Kaliammal Sinnasamy who claimed her late husband was a Hindu during his lifetime (Ahmad Fauzi Abdul Hamid & Muhamad Takiyuddin Ismail, 2014).

The practice of moral policing is also one of contested dimensions in a more Islamic society. Particular dress code (e.g. men are required to wear collared shirts and long pants while women are required to cover their shoulders and wear skirts that fall below the knees) that is enforced at government buildings and centers such as Road Transport Department has raised concerns among Malaysian citizens (Sumisha Naidu, 2015).

Other than dress code, number of raids led by the Islamic religious departments was considered as unnecessary moral policing and invasion of personal privacy. The recent controversial case involving a married couple that was wrongly accused of committing *khalwat* or close proximity in a budget hotel room and being arrested by Federal Territories Islamic Religious Department (JAWI) despite had presented their marriage certificate to the JAWI enforcers (Ida Lim, 2017).

The repression of unorthodox Islamic groups, people of other faiths and minority groups such as people of different sexual orientation are also often being associated with religious totalitarianism (Fauzi Abdul Hamid, 2013). This is evident with few fatwas issued by the *muzakarah* of the National Fatwa Council related to these matters. Among the religious movements that have been issued as *Íaram* including the *Al-Arqam, Rufaqa'* Corporation Sdn. Bhd (later version of Al-Arqam), *SyÊÑah* and *Tariqat Naqsyabandiah Al-Aliyyah Syeikh Nazim Al-Haqqani.*

Other than movements, some cultural practices are also prohibited for example Yoga and other cultural practices and traditional arts that consist of *khurafat* or superstitious elements. The *muzakarah* also decided that the nomenclature "Allah" is a sacred word specific to Islam and Muslims, therefore it should not be used or identified with religions other than Islam. *Pengkid* (a women who dressed, acts and have sexual instincts like a man) and *mak nyah* that has undergone surgery for gender transformation are also illegal based on the decision of the *muzakarah* (JAKIM, 2009).

All these reflection of exclusive attitudes and discriminatory measures are associated with the increased level of conservatism among Malaysian Muslim society. Ahmad Fauzi Abdul Hamid (2014) for instance has attributed the failure of Islam Hadhari to Islamist conservatives comprised of UMNO ultraconservatives, religious bureaucrats and a burgeoning Islamist civil society that has tainted the originally moderate Islam Hadhari into a conservative dogma. In the subsequent discussion, in order to explain the phenomena, the concept of conservatism will be explored through the philosophical and theological lens. Apart from this, the relevance of the existing typology of Muslim thought in Malaysian context will also be discussed.

Conservatism Revisited

In the discussion of the influence of Islamist conservatives on the failure of Islam Hadhari, Ahmad Fauzi and Muhamad Takiyuddin (2014:160-161) have outlined five characteristics of Islamic-based "religious conservatism"

> possessing a great desire to adhere to the original teachings of the Qur'an and traditions of the Prophet Muhammad; displaying absoluteness and intolerance in decision-making; exhibiting patriarchal attitudes towards women; having a fixation with the jurisprudential aspects of Islam as if they were more important than the scripture itself; and, finally, demonstrating rigidity with respect to law and punishment at the expense of inner Islamic consciousness and missionary considerations

Chandra Muzaffar (2011:20) has depicted conservatism as

> …obsessed with scriptural details, that negates reason and reflection, that is opposed to distinguishing the contextual from the perennial, that refuses to admit fresh currents of thought, that denies the need for interaction with other religions, that encourages, if unwittingly, static, fixed attitudes and beliefs which in reality repudiate universal truth.

Based on these characteristics, conservatism can be understood as an attitude since it is associated with absoluteness, intolerance, patriarchal attitudes, obsession, refutation and rigidity. Few scholars however, have characterized conservatism as an ideology rather than an attitude or action for instance Karl Mannheim (1986) and Noel O'Sullivan (1976). According to O'Sullivan (1976), ideology related to an attempt to provide an explicit and coherent theory of man, society and the world.

As an ideology, Mannheim (1986) has defined conservatism based on few attributes. Among them are: strives for societal conservation, counter-utopian and anti-revolutionary, supports collective bodies such as church and state and against liberalism. The French Revolution brought along the ideas that human reason and will are potent and sufficient to create new social order, operated within the framework of liberty, equality and fraternity. This revolutionaries' ideas, according to the conservatives were against the imperfect nature of man and repudiated the role of revelation. This total or radical change is the type

of change that was opposed by the conservatives and not 'change' per se. For this reason, conservatism is known as a "philosophy of imperfection" (O'Sullivan, 1976).

The challenge to the revolutionary theorists that supported the autonomy of human reason had also been raised by Edmund Burke. Among Burke's counter arguments were: Both Church and State were inseparable spiritually (not mechanically) since both were derived from God; human conscience was guided by prescription, presumption and pre-judgement; life was not only meant to be free but it must also have meaning (that can be found in tradition, folklore and myth); the authority of a government lies on virtuous principles and not on a social contract; ancient wisdom that contained collective intellect were safeguarded and transmitted by culture; principles are learned through the understanding of nature and history. Theological vision of conservatism therefore envisaged that a just and fair state and society can only be achieved through God's order and not solely on human reason that deemed imperfect (Stanley Ayling, 1988).

Indira Falk Gesink (2010) has defined the conservatives based on the Arabic root word, *Íafadha* which means protection of something. The conservatives therefore are known as the protectors *(muÍafidhËn).* This definition is contrary to the reformers *(muÎlihËn)* and modernists *(muÍaddithËn).* The root word of conservatism itself is 'conserve' which is synonymous with preserve, maintain and sustain. Conservatism therefore can be equated with preservation. If these definitions are to be applied in Islamic context, conservatism can be understood as 'protection' or 'preservation' of the original Quranic and the Prophetic traditions. Preservation of these revealed sources also means the negation of the autonomy of human reason and will in governing the state and creating the social order.

The Relevance of Typology of Muslim Thoughts in Malaysian Context

Various scholars Muslim and Western alike attempted to classify the complex and discursive Muslim thought into different categories. Some scholars like William E. Shepard (1987), Tariq Ramadan (2004), Clinton Bennett (2005) and Abdullah Saeed (2006), have come out with a typology that delineate the range of Islamic thought and ideology. The categorizations or typologies have efficaciously identified the Islamic thought with different labels ranging from fundamentalist, modernist, secularist, progressive, conservative, neo-traditionalist and traditionalist.

Other than those types, the authors have also proposed even more complex types such as accomodationist neo-traditionalism, rejectionist traditionalism, moderate secularism (Shepard, 1987), scholastic traditionalism, *salafi* literalism, *salafi* reformism, liberal or rationalist reformism (Ramadhan, 2004), legalist traditionalists and political Islamists (Saeed, 2006). It can be argued that any label or typology constructed is not absolute but relative to certain subjects or areas. In delineating the trends of modern Islamic movements, Bennett (2005) concedes that even though the 'progressive' might differ from the 'traditionalist' in the areas such as separation of religion from politics, the status of women and freedom of expression, both might be proponents of a redistributive

economic system. This convergence of thoughts in certain areas is what Bennett coined as the centrist tendency.

Mansor Moaddel and Kamran Talattof (2000:3-4) have outlined the features of the modernist and fundamentalist that some of them do not seem really fit Malaysian landscape. The modernists for instance

> accepted an evolutionary view of history with the West being at the pinnacle of the world civilization, reformulated Islamic methodology in a manner congruent with the standards of 19th century social theory, affirmed the validity of the scientific knowledge, even though it was not based on Islam, favoured democracy and constitutionalism, and *de facto* separation of religion from politics; and formulated a modernist discourse on women by rejecting polygamy and male domination.

The fundamentalists on the other hand

> Rejected the notion of social evolution and portrayed the west as having an aggressive political system, exploitative and materialistic economic institutions and decadent culture. Rather than attempting to reform and modernize Islam, they aimed at Islamizing virtually all social institutions. They rejected the separation of religion from politics, defended Islamic political hierarchy in society, and male domination and polygamy in the family.

The typology of trends of thought invented by Ramadan (2004) is perceived as more appealing to the western audience since he demonstrates his much reliance on western context. For instance, one of the tendencies identified is 'Scholastic Traditionalism.' This tendency is

> …characterized by a strict and sometimes even exclusive reference to one or other of the Schools of jurisprudence (the Hanafi, Maliki, Shafii, Hanbali, Zaydi, Jafari, among others), thus allowing no criticism of the legal opinions established in the School in question (Ramadhan, 2004:24).

According to him, this movements can be found in the West especially in the United States and Great Britain among Indo-Pakistani groups and in Germany among the Turks. Likewise, in his description of another trend like 'Salafi Reformism,' he again refers to the existence of the groups in the West for instance he mentions that

> Most groups within the salafi reformist trend that exists in the West grew out of the influence of reformist thinkers of the late nineteenth and early twentieth centuries, who found a wide audience in the Muslim world (Ramadhan, 2004:26).

These proposed modernist/fundamentalist paradigms therefore might not be feasible and can hardly be applied in Malaysian context. Other than the issues of 'subject/area-oriented', the development of typology of thought also faces the contextual issues. Azmi Aziz and Shamsul Amri Baharudin (2004) for instance posit that it would be unfair to simply generalize Malaysian Islam as 'fundamentalist' or 'extremist' or even 'violent.' Fundamentalism in Malaysia cannot be equated with militant groups as has been identified in other countries since Malaysia and those countries had went through different experiences. It should be noted that, Malaysian Islam has been moulded by the process of accommodation and adaptation with different civilizations such as Indian, Chinese and European and had experienced two colonial systems (i.e. Dutch and British). The concept of 'fundamentalism' as understood here in Malaysia was related to the observation of fundamental Islamic values such as the Islamic dress code (e.g. Hijab for women) and *Íalal* food consumption.

Kamarudin Salleh (2012) also underscores that the trends of thought in Malaysia are definitely different from the originally proposed concepts. For instance the political approach of the modernist such as Said Ahmad Khan, Jamaluddin al-Afghani and Muhammad Abduh which includes the supremacy of law and separation of religion from politics did not reflect Malaysian context.

Conclusion

The present phenomena of swift burgeoning of Islamic cultures and lifestyles apparently a promising future for Islam in Malaysia. Among the phenomena are: The way of dressing among Muslim women that is more comply with the Islamic dress code; the mushrooming of Islamic events and programs in the electronic and social media for instance the *QÉri* Junior, *Qur'Én* hour, *DaÑi, al-Kuliyyah* and many more; and the use of Islamic or Arabic greetings and speeches replacing the Malay one in daily conversation such as *Assalamualaikum, ÑEid Mubarak, Ramadhan KarÊm, ifÏar, solat* and many more. However among these developments, the expansion and stringent *sharÊÑah* implementation are perceived as a threat to the tolerance and moderate values endorsed by Islam especially if it involves the court rulings that seemingly undermined the rights of the non-Muslims and minority groups and the violation of personal privacy. The current trend of Islamic developments are often associated with increasing level of conservatism.

In the previous discussion, there are few misconceptions related to conservatism have been identified. Firstly, conservatism is an ideology rather than an attitude since it involves the formation of theory of man, society and the world. Therefore conservatism is not directly associated with exclusive attitude, absoluteness, rigidity and many more. Secondly, theologically, conservatism acknowledges revelations and God's sovereignty in keeping the world's order. This stance is totally against the revolutionary and liberal ideas that believed in the potency human reason and will. Conservatism as an ideology holds that without the guidance from revelation, human reason alone will lead to the injustice and oppression. This is simply due to the imperfect nature of human being. For this reason, conservatism is also known as the "philosophy of imperfection." Any undesirable events

that happened in our society today hence is not conservatism since the real conservatism is meant to preserve God's commands as accentuated in the revelations. The independence of human reason and detachment from revelations that led to discrimination, oppression and authoritarianism.

Previous discussion also reveals that, the existing concepts and typology of Muslim thought be it conservatism, modernism, fundamentalism need to be revisited, adapted and redefined based on local context and realities. The discussion also implies that one cannot simply put a label or categorize people as conservative, fundamentalist or other concepts before we truly understand the meaning of the concepts and the socio-cultural and historical background that moulded particular society.

Bibliography

Abdullah Saeed. (2006). *Islamic Thought: An Introduction.* New York: Routledge.

Ahmad Fauzi Abdul Hamid. (2013). Political Islam and the Recent Rise of Islamist Conservatism in Malaysia. *ISEAS Perspective.* 58:1-12.

Ahmad Fauzi Abdul Hamid and Muhamad Takiyuddin Ismail. (2014). Islamist conservatism and the demise of Islam Hadhari in Malaysia. *Islam and Christian-Muslim Relations.* 25(2): 159–180.

Ayling, S. (1988). *Edmund Burke, His Life and Opinions.* New York: St. Martin's Press.

Azmi Aziz and Shamsul Amri Baharuddin. (2004). The religious, the plural, the secular and the modern: a brief critical survey on Islam in Malaysia. *Inter-Asia Cultural Studies,* 5 (3): 341 - 356.

Bennett, C. (2005). *Muslims and modernity: An introduction to the issues and debates.* London: Continuum.

Chandra Muzaffar. (2011). *Muslims today: Changes within challenges without.* Pakistan: Emel Publications.

Gesink, I.F. (2010). *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam.* New York: Tauris Academic Studies.

Ida Lim and Yiswaree Palansamy (2017, February 19). Three things we learned from: The Himpunan 355 rally. *The Malay Mail Online.* Retrieved from http://www.themalaymailonline.com/malaysia/article/three-things-we-learned-from-the-himpunan-355-rally

Ida Lim (2017, May 5). Jawi admits nabbing married couple for khalwat, but denies wrongdoing. *The Malay Mail Online.* Retrieved from http://www.themalaymailonline.com/malaysia/article/jawi-admits-nabbing-married-couple-for-khalwat-but-denies-wrongdoing#w7aOglXs99w7UuUH.97

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. (2009). *Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia,* Kuala Lumpur: JAKIM.

Kamarudin Salleh. (2012). Transformasi pemikiran pembaharuan dan modenisme di Malaysia: satu penelitian awal. *International Journal of Islamic Thought (IJIT),* 2 . pp. 23-37.

Mannheim, K. (1986). *Conservatism.* London: Routledge & Kegan Paul.

Moaddel Mansoor, and Kamran Talattof. (2000). *Contemporary Debates in Islam: An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought.* New York: Saint Martin's Press.

O'Sullivan, N. (1976). *Conservatism.* London: J.M. Dent & Sons Ltd., 1976.

Sumisha Naidu. (2015, June 30). Concerns of rising conservatism in Malaysia as dress code debate continues. *Channel News Asia.* Retrieved from http://www.channelnewsasia.com/news/asiapacific/concerns-of-rising-conservatism-in-malaysia-as-dress-code-debate-8255756

Shepard, W. (1987). Islam and ideology: Towards a typology. *International Journal of Middle East Studies.* v19: p. 307-336.

Tariq Ramadan (2004). *Western Muslims and the Future of Islam.* New York: Oxford University Press

I-STET17-035: Amalan 'Berbudi Bahasa': Satu Kajian Nilai Peradaban Masyarakat Malaysia

Taufik A. Latif[1], Mohd Syuja Saedin[2], Norazilah Buhari[3], & Ira Meilita Ibrahim[4]

[1,2,3,4]Jabatan Pengajian Umum, Fakulti Industri Kreatif, Universiti Tunku Abdul Rahman Kampus Sungai Long, Bandar Sungai Long, Malaysia

Abstrak: *'Apa guna berkain batik, kalau tidak berbaju kasa, Apa guna memang cantik, kalau tidak berbudi bahasa'* . Sejarah telah membuktikan betapa corak hidup masyarakat pada zaman dahulu dicerminkan melalui nilai-nilai yang menjadi asas perkembangan ketamadunan. Nilai pada asasnya merupakan tanggapan yang mempengaruhi corak pilihan terhadap bentuk, alat dan matlamat tindakan (Zainal Kling.1980). Nilai menjadi ukuran dan pegangan tentang baik buruk atau cantik hodoh sesuatu perlakuan berasaskan kelaziman atau kebiasaan masyarakat. Sebagai anggota masyarakat, seseorang individu dipupuk dengan nilai-nilai sosial yang dikongsi bersama dengan orang lain dan nilai itu akhirnya menjadi kelaziman dalam masyarakat (Taufik A. Latif. 2016). Daripada kelaziman inilah maka ianya menjadi nilai peradaban yang bersifat mutlak dimiliki oleh sesebuah ketamadunan. Dalam konteks masyarakat Malaysia, nilai berbudi bahasa merupakan nilai peradaban yang tidak boleh dipisahkan dengan masyarakat. Nilai ini merangkumi tingkah laku, pertuturan dan perangai. Namun, nilai ini semakin tidak dititiberatkan dan memperlihatkan senario semakin terpinggir dalam kehidupan seharian masyarakat. Sehubungan dengan itu, kajian ini bertujuan untuk meneliti tahap kesedaran amalan berbudi bahasa dan melihat bentuk-bentuk pengabaian amalan berbudi bahasa tersebut. Kajian ini menggunakan kaedah kuantitatif yang melibatkan pengumpulan data utama melalui tinjauan ke atas 100 orang dalam kalangan masyarakat pelbagai kaum.

Kata kunci: amalan, berbudi bahasa, nilai peradaban, masyarakat.

Abstract: *'Apa guna berkain batik, kalau tidak berbaju kasa, Apa guna memang cantik, kalau tidak berbudi bahasa'*. History has proven how the life patterns of society in the past were reflected through the values that became the basis of the development of civilization. The value is essentially an impression that affects the choice pattern of the form, the tool and the goal of action (Zainal Kling.1980). The value becomes a measure and holds on the good bad or pretty ugliness of a behaviour based on the norms or habits of the society. As members of a society, individuals are nurtured by social values shared with others and that values eventually become prevalent in the society (Taufik A.Latif, 2016). From norm it becomes the civilizational values that is owned by a civilization. In the context of Malaysian society, this civilizational values is part of the society that cannot be separated. This value includes behaviour, speech and temperament. However, lately we could see that the courtesy value within our society is declining and shows the scenario is being marginalized in the daily life of the community. In this regard, the study aims at examining the level of consciousness in courtesy and looking at the forms of ignorance of the noble

practices. This study uses quantitative methods that involve the collection of key data through survey of 100 people among various communities.

Keywords: Practice, courtesy, values of civilization, society

Pengenalan

Amalan berbudi bahasa sudah sinonim dengan kehidupan masyarakat negara ini sejak zaman berzaman. Amalan ini bukan sahaja dapat mengukuhkan hubungan antara individu tetapi juga dalam kalangan masyarakat. Hal ini seterusnya akan mewujudkan suasana kehidupan masyarakat yang aman, harmoni, bekerjasama, hormat-menghormati dan kasih sayang. Amalan berbudi bahasa ini merupakan resipi yang cukup ampuh untuk Malaysia sebagai sebuah negara dengan rakyatnya yang multi-etnik, kepelbagaian agama dan budaya bagi menjamin perpaduan yang sedia ada tidak tergugat. Ucapan terima kasih, ucapan maaf dan melemparkan senyuman antara amalan budi bahasa paling asas yang tidak lekang dalam kehidupan seharian masyarakat negara ini.

Berbudi bahasa boleh didefinisikan sebagai percakapan yang baik, elok dan bersopan ketika bertutur kata, tinggi dan berhemah budi bicaranya, beradab, bersopan santun, tertib, bersikap lemah lembut, bertingkah laku baik serta mempunyai akhlak yang murni (Wan Mohd Ruzlan,2012). Tegasnya setiap gerak laku, tutur kata, tatahidup, pemikiran dan perasaan baik terhadap orang lain sebagai peribadi mahu pun pergaulan masyarakat terangkum dalam konsep budi bahasa (Abdul Latiff Abu Bakar, 2012). Oleh itu, amalan berbudi bahasa itu berkait dengan adab seseorang dan masyarakat. Masyarakat yang beradab memiliki kehalusan budi pekerti, manakala masyarakat tidak beradab dilabelkan sebagai biadap dan kasar.

Bahkan konsep ini turut terkandung dalam Prinsip Kelima Rukun Negara iaitu Kesopanan dan Kesusilaan. Darjah kesusilaan yang tinggi dalam kehidupan seseorang individu dan dalam kehidupan bermasyarakat ditentukan oleh tingkah laku yang sopan. Sehubungan dengan itu pada tahun 2005, kerajaan Malaysia telah melancarkan Program Budi Bahasa dan Nilai Murni (Ku Seman, 2013). Misi utama program selama lima tahun ini untuk melahirkan rakyat yang berbudi bahasa sebagai elemen kekuatan jati diri warganegara Malaysia. Natijahnya nilai ketamadunan rakyat Malaysia akan meningkat apabila amalan budaya murni ini menjadi amalan dalam kehidupan seharian mereka.

Kertas kerja ini ditulis bagi mengkaji tahap kesedaran amalan berbudi bahasa dan melihat bentuk-bentuk pengabaian amalan berbudi bahasa dalam kalangan masyarakat Malaysia. Hal ini diharapkan dapat memberi gambaran jelas tentang pengamalan berbudi bahasa pada era ini dan mengambil langkah-langkah yang lebih efektif dalam menangani amalan-amalan budi bahasa yang kian terpinggir pengaplikasiannya oleh masyarakat Malaysia.

Metodologi

Kajian ini menggunakan kaedah soal selidik dalam mendapat maklum balas daripada responden yang dikenal pasti. Responden yang dipilih melalui persampelan rawak. Responden yang dipillih terdiri daripada pelbagai kaum. Sebanyak 100 responden terlibat dalam kajian ini.

Soal selidik yang digunakan dalam kajian ini diubahsuai daripada kajian bertajuk Sikap dan Tingkah Laku Gen Y terhadap Amalan Budi Bahasa Budaya Kita (Jamilah Ahmad & Nur Nasliza Arina, 2015). Borang soal selidik yang diedarkan mengandungi empat bahagian: Bahagian A soalan mengenai demografi responden, Bahagian B soalan mengenai tahap kesedaran amalan berbudi bahasa responden, Bahagian C soalan mengenai bentuk-bentuk pengabaian amalan berbudi bahasa dalam kalangan masyarakat dan Bahagian D soalan mengenai pandangan responden tentang amalan berbudi bahasa.

Para responden dikehendaki menyatakan persepsi mereka terhadap 49 soalan yang disediakan dengan menggunakan Skala Likert. Hasil kaji selidik kemudiannya dianalisa dengan menggunakan analisa deskriptif. Pakej Statistik Sains Sosial atau SPSS telah digunakan bagi menganalisa maklumat-maklumat yang diperoleh daripada responden.

Keputusan & Perbincangan

Demografi Responden:

Kajian ini melibatkan responden yang tinggal di kawasan Kajang. Bilangan jantina responden seperti ditunjukkan dalam Jadual 1. Responden perempuan lebih banyak berbanding responden lelaki disebabkan oleh lebih banyak responden perempuan yang ditemui oleh pengkaji ketika kajian ini dijalankan.

Jadual 1 Jantina Responden

Jantina	Peratus
Lelaki	48
Perempuan	52

Dari segi umur, 43% ialah responden yang lahir antara tahun 1977 hingga 1997 (umur antara 20 hingga 40 tahun), 33% responden yang lahir antara tahun 1978 hingga 2009 (umur antara 8 hingga 19 tahun), 15 % responden yang lahir antara tahun 1965 hingga 1976 (umur antara 41 hingga 52 tahun) dan 9% responden yang lahir antara tahun 1946 hingga 1964 (umur antara 53 hingga 71 tahun)

Jadual 2 Responden mengikut Tahun Lahir

Tarikh Lahir	Peratus
1946-1964	9
1965-1976	15
1977-1997	43
1978-2009	33

Dari segi bilangan responden yang terlibat mengikut kategori pekerjaan pula, sebanyak 54% responden terdiri daripada pelajar institusi pengajian tinggi, 22% golongan profesional, 17% golongan pekerja pentadbiran dan sokongan, 3% lagi merupakan pelajar sekolah menengah dan sebanyak 4% kelompok lain-lain. (Sila rujuk Jadual 3).

Jadual 3 Responden Mengikut Pekerjaan

Jantina	Peratus
Pelajar IPT	54
Golongan profesional	22
Pekerja Pentadbiran & Sokongan	17
Pelajar sekolah menengah	3
Lain-lain	4

Tahap Kesedaran Amalan Berbudi Bahasa Responden:

Berdasarkan Jadual 4, tahap kesedaran tentang amalan berbudi bahasa berada pada tahap yang tinggi dan baik. Hal ini dapat dilihat berdasarkan maklum balas responden adalah kerap melakukan terhadap soalan-soalan yang berkaitan tingkah laku seperti senyum kepada orang lain (48%), membalas senyuman (80%), mengucapkan terima kasih (59%), mengucapkan maaf apabila melakukan kesilapan (57%), bersopan santun ketika beratur (52%), menggunakan bahasa yang sopan di media sosial (48%), menghormati semua orang tanpa mengira usia atau pangkat (63%) dan beratur menaiki kenderaan awam (54%). Keberkesanan kempen *Budi Bahasa dan Nilai Murni* yang dilancarkan oleh pihak kerajaan pada tahun 2005 ini berjaya diaplikasikan sebagai budaya dan cara hidup untuk melahirkan masyarakat yang berbudi bahasa dan berhemah.

Tahap kesedaran yang paling tinggi dan kerap dilakukan adalah membalas senyuman kepada orang lain sebanyak 80%. Amalan ini menjadi nilai umum atau universal yang diterapkan hasil pengajaran oleh ibu bapa, guru, sekolah dan masyarakat (Juliyah Yaacob, 2014) sehingga menjadi keperluan dan amalan asas dalam kehidupan seseorang individu. Asas ini secara tidak langsung berupaya mengembangkan amalan budi bahasa yang lain. Merujuk kepada soalan menghormati semua orang tanpa mengira usia dan pangkat, didapati bahawa sebanyak 63% daripada responden kerap melakukan atau mengamalkannya. Manakala 26% lagi masih melakukannya walaupun secara kadangkala. Ini menunjukkan bahawa majoriti daripada responden dalam soal menghormati seseorang itu tidak melihat kepada umur atau status tetapi menganggap bahawa amalan ini adalah perkara asas yang perlu diamalkan dalam hidup bermasyarakat.

Manakala hasil dapatan tertinggi bagi amalan bertegur sapa kepada semua orang adalah kadang-kadang iaitu sebanyak 41%. Situasi ini menunjukkan masih ada responden

yang tidak menjadikan amalan ini sebagai sebahagian cara hidup mereka. Ini didorong tunasnya perasaan prejudis atau berprasangka terhadap orang lain kerana kepelbagaian multietnik yang ada dalam masyarakat (Mohd Ridhuan Tee Abdullah, 2015). Oleh itu pemupukan amalan berbudi bahasa perlu disemai dari awal bangku persekolahan agar tiada perbezaan yang signifikan dalam prejudis dan stereotaip untuk bersapa dengan orang lain (Mohd Amar Ibrahim, 2013). Selain daripada itu, responden juga mempunyai tahap kesedaran yang baik iaitu 32% tidak pernah menggunakan media sosial sebagai tempat meluahkan perasaan atau melepaskan tekanan. Ini menunjukkan bahawa setiap individu negara ini tahu kesan penyalahgunaan media sosial ini boleh menghakis nilai murni dalam kalangan masyarakat. Saranan penguatkuasaan undang-undang siber yang dijalankan oleh pihak kerajaan menjadi instrumen penyuburan semula budi bahasa dan nilai murni dalam berbahasa dan bertingkah laku dengan masyarakat.

Sebanyak 41% daripada responden kerap beratur semasa hendak menaiki lif dan 34% masih melakukannya tetapi mengikut keadaan. Dalam kontek beratur menaiki kenderaan awam seperti bas, komuter, lrt atau mrt, majoriti daripada responden melakukannya. Ini mungkin atas faktor lebih 50% daripada responden adalah daripada golongan pelajar institusi pengajian tinggi yang rata-ratanya menaiki kenderaan awam seperti bas ke tempat belajar. Hal ini juga disebabkan oleh peraturan yang telah disediakan oleh pihak perkhidmatan yang menjadi ikutan masyarakat.

Selain daripada itu, dalam kontek perbuatan yang tidak berbudi bahasa iaitu meletak kenderaan di petak kuning /pili bomba, meludah di khalayak ramai dan merokok di tempat awam, hasil kajian mendapati lebih 50% atau majoriti daripada responden mengaku tidak melakukannya. Namun masih ada responden yang melakukanya seperti 27% masih merokok di tempat awam, 19% meludah di khalayak ramai dan 13% masih meletak kenderaan di tempat yang dilarang. Ini merupakan antara perbuatan tidak berbudi bahasa yang dinyatakan dalam kempen “Budi Bahasa, Budaya Kita”.

Melihat kepada tingkah laku responden terhadap amalan berbudi bahasa sama ada yang bersifat positif mahupun negatif, dapat dilihat bahawa responden masih mengamalkan amalan berbudi bahasa dalam kehidupan sehariannya walaupun tidak sepenuhnya. Mereka sedar dan faham bahawa amalan ini masih lagi penting dan relevan terutamanya dalam kehidupan bermasyarakat seperti di Malaysia. Namun demikian keadaan ini harus dikekalkan dan diperkukuhkan kerana sudah ada segelintir masyarakat yang menganggap amalan ini tidak berapa penting bagi diri mereka.

Jadual 4 Tahap Kesedaran Amalan Berbudi Bahasa

Item	i	ii	iii	iv	v [a]
a. Senyum kepada semua orang	0	4	13	35	48
b. Membalas senyuman	0	2	2	16	80
c. Bersopan santun ketika bertutur	0	1	12	35	52
d. Mengucapkan terima kasih	0	0	10	31	59
e. Mengucapkan maaf	0	0	10	33	57
f. Bertegur sapa kepada semua orang	0	8	32	41	19

g. Menggunakan bahasa sopan di media sosial	0	5	17	30	48
h. Menggunakan media sosial sebagai tempat meluahkan perasaan/melepaskan tekanan	32	27	16	21	4
i. Menghormati semua orang tanpa mengira usia atau pangkat	0	0	11	26	63
j. Beratur menaiki lif	2	2	18	37	41
k. Beratur menaiki kenderaan awam	0	4	8	34	54
l. Memandu / menunggang secara berhemah di jalan raya	6	1	22	31	40
m. Meletak kenderaan di petak kuning/ pili bomba	58	11	7	11	13
n. Tidak meludah di khalayak ramai	19	5	9	13	54
p. Tidak merokok di tempat awam	27	3	11	6	53

a i. Tidak pernah
ii. Jarang-jarang
iii. Neutral
iv. Kadang-kadang
v. Kerap

Bentuk-bentuk Pengabaian Amalan Berbudi Bahasa:

Responden telah diminta untuk memberi maklum balas terhadap pernyataan berkaitan tingkah laku terhadap amalan berbudi bahasa masyarakat di sekeliling, iaitu orang yang dikenali dan yang tidak dikenali. Hal ini untuk melihat persepsi responden terhadap amalan-amalan berbudi bahasa dalam kalangan masyarakat. Hasil daripada analisa data yang diperoleh, didapati beberapa amalan berbudi bahasa semakin diabaikan oleh masyarakat hari ini.

Berdasarkan Jadual 5, merokok di tempat awam merupakan tingkah laku kerap dilihat oleh responden berlaku di sekelilingnya, iaitu sebanyak 42% dan 26% responden kadang-kadang meihat orang sekelilingnya merokok. Jelasnya, peraturan dan denda yang telah dilaksanakan tentang larangan merokok di tempat-tempat awam belum berkesan untuk mengikis tabiat buruk ini (The Star, 2017). Perbuatan melanggar lampu isyarat/memotong barisan dan meletakkan kereta/kenderaan sesuka hati yang boleh menghalang lalu lintas juga kerap dilihat oleh responden dilakukan oleh orang di sekeliling. Sebanyak 33 % responden kerap melihat orang di sekeliling melanggar lampu isyarat/memotong barisan dan 31% kerap melihat orang di sekeliling meletakkan kereta/kenderaan sesuka hati yang boleh menghalang lalu lintas. Tidak hairanlah hampir setengah juta saman telah dikeluarkan oleh Polis Trafik Kuala Lumpur kepada pengguna jalan raya di ibu kota atas kesalahan tidak berhenti di lampu isyarat, sepanjang tahun 2015 (Sinar Harian, 2016). Hal ini menunjukkan berbudi bahasa seolah-olah tidak wujud dalam kalangan pemandu dan penunggang di negara ini.

Manakala hasil dapatan tertinggi bagi soalan melihat orang di sekeliling tidak bertegur sapa adalah kadang-kadang iaitu sebanyak 38%. Di samping itu 35 % daripada

responden kadang-kadang melihat orang di sekeliling tidak tersenyum kepada responden. Adakah faktor tidak mengenali individu terbabit atau faktor keselamatan menyebabkan amalan ini tidak dipraktikkan? Situasi ini menunjukkan usaha-usaha yang lebih berkesan dan proaktif perlu dilakukan agar kedua-dua amalan ini tidak terus hilang dalam kehidupan harian masyarakat negara ini. Bagi tingkah laku tidak mengucapkan terima kasih, 15% responden kerap dan 39% kadang-kadang melihat orang di sekeliling tidak melakukannya. Nampaknya masih berlaku pengabaian dalam kalangan masyarakat dari segi pengamalan budi bahasa yang paling asas ini. Sebanyak 23 % responden kerap dan 31% kadang-kadang melihat orang di sekeliling tidak meminta maaf apabila melakukan kesalahan. Tingkah laku ini antara perbuatan tidak berbudi bahasa yang dinyatakan dalam kempen Budi Bahasa dan Nilai Murni (Kementerian Penerangan Malaysia, 2008). Jelaslah perbuatan meminta maaf ini masih sukar diaplikasikan oleh masyarakat dalam kehidupan mereka.

Dapatan kajian juga menunjukkan bahawa orang di sekeliling responden menggunakan bahasa kasar dan menggunakan bahasa kesat di media sosial. 20% responden kerap dan 39% kadang-kadang melihat orang di sekeliling menggunakan bahasa kasar berbanding dengan 23% tidak pernah melihat orang di sekeliling berbahasa kasar. Manakala 25% responden kerap dan 33% kadang-kadang melihat orang di sekeliling menggunakan bahasa kesat di media sosial. Penggunaan kata sapaan atau gelaran yang kasar dan biadap menunjukkan ketidaksantunan netizen ketika berkomunikasi di laman sosial. Mereka tidak menjaga air muka orang yang dikomen (Aina Akmar Ahmad et.al, 2016). Apa yang jelas, pengguna laman sosial tidak menitiberatkan kesantunan berbahasa ketika berinteraksi di alam maya.

Adakah masyarakat negara ini semakin bersikap mementingkan diri sehingga mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan seperti tidak membantu golongan lemah/OKU dan tidak memberi tempat duduk kepada orang lebih memerlukan di dalam pengangkutan awam? Hal ini kerana hasil dapatan menunjukkan 14 % responden kerap dan 22 % kadang-kadang melihat orang sekeliling tidak membantu golongan lemah/OKU, manakala 19 % responden kerap dan 30 % kadang-kadang melihat orang di sekeliling tidak memberi tempat duduk kepada orang lebih memerlukan di dalam pengangkutan awam. Persoalannya, adakah kegagalan ibu bapa dan sistem pendidikan melemahkan aplikasi nilai-nilai ini dalam masyarakat kita?

Namun begitu hasil dapatan menunjukkan masih ada sinar amalan berbudi bahasa dalam kalangan masyarakat. 17% responden kerap dan 28% kadang-kadang melihat perbuatan orang di sekeliling mengangkat tangan sebagai tanda penghargaan setelah diberi laluan. Manakala 48% responden tidak pernah dan 11% jarang-jarang melihat orang di sekelilingnya mencuri barang mangsa kemalangan. Kedua-dua amalan ini perlu ditularkan di media elektronik mahu pun media sosial agar dapat meningkatkan amalan-amalan berbudi bahasa lain yang kian terhakis dalam diri masyarakat kita.

Jadual 5 Tingkah Laku Terhadap Amalan Berbudi Masyarakat

Item	i	ii	iii	iv	v [b]
a. Tidak bertegur sapa	20	38	8	21	13

b. Tidak tersenyum	18	35	8	25	14
c. Menggunakan bahasa kasar	20	39	2	16	23
d. Tidak mengucapkan terima kasih	15	39	6	23	17
e. Tidak meminta maaf	23	31	7	19	20
f . Menggunakan bahasa kesat di media sosial	25	33	9	17	16
g. Melanggar lampu isyarat/ memotong barisan	33	28	8	16	15
h. Mengangkat tangan sebagai tanda penghargaan setelah diberi laluan ketika memandu/ menunggang	17	28	11	29	15
i. Meletakkan kereta/kenderaan sesuka hati yang boleh menghalang lalu lintas	31	22	5	18	24
j. Mencuri barang mangsa kemalangan	7	7	27	11	48
k. Tidak membantu golongan lemah/OKU	14	22	20	26	18
l. Tidak memberi tempat duduk kepada orang lebih memerlukan (di dalam pengangkutan awam)	19	30	12	21	18
m. Merokok di tempat awam	42	26	4	7	21
n. Membuat bising di kawasan perumahan	26	33	10	13	18

b i. Kerap
ii. Kadang-kadang
iii. Tidak tahu
iv. Jarang-jarang
v. Tidak pernah

Kesimpulan

Pengamalan berbudi bahasa dalam kalangan responden adalah tinggi. Ucapan terima kasih, ucapan maaf, melemparkan dan membalas senyuman, dan menggunakan bahasa yang sopan ketika bertutur antara amalan budi bahasa paling asas yang masih dilakukan oleh responden. Namun begitu, masih wujud pengabaian amalan-amalan ini dalam kalangan masyarakat seperti yang telah dijelaskan dalam bahagian keputusan dan perbincangan di atas.

Berbudi bahasa merupakan salah satu aspek dalam nilai dan norma warisan budaya yang perlu diketengahkan dalam membina modal insan. Selagi kita tidak tahu memberikan makna dan menghayatinya secara mendalam, maka manfaatnya tidak dapat digunakan bagi membangunkan seseorang insan itu lebih cemerlang (A.Aziz Deraman, m/s 115, dalam Jati diri dan Patriotisme Teras Peradaban Malaysia). Bahkan masyarakat yang memiliki ketinggian amalan berbudi bahasa turut diiktiraf mempunyai peradaban yang tinggi. Sehubungan dengan itu, amat perlu bagi semua pihak berganding bahu bagi memantapkan dan melestarikan amalan berbudi bahasa dalam kalangan masyarakat negara ini. Semoga rangkap lirik lagu “Budi Bahasa Budaya Kita” berikut menjadi resipi kehidupan harian masyarakat kita dan bukan hanya sekadar

hiburan penyedap telinga dan perasaan kita.

Bangsa Malaysia berhemah tinggi
Ramah dan mesra elok pekerti
Yang tiada dibantu, yang lemah dilindungi
Bertimbang rasa hormat-menghormati.

Rujukan

Abdul Latiff Abu Bakar. (2012). *Jati diri dan Patriotisme Teras Peradaban Malaysia*. Perak: UPSI.

Ainal Akmar Ahmad, Maizatul Azura Yahya, Nasihah Hashim & Noor Aida Makmur. (2016). Kesantunan Bahasa Semasa Berkomunikasi di Laman Sosial. Dalam Proceeding International Conference on Government & Public Affair 2016 (ICOGPA2016), UUM COLGIS.

Budi Bahasa Budaya Kita. (2005). Dipetik daripada Portal 1Klik Jabatan Penerangan Malaysia.

Ishak Sairozi. (2016.) *Adakah Budi Bahasa Bukan Lagi Budaya Kita?.* Dipetik daripada www.utusan.com.my.

Mohd Amar Ibrahim & Najeemah Mohd Yusof. (2013). Prejudis dan Stereotaip dalam Kalangan Murid Pelbagai Etnik di Sekolah Menengah Kebangsaan Malaysia. Dalam Proceeding of the Global Summit on Education GSE 2013. Kuala Lumpur. 1011-1021.

Jamilah Ahmad & Nur Nasliza Arina Mohamad Nasir. (2015). Sikap Dan Tingkah Laku Gen Y Terhadap Amalan 'Budi Bahasa, Budaya Kita'. *Malaysian Journal of Youth Studies.* Volume 12, Institut Penyelidikan Pembangunan Belia Malaysia. 243-260.

Juliyah Yaacob. (2014). Penerapan Nilai Berbudi Bahasa Dalam pengajaran Bahasa Melayu Dari Perspektif Murid-Murid Darjah Lima. Dalam Proceeding of the Global Summit on Education GSE 2014. Kuala Lumpur. 598 – 613.

Ku Seman Ku Hussein. (2013). *Buktikan Budi Bahasa Budaya Kita*. Dipetik daripada www.utusan.com.my.

Mohd Ridhuan Tee Abdullah. (2015). Cabaran Integrasi Antara Kaum di Malaysia: Perspektif Media, Pertubuhan Bukan Kerajaan & Parti Politik. *Jurnal Hadhari 7*. Universiti Kebangsaan Malaysia. 33-60.

Taufik A. Latif & Norazilah Buhari. (2016). Nilai Peradaban Tamadun Melayu Masa Kini: Simbolik atau Budaya? Dalam Prosiding Persidangan Kebangsaan Tamadun Islam dan Tamadun Asia. Kuala Lumpur. 28 – 41.

The Star. (2017). Ramai Masih Ingkar Larangan Merokok di Tempat Awam. Dipetik daripada http://www.mstar.com.my/berita/berita-semasa/2017/02/03/ingkar-larangan-merokok/

Sinar Harian. 2016. Hampir Setengah Juta Saman Langgar Lampu Isyarat. Dipetik daripada http://www.sinarharian.com.my/semasa/hampir-setengah-juta-saman-langgar-lampu-isyarat.

Wan Mohd Ruzlan, W.O. 2011. *Minda: Kemajuan Hambar Tanpa Budi Bahasa*. Dipetik daripada www.metro.com.my.

Zainal Kling. 1980. Sistem Nilai Tradisi Melayu. Kertas Kerja dalam Seminar Nilai dan Norma Masyarakat Melayu. Sabah: Kota Kinabalu.

I-STET17-036: Applying Analogical Thinking in Comparing Congregational Worship Rituals between Islam and Christianity

Hisham Muhammad Taky Eldin Kandil, Farah Laili Muda @ Ismail, Anita Ismail

Center for Core Studies, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM),
Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

Abstract: Islam and Christianity are considered two heavenly religions with similarities and differences. Analogical Thinking is a style of thinking that is able to highlight these similarities and differences. This paper aims to compare the rituals of congregational worship in Islam and Christianity by using the analogical thinking style. The points of similarity and differences will be the focus of this study which will present a comparison between the Islamic Friday Prayers and the Catholic Sunday Mass. The paper is divided into three parts. First, there will be an overview comparison of religious beliefs of Islam and Christianity in general. Second, an introduction to the analogical thinking style will be presented. Third, a step-by-step comparison between Friday Prayers and Sunday Mass will be made.

Keywords: Analogical Thinking, Congregational Worship, Islam, Christianity, Catholicism

Introduction: Religious Beliefs of Islam and Christianity

One of the most important religious beliefs of both Muslims and Christians is the idea that God is one, which means that there is only one God to worship. In Islam, this is called the doctrine of Tawhid (Denny, 1994), however, in Christianity, there is a difference. God is one, but His nature is made up of three persons, the Father, the Son, and the Holy Spirit. This is referred to as the dogma of the Trinity (Keeler & Grimbly, 2003). This belief is central to worshipping in the Catholic Mass. At every Mass, the priest gives this blessing to his congregation: "The grace of the Lord Jesus, the love of God (the Father), and the fellowship of the Holy Spirit be with you all" (Shaughnessy, 2002).

Another important belief of both Muslims and Christians is the existence of Heaven and Hell. In Islam, those who practice the daily religious rituals, as well as believe in the tenets of Islam, and live an ethical life, are promised admission into Heaven provided that they had not committed grave sins (Beaver, 1992). According to Christian beliefs, Heaven is a community for all who believe in Jesus Christ. However, the Catholic Church also believes in Purgatory, which is basically a state where those dying with serious sins may be cleansed before being admitted to Heaven. Also, there is punishment that is carried out before a person is purified from those sins (Keeler & Grimbly, 2003).

In Islam, Muslims must fast the month of Ramadhan every year. The fast begins at dawn and ends at sunset every day for thirty days of that month. During that time, Muslims

cannot eat or drink anything. Smoking is also prohibited during the fasting hours. The breaking of the fast meal is called the iftar, which is eaten right after sunset, while another meal, the sohur is eaten just before dawn (Knight, 1995). In Christianity, there is fasting, but the nature and time of fasting differs significantly from that of Islam. There is one fasting season for Christians, which is known as Lent. For Catholics, Lent is a forty-day period of abstinence and prayer and it ends in Easter, the most sacred of Christian annual calendar occasions. Devout Catholics will abstain from eating meat and meat products on Fridays during Lent (McBrien, 1995). For Orthodox Coptic Christians, they do not eat meat or meat products for the entire length of Lent, not just on Fridays. The Orthodox Coptic Lent is 55 days long (Cowley & Serour, 1981). However, there is no total ban on eating and drinking, as is the case of fasting in Islam.

Belief in the Virgin Mary is central to Christianity, especially in the Catholic and Orthodox Churches. Mary (known in Islam as Mariam) is also respected in Islam, and there is a whole chapter (surah) devoted to her in the Holy Qur'an. Mary is recognized in both religions as the mother of Jesus. Adherents of both religions believe that she conceived Jesus without being married, in other words she was a virgin. In the Catholic Church, the status of Mary is extremely high. She is regarded as the Mother of God. She was born by Immaculate Conception, and she was assumed into Heaven because she did not commit any sins. There are a number of important Marian feasts that serve to honor and cherish her memory, including the Solemnity of Mary, which falls on January 1st, the Visitation, which is on May 31st, the Assumption, which is commemorated on August 15th, and the Immaculate Conception, which is celebrated on December 8th. In addition to this, there is a very special prayer, called the "Hail Mary" (Shaughnessy, 2002), which is popular with Catholics, especially when uttered as a form of penance, but also when requesting intercession at times of need. The Hail Mary is usually uttered while fingering the beads of a rosary (Hoagland, 1999). In Islam, rosary beads are used to glorify God only (Denny, 1994).

Many of the prophets that Muslims believe in are also revered by Christians. Although some of the stories of the prophets may differ somewhat in their content and the flow of events, generally they are quite similar. For example, the story of Moses (known as Musa in Islam) and the Egyptian Pharaoh is almost identical in both the Holy Qur'an and the Holy Bible. The story of Joseph (known as Yusof in Islam), his brothers, his dream, and his life at the royal court of Egypt, is also very similar in the Holy Qur'an and the Holy Bible. Other prophets that have common stories in both holy books include Abraham (known in Islam as Ibrahim), Ishmael (Ismail), Jacob (Yacob), Jonas (Yunus), Noah (Noh), David (Dawud), among many others. Notable women, mentioned in the Holy Qur'an and the Holy Bible, who are respected by both Muslims and Christians include Sarah and Hagar (Hajjar). It is of great importance to note that Jesus (known as Isa in Islam) is considered to be a prophet by Muslims, and he is respected because, according to Islamic teachings, he is the founder of Christianity, and he was capable of performing miracles (Denny, 1994). However, as is well known, Jesus in Christianity is the Lord who suffered for the salvation of the Christian people, and it is stated in John, 3:16 in the Bible that "for God so loved the

world that He gave His only begotten son that whosoever believeth in Him should not perish but have everlasting love".

There are a number of specific prohibitions in Islam with regard to food and drink, most notable of which are a taboo on the consumption of alcoholic drinks and pork (Holy Qur'an, Surah Al-Maidah, 5:90-91 and Surah Al-Baqarah, 2:173 respectively). It is interesting to note that these prohibitions are also mentioned in the Holy Bible. For example, the prohibition against drinking alcohol is stated in the Old Testament (Holy Bible, Book of Ephesians, 5:18 and Book of Proverbs, 20-1), while the prohibition against consuming pork is stated in the Book of Deutoronomy, 14:1-8, Book of Isaiah, 65:2-5, as well as the Book of Leviticus, 11:7-8. Although most Christians tend to consume alcohol, certain churches have prohibited such a practice, including the Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, commonly known as the Mormon Church, various Assembly of God churches, various Southern Baptist congregations, various Quakers groups, and Seventh Day Adventists (Wikipedia). Joel Osteen, the American televangelist, talks about why it would be better for Christians not to eat pork. He describes the pig as an animal that eats anything, including garbage and even small dead animals. Through his televised sermons, he urges his flock to abstain from eating pork and the foods that are made from pork, such as bacon, ham, salami, and sausages. He says he himself has stopped eating pork in order to be more healthy and also as a way of honoring God, in addition to the fact that it is mentioned in the Scriptures (YouTube, 2013).

In Islam, just as it is in Christianity, homosexuality is considered to be taboo. Both the Holy Bible and the Holy Qur'an have dealt specifically with this sexual orientation. In the Bible, it is stated in Leviticus 20:13 that "if a man also lie with mankind, as he lieth with a woman, both of them have committed an abomination; they shall surely be put to death; their blood shall be upon them." In the Holy Qur'an, Surah Al-'Araaf (7:80-81) says "and we sent Lut who said to his people: Will you persist in these indecent acts which no other nation has committed before you? You lust after men instead of women. Truly you are a degenerate people." While the punishment for homosexuality in the Bible is death, the punishment in Islam is not very clear. In the Qur'an, it is stated that "we sent a shower upon them" (Surah Al-'Araaf, 7:84). Some scholars interpret this "shower" to be a shower of stones, suggesting that the punishment for homosexual acts is through stoning.

Analogical Thinking

Analogical thinking is a core process of design thinking (Goel & Shu, 2015). An analogy is a comparison between two objects, or systems of objects that highlights aspects in which they are thought to be similar. Analogical reasoning is any type of thinking that relies upon an analogy. An analogical argument is an explicit representation of a form of analogical reasoning that cites accepted similarities between two systems to support the conclusion that some further similarity exists.

Welling (2007) defines analogical thinking as such that "implies the transposition of a conceptual structure from one habitual context to another innovative context", where "the abstract relationship between the elements of one situation is similar to those found in the

innovative context." Glynn, Britton, Semrud-Clikeman & Muth (1989) define analogy as serving an explanatory function when it puts new concepts and principles into familiar terms. Analogy serves a creative function when it stimulates solutions of existing problems, identification of new problems, and generation of hypotheses. To some extent, everyone uses analogies as a thinking mechanism in daily life (Holyoak & Thagard, 1996). Analogical thinking is the cognitive process of bringing information or meaning from a particular subject (the source) to another one (the target).

Numerous previous studies have supported the idea that analogical thinking plays a central role in creative idea generation because it can foster insights into new domains by analogizing to prior knowledge. Boden (1994) states that creativity in psychological theory needs to describe how analogical thinking works. Clement (2008) examines sources of creative scientific theory formation in the domain of non-formal reasoning. In his observation, analogies are frequently used by scientists in problem solving.

Gick and Holyoak (1980) conducted five experiments on university students, having them solve a radiation problem. In one of their experiments, 27 subjects were given a story analogy and two irrelevant stories before they were presented with the problem to be solved. Meanwhile, twelve of them were instructed to use those story analogies to solve the radiation problem; but in the other group, fifteen subjects were not given any hint to utilize those story analogies for problem solving. The results showed that 92 percent of those in the first group managed to solve the problem, while only 20 percent in the second group were able to find the solution.

Analogical thinking has its own power in explaining and making comparisons. According to Gentner et al. (1997), the strength of analogical thinking is to reveal common structures and to import structure from a well-articulated domain into a novel domain, which makes it the foremost instrument of major theory change.

Analogical thinking uses similes in order to indicate the similarity of characteristics and what is common between two things. Analogical thinking can improve human intellect and broaden our perception once it is used in the proper manner (Kandil, 2016). From an Islamic perspective, analogical thinking is used many times in the Holy Qur'an. A couple of examples are surah al-Nur 24:39 and surah Ibrahim 14:8, which discourage polytheism, hypocrisy and disbelief in the Hereafter. Analogical thinking is also important in making comparisons between good words (i.e. words of Tawhid) and bad words (i.e. words of disbelief) as stated in surah Ibrahim 14:24-25. Besides this, the analogy between faith and ignorance in Islam is also stated in surah Saba' 34:19-21.

Statement of Purpose, Definition of Terms and Hypothesis

This research paper is investigating some of the similarities and differences of Islam and Christianity by using the analogical thinking style. Islam refers to the beliefs and teachings of Sunni Islam, while Christianity refers to the Roman Catholic denomination in most cases, with Orthodox Christianity occasionally being referred to as well. The hypothesis of this research paper is that there are many similarities between Islam and Christianity,

and that this should contribute to better relations between Muslims and Christians, especially in the context of the Western world as opposed to the Muslim community (better known as the Muslim Ummah). When both sides (Christians and Muslims) realise that they have a lot in common, much of the animosity that exists between the two groups today can perhaps be eliminated.

A Comparison Between Friday Prayers And Sunday Mass

One of the first things that Catholics do when they enter a church is to dip their finger into a font of holy water and make the sign of the cross over their body. This action is considered as a purification of worshippers as they begin the Mass rites. It is a symbolic cleansing that helps one to mark the passage from the secular world to the sacred. In olden days, Christians actually washed their hands and faces before entering a church (McBrien, 1995). In Islam, Muslims remove their shoes and wash up their face, arms, hands, and feet in a ritual called ablution before they proceed to pray. The purpose of this is to cleanse and purify the physical body in preparation for the spiritual act of praying (El-Hillawi, 1986).

Catholics do certain physical acts of devotion during the Mass. First is genuflection, which is bending of the knee as a sign of acknowledgement and grace to God, before sitting in a pew. This genuflection is also repeated at the end of Mass before a churchgoer leaves. Another physical act is kneeling, which is a common position for praying for many Christians. Prostration also sometimes is performed by Christians who are in an intense form of prayer. Prostration expresses adoration and penance (Keeler & Grimbly, 2003). In Islam, there are various physical positions that Muslims perform during praying. There is a standing position with the arms folded against each other and touching one's tummy, a bowing position, a prostrating position, and a kneeling position where the buttocks touch the feet at the back (El-Hillawi, 1986).

The opening rites of the Mass consist of a procession of the priest, deacons and servers from the back of the church to the sanctuary. This procession is accompanied by a hymn, which is chosen relevant to the time of the year. For example, during Advent (the thirty days before Christmas) hymns expressing joy for the upcoming celebrations commemorating the birth of Jesus are usually sung (McMahon, 1977). Such a procession is non-existent in Islamic Friday Prayers, and neither are there any chants of any sort.

After the procession, there is the 'Opening Greeting', which is a Pauline greeting, during which the congregation stands. Then there is a penitential rite, in which the priest will call to mind an individual's sinfulness and recognition of God's mercy. A hymn, such as "Gloria to God in the Highest" is sung by the choir and the congregation. In many Catholic churches, the singing of hymns is accompanied by music. Following this is the 'Opening Prayer' which is vocalized by the priest, and to which the congregation responds with "Amen" (McMahon, 1977). None of this happens in a mosque. After worshippers wash up, they usually will proceed to the prayer hall in a mosque and perform a short prayer, which functions as a greeting to the mosque, and which is made up of reciting the Fatihah (opening chapter of the Holy Qur'an) and a small surah (chapter), then there is bowing, during which the worshipper will say "Glory to the Great Lord" three times, then

there is prostrating, during which the worshipper will say "Glory to the Lord in the Highest" six times. This pattern is repeated a second time before the closing ritual, known as the Tahiyat (Greetings), is recited and this concludes the prayer (El-Hillawi, 1986).

After the opening prayer in a Catholic Mass, there is the 'Liturgy of the Word'. This ritual consists of various readings from both the Old Testament and the New Testament. Usually there are three readings before the Homily (also known as the sermon) is delivered. During the homily, the congregation sits. The homily usually is a speech in which the priest will talk about certain religious matters and practices, and at the same time draw examples from real life. He may also refer to the Scriptures as and when the need arises (McMahon, 1977). The equivalent of the homily in the Catholic Mass is the khutbah at Friday Prayers. Before the khutbah is delivered, there is an azan or adhan (call to prayer) performed by a muezzin (person who makes the call to prayer). The azan is something like the church bell. Its function is to allert people that the Friday service is about to begin. Then the Imam (the leader of the prayer) will rise and deliver the khutbah. The congregation is seated on carpets as mosques do not have pews. The khutbah, like the homily, deals with religious topics and may also have moral lessons that are intended for the congregation to understand and implement in their life. There is a lot of reference to the Holy Qur'an as well as the Hadith (sayings of the Prophet Muhammad) in a khutbah. The khutbah is divided into two, the first one is rather long, lasting about twenty to thirty minutes, while the second one is quite brief, taking up about five to ten minutes (El-Hillawi, 1986).

After the homily is delivered, the 'Profession of Our Creed' is said by everybody inside the church led by the priest. This is followed by 'Prayers of the Faithful', which are general and specific prayers. During both the Profession of the Creed and the Prayers to the Faithful, the congregation is standing up. Then people shake hands with fellow congregation members, and later there is the 'Collection', where assigned members of the congregation will go around collecting cash donations from the worshippers who are now seated in the pews (McMahon, 1977). During the khutbah, a box of donations is circulated among the seated worshippers so that they may contribute cash to the mosque. This method of collection is found in some Muslim countries, not all. In other countries, the donation box is located at a fixed position in the mosque, thus whoever wishes to contribute money to the mosque may do so by inserting money into the box either before or after prayers. After the khutbah ends, there will be another azan, and that is when the congregation stands and gets ready to perform the Friday Prayers led by the Imam. The congregation stands in rows while listening to the recitation of the Fatihah and a short surah by the Imam. Then, the congregation bows and after that prostrates while uttering "Glory to the Great Lord" three times and "Glory to the Lord in the Highest" six times respectively. Then the congregation stands up and they listen to another rendering of the Fatihah and another short surah followed by bowing and prostrating. After this is done, the Tahiyat (Greetings) is read silently by all congregation members and the prayer comes to a close. Right after that, the Imam will say a few general and specific prayers while holding his hands upwards, and

the congregation follows suit. People will shake hands with each other after the prayer is concluded (El-Hillawi, 1986). Then Friday Prayers are officially ended.

The next ritual in the Catholic Sunday Mass is totally absent from Friday Prayers. This is the 'Liturgy of the Eucharist', when Holy Communion is taken by the faithful. Holy Communion is made up of bread and wine (representing Jesus' flesh and blood respectively) which is brought forth from the tabernacle to the altar. This is a reenactment of what Jesus did in the Last Supper. The 'Lamb of God' prayer is recited, and the priest breaks the bread and prepares the wine in a chalice. Then congregation members line up to receive the Holy Communion from the priest. In many Catholic churches, Holy Communion is given to congregation members who had made confessions to a priest earlier. Those worshippers who had not gone to Confession are not supposed to receive Holy Communion (McMahon, 1977).

The congregation members return to their pews and kneel down in thought and prayer. A bit later is the' Rite of Dismissal', which is the concluding rite of the Mass. It is made up of announcements, which may be voiced out by a lay member of the congregation. Then there is the concluding prayer and blessing. A hymn is usually sung at this time, during which the priest and the deacons will walk from the sanctuary area to the lobby of the church to bid farewell to the congregation members as they leave the church (McMahon, 1977). A Catholic Mass usually takes about an hour to complete, whereas Friday Prayers last about 40 minutes. After both services, many of the congregation members linger on outside the church or mosque to socialize with the other worshippers. In some churches refreshments are served after the Mass, while in certain mosques, lunch may be provided by a benefactor.

Discussion

Through the above comparison between the Catholic Sunday Mass and the Muslim Friday Prayers, in addition to the earlier analogy between some of the beliefs of Catholic Christianity and Islam, the conclusion might perhaps be that the two religions are immensely different despite some similarities. Even though Christians and Muslims are considered to be 'People of the Book' in Islam, and despite the fact that Christianity and Islam are referred to by Muslims as being heavenly religions, along with Judaism (Denny, 1994), there are too many differences that become apparent when analysis is made of the two religions.

Perhaps these differences might explain the current climate of hostility that is evident between the Western world, which is basically Christian, and the Muslim ummah. In the United States, President Donald Trump continuously refers to Muslims as "radical Islamic terrorists". He has banned Muslims from several Muslim-majority countries from entering the United States, including those Muslims from Afghanistan, Chad, Iran, Libya, Somalia, and Yemen, as was widely reported in the media all over the world (the Independent newspaper). President Trump is backed by several right wing organizations and even some television networks in the United States, such as the Fox network. In addition he is also

supported by Americans who live in what is known as the "Bible belt", which is roughly the southern parts of the United States where Protestant churches, such as the Southern Baptists and Pentecostal groups, thrive.

Several European countries faced demonstrations by their citizens opposing Muslim Syrian refugees from entering the European Union. When asked by reporters why they were not welcoming these Syrian refugees who had fled the civil war in Syria, many Europeans simply stated that Islam was not compatible with life in Europe. The Hungarian Prime Minister Victor Orban said those fleeing conflict in countries such as Syria should not try to cross into Hungary, as he defended the country's decision to erect a fence along its border, arguing that Hungary is a Christian country and Islam is considered a threat to the country's unity and harmony (Aljazeera).

A number of right wing organizations in various Western countries are calling on their governments to deport Muslims who already live in those countries, especially those labelled as "extremists". Across the European continent, Europeans find themselves increasingly caught up in a debate over the treatment of migrants as rising hostility to newcomers clashes with long-held values of tolerance and openness. According to the New York Times, several European governments, including those of France, Hungary, Italy, Germany, and Sweden are facing pressure from their citizens to deport Muslims from their countries.

Concluding Words

It is understandable why so many Westerners are concerned about the influx of Muslim migrants and refugees to their countries. To them, these people who are coming from war-ravaged countries are a threat to the Westerners' way of life and customs. These Muslims seeking a new life in Europe or North America do not drink alcohol, do not eat pork, and cover their bodies and hair with clothes and headscarves respectively. Accordingly, these Muslims are different. . The Westerners, however, also fail to note that drinking alcohol and eating pork is prohibited in the Holy Bible. Most Westerners tend to show fear for what might happen when Muslims gain in numbers in Europe. One particular aspect that most Westerners seem to genuinely fear is the application of Shariah law for Muslims in these Western countries.

The hypothesis of this study, which was mentioned earlier, was that there are many similarities between Islam and Christianity, and that this should contribute to better relations between Muslims and Christians, especially in the context of the Western world as opposed to the Muslim community Ummah. This hypothesis, unfortunately, is not supported by the data and information collected for this study. Accordingly, fear, hatred and animosity continues between Christians and Muslims, as well as between Jews and Muslims.

References

Holy Qur'an.

Holy Bible (the Authorized King James Version).

Adibah Sulaiman. (2016). "Thinking Styles" in Hisham M. Taky Eldin Kandil (ed.). *Creative Thinking & Problem Solving*. Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia: USIM Press.

Aljazeera English international television news network news bulletin on September 3rd, 2015. http://www.aljazeera.com/news/2015/09/refugees-hungary-train-station-150903064140564.html. Accessed on August 26th, 2017

Beaver, R. Pierce et al (eds.). (1992). *The World's Religions*. Oxford, U.K.: Lion Publishing

Boden, Margaret.A. (ed.). (1994). "What is Creativity?" in *Dimensions of Creativity*. Cambridge, Mass., U.S.A.: MIT Press.

Cowley, Deborah & Aleya Serour. (1981). *Cairo; A Practical Guide*. Cairo, Egypt: The American University in Cairo Press.

Denny, Frederick M. (1994). *An Introduction to Islam*. New York, NY, U.S.A.: Macmillan Publishing Company.

El-Hillawi, Mohammed Abdel Aziz. (1986). *Ta'aleem As-Sallah Al-Musawir* (Illustrated Guide to Praying). Cairo, Egypt: Maktabat Al-Qur'an Printing & Publishing.

Gentner, Dedre et al., (1997). "Analogical reasoning and conceptual change: A case study of Johannes Kepler." *The Journal of the Learning Sciences*, 6(1), 3-40. London, U.K.: Taylor & Francis.

Gick, M.L. and K.J. Holyoak, (1980). "Analogical Problem Solving." *Cognitive Psychology*, 12(3), 306-355. Amsterdam, the Netherlands: Elsevier Publishers.

Glynn, S.M. et al., (1989). "Analogical Reasoning and Problem Solving in Science Textbooks" in John A. Glover, Royce R. Ronning & Cecil R. Reynolds (eds.). *Handbook of Creativity*. New York, NY, U.S.A: Springer.

Goel, A.K. & L.H. Shu, (2015). "Analogical Thinking: An Introduction in the Context of Design". *Artifical Intelligence for Engineering Design, Analysis and Manufacturing*, 29, 133-134. Amsterdam, the Netherlands: Elsevier Publishers.

Hoagland, Rev. Victor, (1999). *Mary, the Mother of God*. New York, NY, U.S.A.: Regina Press.

Holyoak, Keith J. & Paul Thagard, (1996). *Mental Leaps: Analogy in Creative Thought*. Cambridge, Mass., U.S.A.: MIT Press.

The Independent newspaper of London, U.K., online issue. (September 23rd, 2017).

Keeler, Helen and Susan Grimbly, (2003). The Everything Catholicism Book. Avon, Mass., U.S.A.: Adams Media Corporation.

Knight, Khadijah. (1995). *Islam*. New York, NY, U.S.A.:Thomson Learning Publishers.

McBrien, Richard (ed.). (1995). *Encyclopedia of Catholicism*. San Francisco, Calif., U.S.A.: Harper/Collins Publishers.

McBrien, Richard, (1995). *Inside Catholicism; Rituals and Symbols Revealed*. San Francisco, Calif., U.S.A.: Collins Publishers.

McMahon, Rev. Thomas, (1977). *The Mass Explained*. St. Paul, Minn., U.S.A.: Carillon Books.

The New York Times newspaper of New York, NY, U.S.A., online issue. (February 23rd, 2017).

Osteen, Joel S. (2013). YouTube: Why Muslims, Jews and some Christians don't eat pork. https://www.youtube.com/watch?v=mDmNcGloewg. Accessed on August 26th, 2017.

Shaughnessy, Michael, (2002). A Concise Catholic Catechism. London, U.K.: Burns & Oates.

Welling, H., (2007). Four Mental Operations in Creative Cognition: The Importance of Abstraction. Creativity Research Journal, 19(2-3), 163-177. London, U.K.: Taylor & Francis Publishers.

Wikipedia website titled: Christian views on Alcohol. https://en.wikipedia.org/wiki/Christian_views_on_alcohol. Accessed on August 26th, 2017.

I-STET17-037: Nilai Peradaban Melayu Dalam Pantun Peranakan Baba

Nazirah Ismail[1], Noor Azam Abdul Rahman[2]

[1] Jabatan Pengajian Umum, Universiti Tunku Abdul Rahman,
Bandar Sungai Long Cheras, Kajang, Selangor.
[2] Unit Bahasa dan Sains Sosial, Kolej Sains Komputer & Teknologi Maklumat,
Universiti Tenaga Nasional (UNITEN) Putrajaya, Malaysia.

Abstrak: Pantun merupakan salah satu medium penting dalam pembentukan peradaban masyarakat Melayu. Melalui pantun, pelbagai nilai telah diterapkan sebagai alat untuk menegur, menasihati dan mengajar di antara ahli masyarakat. Nilai peradaban Melayu yang terdapat dalam pantun ini bukan sahaja terhad melalui pantun yang dihasilkan oleh masyarakat Melayu, malah terdapat juga dalam penciptaan pantun oleh masyarakat selain Melayu seperti Peranakan Baba. Masyarakat Peranakan Baba merupakan subetnik Cina yang terhasil daripada interaksi sosial dengan orang Melayu. Ini bermakna, Peranakan Baba telah mengalami proses akulturasi dengan nilai masyarakat Melayu. Aspek nilai yang dikongsi bersama ini dapat dilihat melalui penciptaan pantun oleh masyarakat Peranakan Baba. Kajian ini akan memberi fokus terhadap aspek nilai peradaban Melayu yang terdapat dalam pantun Peranakan Baba. Objektif utama kajian ini adalah untuk mengenal pasti dan menyenaraikan nilai-nilai tamadun Melayu yang dominan digunakan dalam pantun Peranakan Baba. Selain itu, proses akulturasi yang berlaku di antara masyarakat Melayu dan Peranakan Baba juga akan diberi penelitian. Kajian ini menggunakan kaedah analisis makna perkataan dan ayat yang terdapat dalam pantun yang dipilih melalui buku "Pantun Pilihan Peranakan Baba Negeri Selat, 1910-1930-an" yang disusun oleh Ding Choo Ming. Hasil kajian mendapati bahawa terdapat proses akulturasi yang berlaku dalam masyarakat Peranakan Baba melalui pantun yang dikaji. Data yang diperolehi ini penting sebagai rekod asas kepada kajian yang lebih terperinci berkaitan Peranakan Baba di Malaysia. Implikasi kajian akan mendorong pembentukan nilai kebersamaan di antara pelbagai kaum yang terdapat di Malaysia.

Kata kunci: Tamadun Melayu, Peranakan Baba, pantun, nilai

Pengenalan

Dalam tradisi masyarakat Melayu, pantun sudah menjadi darah daging yang berperanan penting dalam menyebarluaskan nilai-nilai asas kemelayuan. Oleh itu pantun dijadikan media tunjuk ajar, yang diwujudkan ke dalam beragam jenis pantun seperti pantun adat, pantun nasihat, pantun jenaka, sindiran dan pantun kasih sayang (Tenas Effendy, 2007). Pantun Melayu sering dilihat sebagi sumber gambaran masyarakat Melayu dalam kehidupan di Alam Melayu. Akal budi orang Melayu dapat dilihat dalam pantun yang diungkapkan secara spontan dengan begitu ringkas dan padat (Aripin Said,1994:1). Menerusinya terpancar gambaran pemikiran masyarakat Melayu.

Manakala dalam masyarakat Peranakan Baba, hasil pengakulturasian antara

masyarakat Peranakan Baba dengan Melayu dalam bidang Bahasa dan kesenian, telah membolehkan Peranakan Baba memperkembangkan pantun Melayu dalam konteks kebudayaan peranakan. Menurut Ding (2008:89), meskipun wujud persamaan antara pantun Peranakan Baba dengan pantun Melayu tetapi pantun peranakan mempunyai nilai kreativiti dari segi nilai pengkomesialannya.
Kajian ini akan mengaitkan aspek nilai yang terdapat dalam pantun Peranakan Baba sebagai gambaran berlakunya akulturasi dalam kalangan masyarakat peranakan dengan tamadun Melayu.

Pernyataan Masalah
Secara umumnya kajian-kajian sedia ada berkaitan masyarakat peranakan lebih berfokus kepada nilai luaran berbanding nilai pandangan semestanya (dalaman). Unsur-unsur kebudayaan berbentuk material seperti pakaian, bahasa, makanan sering menjadi fokus kajian. Hal ini mungkin disebabkan unsur kebudayaan yang bersifat material mudah dilihat dan digambarkan sedangkan unsur kebudayaan lain yang penting seperti sistem nilai sukar untuk dikaji kerana sifatnya yang non material. Oleh itu kajian ini akan memberi dimensi baru terhadap kajian akulturasi berkaitan masyarakat peranakan.

Objektif Kajian
Objektif utama kajian ini adalah seperti berikut:

- Mengenal pasti dan menyenaraikan nilai-nilai tamadun Melayu yang dominan digunakan dalam pantun Peranakan Baba.
- Meneliti proses akulturasi yang terdapat dalam nilai masyarakat Melayu yang dominan dalam Peranakan Baba.

Persoalan Kajian
Kajian ini berhasrat untuk mendapatkan jawapan kepada soalan-soalan berikut:

- Apakah nilai-nilai tamadun Melayu yang dominan dalam masyarakat peranakan yang terdapat di dalam pantun peranakan baba?
- Bagaimanakan proses akulturasi berlaku di antara masyarakat peranakan dengan masyarakat Melayu yang digambarkan melalui pantun peranakan Baba?

Kepentingan Kajian
Kajian nilai ketamadunan masyarakat Melayu yang terdapat dalam masyarakat peranakan akan menjadi bahan rujukan kepada para pengkaji bidang kemasyarakatan, masyarakat Peranakan Baba dan kajian nilai-nilai ketamadunan Melayu. Selain itu kajian ini membantu masyarakat memahami kepentingan pemupukan nilai sepunya ke arah keharmonian tamadun Malaysia hari ini.

Kaedah Kajian
Kaedah kajian ialah kaedah kualitif berdasarkan analisis tekstual dan penelitian secara deskriptif. Kajian ini menggunakan kaedah analisis makna perkataan dan ayat dalam

pantun yang dikumpulkan oleh Ding Choo Ming dan diterbitkan berjudul *Pantun Pilihan Peranakan Baba Negeri Selat, 1910-1930-an*. Sebanyak 1300 rangkap pantun telah diteliti dan dikategorikan mengikut kumpulan nilai-nilai sebagaimana yang dinyatakan sebelum ini. Selain itu kaedah kepustakaan turut digunakan sebagai kajian literasi untuk melihat kajian nilai masyarakat Melayu dan pantun. Manakala skop kajian ini akan hanya memfokuskan kepada nilai-nilai asas ketamadunan Melayu yang disenaraikan oleh Osman Bakar, Azizan Baharuddin & Zaid Ahmad (2009).

Latar Belakang Kajian

Di Semenanjung Malaysia terdapat sekurang-kurangnya sembilan jenis komuniti yang dikenal pasti sebagai Peranakan, antaranya Peranakan Jawi, Peranakan Arab, Samsam, Chetti Melaka, Punjabi Peranakan Perak dan sebagainya. Kepelbagaian komuniti ini menarik minat ramai pengkaji untuk memahami keunikan budaya mereka. Tan Yao Sua (2011:158) membuat kajian mengenai masyarakat peranakan Cina di Tarok, sebuah petempatan di Terengganu. Menerusi kajiannya, beliau telah mengenalpasti beberapa pengaruh budaya Melayu dalam kalangan peranakan Cina tersebut, iaitu dari segi kemampuan bertutur dalam dialek Melayu Terengganu, binaan kediaman mirip rumah tradisional, berpakaian cara orang Melayu di kampung, hidangan masakan, dan pewarisan harta pusaka.

Zawiah Mat & Mashitah Sulaiman (2007:127), mengkaji Interaksi budaya India dan Cina ke atas pengukuhan bahasa dalam Tamadun Melayu. Menurut mereka kesan interaksi Peranakan Baba dikatakan dapat dilihat melalui aspek material (pemakaian, makanan, masakan), manakala bukan material seperti falsafah, adat resam, pemikiran atau agama dan bahasa. Walau bagaimanapun bersesuaian dengan tajuk kajian mereka, perbincangan kesan interaksi peranakan Baba ini dalam aspek bukan material hanya membincangkan aspek bahasa. Sementara Azarudin Awang dan Khadijah Mohd Khambali @ Hambali (2016), mengkaji komuniti Cina pra konversi di Terengganu dalam melihat perkaitan akulturasi budaya dan hubungan antara agama.

Dalam konteks kajian ini akulturasi merupakan satu proses penerimaan unsur kebudayaan dalam kalangan individu atau kelompok dari sesuatu kebudayaan lain yang berbeza. Kelompok manusia ini dengan kebudayaan tertentu disatukan dengan unsur dari suatu kebudayaan asing yang berbeza sehingga unsur kebudayaan asing itu akhirnya diterima dan diolah dalam kebudayaan sendiri.

Dari segi sejarah, antara faktor kewujudan masyarakat peranakan baba di Malaysia adalah melalui aktiviti pedagang Cina yang berulang alik antara dunia Melayu dan Cina. Perkahwinan campur yang mana berlaku pada peringkat generasi pertama sahaja telah mempamerkan keunikan akulturasi budaya Cina dan Melayu kerana unsur kebudayaan peranakan Baba dikatakan berasal daripada warisan tradisi Cina tetapi mempunyai unsur-unsur kebudayaan Melayu. Mereka mengekalkan adat resam Cinanya, ugama Buddhanya dan identiti Cinanya walaupun banyak adat resam Melayu sudah diikuti dan disesuaikan (Ding, 2008:26).

Peranakan Baba menggunakan bahasa Melayu dengan menggunakan gaya bahasa yang dikenali gaya bahasa Melayu Baba sebagai bahasa komunikasi mahupun dalam aktiviti

kesenian termasuklah penghasilan pantun. (Ding, 2008:74).

Hidup dalam kelompok Melayu menyebabkan unsur-unsur kebudayaan masyarakat Peranakan Baba banyak mengandungi unsur kebudayaan Melayu. Hal ini suatu yang lumrah dalam pengkajian sosial di mana proses akulturasi akan berlaku apabila suatu kelompok masyarakat itu hidup dan berhubungan secara langsung dan berterusan dengan kelompok lain. Bukti yang jelas ialah dari segi Bahasa Ibunda peranakan Baba. Begitu juga dari segi kulinari dan cara berpakaian. Semua ini jelas menunjukkan pengaruh kebudayaan Melayu dalam Masyarakat Peranakan Baba.

Sebaliknya dari segi agama dan adat resam, masyarakat Peranakan Baba dikatakan lebih condong kepada adat resam dan kepercayaan yang dipegang oleh masyarakat Tionghua. Begitu juga dalam sambutan-sambutan perayaan mereka. Justeru, situasi ini membawa kita kepada kesimpulan bahawa masyarakat Peranakan Baba juga berpegang kepada sistem nilai masyarakat Tionghua dalam kehidupan mereka.

Manakala nilai dalam masyarakat Melayu pula boleh dikaitkan dengan identiti orang Melayu itu sendiri berdasarkan tiga teras, iaitu agama, bahasa dan Raja (Laurent Metzger, 2007:24). Nilai mempunyai hubungan tiga penjuru, iaitu hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam. Maka nilai yang paling utama pastinya berpandukan hubungan antara manusia dengan Tuhan, apa juga yang ditegah oleh Tuhan menjadi perkara yang mesti dielakkan oleh manusia. Sebaliknya apa yang diperintahkan-Nya perlu dilaksanakan sebaik mungkin. Tuhan telah memaklumkan apa yang baik dan apa yang tidak baik untuk manusia. Nilai-nilai yang dinyatakan-Nya itu berhubung dengan kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan budaya (Noriati A Rashid, 2005).

Berasaskan kepada pengalaman, terutama mengikut kebiasaan yang dilalui individu sebagai anggota masyarakat, nilai dapat membina ukuran tentang baik dan buruk, cantik dan buruk, halus dan kasar, sedap dan tidak sesuatu yang dilalui (Wan Abdul Kadir, 2007:3). Nilai-nilai tradisi budaya Melayu terbina dan dipengaruhi oleh suasana kehidupan mereka, dan ini dijelmakan melalui simpulan bahasa, pepatah dan pantun yang mereka hasilkan (Wan Abdul Kadir, 2007:17).

Ungkapan yang menjadi lambang kebijaksanaan pemikiran Melayu khususnya pantun adalah suatu yang unik dan mengagumkan. Justeru tidak hairanlah ia turut menarik minat masyarakat peranakan mencipta dan mendendangkan pantun sama ada untuk menasihat, mendidik, hiburan dan sebagainya. Dengan mengambil kira peranan pantun sebagai cerminan akal budi orang Melayu, kajian ini juga mengandaikan pantun-pantun Pernakan Baba juga mampu menggambarkan nilai-nilai peradaban yang wujud dalam pemikiran mereka khususnya berkaitan nilai-nilai peradaban tamadun Melayu.

Dapatan dan Analisis Kajian

Berdasarkan Osman Bakar, Azizan Baharuddin & Zaid Ahmad (2009), antara nilai-nilai Melayu adalah perkara yang berkaitan akidah Islam, ketaatan kepada Sultan dan menghormati pemimpin, berpegang teguh kepada adat resam, memuliakan orang tua, mengutamakan ikatan kekeluargaan dan hubungan silaturrahim, saling menghormati,

meraikan tetamu, bertimbang rasa, bersopan santun dan berbudi bahasa, bermuafakat dan bergotong royong.

Akidah Islam

Kedatang Islam ke alam Melayu telah mengubah pandangan semesta *(world-view)* mereka. Seperti umat Islam yang lain, orang Melayu berpegang kepada keimanan dan ketakwaan kepada Allah. Orang-orang Melayu yang telah lama menganut Islam menyedari dan memahami nilai-nilai yang telah ditetapkan oleh Islam. Mereka telah berusaha menyesuaikan warisan tradisi budaya dengan kehendak-kehendak Islam. Dengan cara mengekalkan tradisi itu, mereka dapat mempertahankan identiti budaya yang mereka warisi sekian lama (Wan Abdul Kadir,2007:12). Kuatnya pegangan orang Melayu terhadap akidah Islam secara tidak langsung telah mengakulturasikan pemikiran masyarakat peranakan khususnya dari segi amalan kepercayaan mereka.

Pata gala dari hulu,
Andak di petek bua rumenia;
Dulu Allah kemdian ibu,
Anak terlaher di dalam dunia.

Itong itong tangan sabla,
Dapat di kira lima jari;
Minta untong kapada Allah,
Toksa susa kemdian hari.

Pantun-pantun di atas adalah berkaitan dengan akidah Islam yang terdapat dalam *Pantun Pilihan Peranakan Baba Negeri Selat-1910-1930a*n. Berdasarkan pantun tersebut kepercayaan kepada Tuhan (ALLAH) digambarkan oleh masyarakat peranakan Baba sebagai berkedudukan tinggi dan lebih penting dari segalanya. Allah sebagai pemberi rezeki, penentu takdir seseorang, penentu segala kejadian, tempat meminta dan memohon serta berkuasa memberi pembalasan, contohnya dalam rangkapan pantun di bawah;

Bua remenia ber-gantong tinggi,
Jatoh di batu ter-pinjak s'bla,
Idop di dunia saja bergini,
Nanti kan waktu hukoman Allah.

Datok Kelana orang Linggi,
Bersipak raga ditepi kota;
Kita-tak boleh kadarat sandiri,
Hukoman Allah terima-la kita.

Pantun-pantun peranakan juga menyentuh perihal ibadah agama Islam, antaranya

berkaitan sembahyang, puasa, dan ibadah haji serta undang-undang Islam khususnya berkaitan keburukan berjudi, antara pantun yang memerihalkan perkara-perkara tersebut ialah;

Inchek Dollah orang di-Gedong,
Dudok sembahyang adek beradek;
Jikalau Allah mau menolong,
Barang melayang datang bergolek.

Kalapa muda masak pengat,
Kasi makan orang puasa;
Orang muda baik beringat,
Kerna mulot badan binasa.

Nilai-nilai ketamadunan Melayu yang terdapat di dalam pantun-pantun tersebut dilihat sebagai suatu proses akulturasi masyarakat Peranakan Baba dari segi sistem kepercayaan mereka. Meskipun nama-nama Allah dan sifat-sifat-Nya dapat dilihat dengan jelas di dalam pantun-pantun yang dikaji, hal ini tidak bermakna masyarakat peranakan berpegang kepada akidah Islam. Sebagaimana yang disebut oleh Ding Choo Ming sebelum ini, masyarakat peranakan Baba mengamalkan kepercayaan yang dipegang oleh masyarakat Tionghua yang diwarisi dari nenek moyang mereka. Penerimaan konsep Allah dalam pantun-pantun mereka ini mungkin juga boleh dikaitkan dengan toleransi masyarakat Cina yang bersikap terbuka dan berjaya mengadun sebati tiga fahaman besar iaitu konfusianisme, Taoisme dan Buddhisme dalam kehidupan mereka (Idris Zakaria, 2000).

Ketaatan kepada Sultan dan Menghormati Pemimpin

Budaya masyarakat Melayu sejak dari dahulu lagi sangat menghormati pemimpin mereka. Menurut Khoo Kay Kim yang dipetik dalam Laurent Metzger (2007:*29*), *The good Malay values included a respect for the elderly and administrators*. Nilai ini dikaitkan juga unsur tradisi masyarakat Melayu yang memandang tinggi Institusi beraja yang telah lama wujud dalam kehidupan mereka. Nilai-nilai Melayu yang hidup di bawah kuasa pemerintahan raja dan Sultan Melayu ini juga wujud dalam pemikiran masyarakat peranakan menerusi pantun mereka, antaranya;

Berganti sultan anak Yamtuan,
Raja di lantek semua orang;
Asal intan pulang di intan,
Saya batu tentu terbuang.

Raja di Langat di lantay sultan,
Klapa berbua dekat hutan;
Kalu dia ingat dengan pesan,

Siapa bertua dapat dia makan.

Konsep raja atau sultan dalam pantun peranakan ini juga digambarkan sebagai golongan yang berkuasa, berani, gagah dan mempunyai kedudukan yang istimewa dalam masyarakat sebagaimana yang digambarkan dalam pantun berikut;

Raja sulong Indra Sajohan,
Gaga brani lagi perkuasa;
Jikalu bolay tulongan Tuhan,
Bila kan bolay dapat binasa.

Anak Raja berintan baju,
Pakayan-nya sutra yang halus;
Sunggu blayar prau yang laju,
Mau jugak di bantu arus

Walau konsep raja wujud dalam pemikiran Peranakan Baba ini tidak bermakna mereka mengiktiraf Sultan atau raja sebagai pemimpin mereka. Secara sejarahnya, Peranakan Baba khususnya pemimpin-pemimpin *Strauits Chinese British Association* terbukti telah memberikan taat setia mereka kepada kerajaan Inggeris sehingga menjelang kemerdekaan negara (Khoo Peck Wan 1983: 4).

Bersopan Santun, Berbudi Bahasa

Bersopan santun dan berbudi bahasa juga adalah sebahagian daripada nilai-nilai tamadun Melayu yang dikaitkan dengan adab. Laurent Metzger (2007: 27) memetik Frank Swettenham menerusi *Malay Sketches* menulis "*for the Malays their 'manners are polite and easy'*. Justeru sikap kurang bersopan adalah dihina dan dielakkan.

Pantun-pantun peranakan juga banyak memerihalkan persoalan budi. Sebagaimana masyarakat Melayu yang memandang tinggi perihal budi, pantun-pantun peranakan juga memperlihatkan hal yang sama.

Anak itek pandai belari,
Anak angsa terlompat lompat;
Rupa chantek senang di chari,
Budi dan basa susa mendapat.

Teritip tiram tergantong,
Lemau manis banyak biji nya;
Pileh pileh muda sakampong,
Hitam manis baik budi nya.

Pantun-pantun di atas menggambarkan nilai berbudi bahasa masyarakat Melayu yang turut

dipandang tinggi dalam peranakan Baba. Jelas ukuran nilai seseorang bukan semata-mata bergantung kepada rupa paras sebaliknya budi bahasa lebih di pandang tinggi.

Lagi Kuala pergi Klang,
Singgah memetek bunga rang-rang;
Harta donia tidak terbulang,
Budi juga akan di-puji orang.

Ruak ruak dari rumbia,
Kasi makan padi di dulang;
Mas perak harta di dunia,
Budi yang baik di kenang orang.

Nilai budi bagi masyarakat Peranakan Baba juga dikaitkan dengan keikhlasan. Budi ikhlas yang ditabur tidak mengharapkan balasan tetapi tetap dikenang selamanya.

Penggaga mari di potong,
Membuat urap biar tak pait;
Orang berniaga menchari huntong,
Orang berbudi nama yang baik.

Kapal blayer ke Tanjong Jati,
Mari muat orang Bengali;
Budi s'dikit di bawak mati,
Bukan dapat di jual bli.

Rapatnya hubungan budi dengan kehalusan bahasa juga terpancar melalui pantun-pantun mereka seperti berikut;

Bukan saya gali rangas,
Saya gali ubi Belanda;
Bukan saya pandang mas,
Saya pandang budi dan bahasa.
Prahu belayar ka-laut Malacca,
Jaga kamudi jangan benasa;
Orang baik kepada kita,
Dia berbudi kita berbasa.

Budi bahasa dalam kalangan orang Melayu dikaitkan dengan hati atau kalbu. Konsep hati itu dikaitkan pula dengan tindakan dan perlakuan. (Mustaffa Haji Daud,1995:87-131). Kedudukan budi yang tinggi dalam masyarakat Melayu itu diakulturasikan juga dalam masyarakat Peranakan Baba. Hal ini digambarkan dengan jelas melalui contoh petikan

pantuk Peranakan baba di atas. Menerusi pantun tersebut, kedudukan budi bahasa yang baik lebih tinggi dan bernilai dibandingkan dengan emas dan harta. Apa yang penting juga adalah nilai mengenang budi yang terdapat dalam masyarakat Peranakan Baba yang digambarkan melalui pantun di atas.

Saling Menghormati

Nilai-nilai Tamadun Melayu lain yang dapat dilihat menerusi pantun Peranakan Baba ialah nilai hormat menghormati. Masyarakat Melayu bersikap rendah diri dan tidak memandang rendah kepada orang lain. Sikap saling menghormati ini dapat dilihat dalam hubungan mereka yang baik dan taat setia kepada ibu bapa, sentiasa menurut perintah atau tidak engkar kata-kata ibu bapa mereka. Hubungan murid dengan guru juga demikian juga (Wan Kadir,2007:23). Nilai-nilai saling menghormati ini juga dapat dilihat dalam pantun peranakan terutamanya berkaitan ketaatan kepada ibu dan guru, antaranya;

Pata gala dari hulu,
Andak di petek bua rumenia;
Dulu Allah kemdian ibu,
Anak terlaher di dalam dunia.

Enche'Bong pergi menjala,
Dapat terubok anak tenggiri;
Tidak turuk ibu berkata,
Dapat busok nama sendiri.

Kedudukan ibu sangat tinggi dalam masyarakat Melayu. Hal ini berkait dengan ajaran Islam yang dianuti oleh masyarakat Melayu. Manakala dalam masyarakat Peranakan Baba pula, kedudukan ibu juga berada pada tahap yang tinggi. Menghormati ibu bapa merupakan satu kewajipan yang perlu dipatuhi. Melalui pantun di atas contohnya, masyarakat Peranakan Baba menjelaskan bahawa kehidupan seseorang tidak akan berjaya jika tidak mengikut nasihat dan tunjuk ajar daripada ibu. Begitu juga kedudukan guru. Guru merupakan golongan yang bertanggungjawab memberi panduan tentang kehidupan yang sepatutnya dilalui oleh seseorang. Hal ini digambarkan dalam contoh petikan pantun-pantun di bawah;

Sugi damar di chelak rantay,
Handak di sulor ikan blanak;
Serta di adap guru yang panday,
Maka puji orang yang banyak.

Orang prompak di Kuala Muar,
Dudok menunggu tepi kramat;
Jikalu jumpa guru yang benar,

Apa plajaran lekas-lah tamat.

Ma-ulu memotong pagar,
Jangan terpotong batang durian;
Chari guru tempat berlajar,
Sepaya jangan sesal kemdian.

Bedrap-drap bunyi papan prau,
Tarek layar di sebla kiri;
Jangan slalu harap-kan guru,
Mau jugak blajar sendiri.

Walau bagaimanapun, sepanjang proses menuntut ilmu masyarakat peranakan juga mengingatkan bahawa jangan sesekali sentiasa mengharapkan bimbingan daripada guru, apabila telah sampai satu peringkat yang sepatutnya seseorang haruslah berdikari. Namun jasa guru sentiasa perlu diingati dan dihormati.

Proses akulturasi berlaku di antara masyarakat peranakan dengan masyarakat Melayu yang digambarkan melalui pantun peranakan Baba.

Daripada senarai nilai-nilai Melayu tersebut didapati nilai berkaitan akidah Islam, adat resam, bersopan santun dan berbudi bahasa lebih dominan dalam pantun peranakan Baba. Melalui pantun-pantun yang tersenarai dalam buku *Pantun Pilihan Peranakan Baba Negeri Selat, 1910-1930-an* susunan Ding Choo Ming ini didapati nilai-nilai Melayu dan nilai-nilai Peranakan Baba telah mengalami proses akulturasi.

Menurut Shamsul Amri (2012:60) proses akulturasi melibatkan proses penerimaan unsur kebudayaan dalam kalangan individu atau kelompok daripada sesuatu kebudayaan lain yang berbeza. Dalam konteks kajian ini, proses akulturasi ini melibatkan masyarakat Peranakan Baba dan masyarakat Melayu.

Akulturasi terjadi apabila satu kelompok manusia dengan suatu kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur daripada suatu kebudayaan etnik lain yang berbeza sehingga unsur kebudayaan asing itu akhirnya diterima dan diolah dalam kebudayaan sendiri (Shamsul Amri, 2012). Selain daripada unsur kebudayaan, unsur yang membentuk nilai-nilai sesuatu masyarakat juga akan mengalami proses akulturasi.

Berdasarkan pantun-pantun yang terdapat dalam buku kajian ini, terdapat pantun yang menunjukkan berlaku proses akulturasi dalam kehidupan kedua-dua masyarakat ini, iaitu Melayu dan Peranakan Baba.

Inchek Dollah orang di-Gedong,
Dudok sembahyang adek beradek;
Jikalau Allah mau menolong,
Barang melayang datang bergolek.

Daripada contoh pantun-pantun di atas, proses akulturasi telah berlaku di antara

masyarakat Melayu dan Peranakan Baba dalam pelbagai aspek kehidupan kedua-dua masyarakat ini. Contohnya kefahaman dan pandangan tentang kedudukan agama Islam, pantun tersebut menjelaskan bahawa masyarakat Peranakan Baba juga mengakui bahawa agama Islam adalah agama bagi masyarakat Melayu. Masyarakat Peranakan menghormati dan mengakui nilai-nilai yang terdapat dalam agama Islam itu sesuatu yang baik dan perlu diikuti. Walaupun, masyarakat Peranakan Baba tidak menganut agama Islam, namun mereka memahami beberapa nilai yang terdapat dalam agama Islam dan kehidupan seharian mereka.

Anak China menjual tapay,
Tetak langudi dari Daik;
Begitu lah kita bersobat anday,
Dalam budi berchara baik

Manakala pantun di atas pula memberi gambaran tentang keperluan untuk mengamalkan sikap berbudi bahasa dan bersopan santun. Gambaran anak Cina yang digunakan dalam pembayang pantun di atas membawa maksud masyarakat peranakan telah mengamalkan aktiviti makanan Melayu di samping menerapkan nilai-nilai persahabatan dan berbudi bahasa dalam kalangan masyarakat.

Sementara proses akulturasi juga berlaku dalam perkara yang melibatkan adat. Melalui pantun di bawah, masyarakat peranakan telah meletakkan nilai adat pada tempat yang tinggi yang menjadi pedoman kepada kehidupan mereka, contohnya rangkap makna pada pantun di bawah menekankan kepentingan budi dan menjaga adat dalam kehidupan.

Pergi pasar manjual bli,
Orang China menimbang madat;
Budi basah tidak jual membli,
Idop dunia mau bradat.

Kesimpulan

Buku *Pantun Pilihan Peranakan Baba Negeri Selat, 1910-1930-an* susunan Ding Choo Ming telah memberi gambaran yang jelas tentang berlakunya proses akulturasi di antara masyarakat Melayu dan Peranakan Baba. Pantun-pantun yang terdapat dalam buku tersebut merupakan hasil kebudayaan daripada masyarakat Peranakan Baba. Berdasarkan pemilihan perkataan, ayat dan makna yang didukungi oleh setiap pantun-pantun di dalam buku tersebut mengjelaskan berlakunya kesamaan budaya serta nilai di antara masyarakat Peranakan Baba dengan masyarakat Melayu.

Kajian ini telah meneliti beberapa nilai peradaban Melayu yang terdapat dalam pantun Peranakan Baba. Antara nilai-nilai tersebut adalah nilai berkaitan akidah Islam, ketaatan kepada Sultan dan menghormati pemimpin, bersopan santun, berbudi bahasa, dan saling hormat menghormati. Nilai-nilai yang disenaraikan ini telah dengan jelas

digambarkan melalui pantun-pantun yang terdapat dalam buku yang dikaji.

Kesimpulannya, pantun-pantun Peranakan Baba telah membuktikan bahawa berlakunya proses akulturasi nilai peradaban Melayu dalam masyarakat Peranakan. Terdapat nilai yang dominan telah ditonjolkan melalui pantun-pantun tersebut seperti yang dibincangkan di atas.

Dalam konteks Malaysia, kajian ini membuktikan masyarakat pelbagai kaum di Malaysia telah berjaya membentuk satu nilai peradaban secara bersama. Masing-masing telah berjaya berkongsi nilai yang baik daripada nilai nenek moyang masing-masing. Dalam hal ini akulturasi yang berlaku dalam sesebuah masyarakat pelbagai etnik memperlihatkan keazaman masing-masing untuk menyesuaikan dan memanfaatkan kepelbagaian dalam kehidupan harian mereka (Shamsul Amri, 2012).

Rujukan

1. Jurnal

Azarudin Awang dan Khadijah Mohd Khambali @ Hambali. (2016). Perkaitan Akulturasi Budaya dan Hubungan Antara Agama: Kajian Terhadap Komuniti Cina Pra Konversi Di Negerti Terengganu Jurnal Hadhari 8 (1) (2016) 85-102. UKM

Noriati A. Rashid. (2005). Kesantunan Dalam Konteks Sosiobudaya Masyarakat Melayu. *Jurnal Pengajian Melayu*. Jilid 15, 2005.

M Mokhtar Shafii. (2000). Perlaksanaan Tulisan Jawi dalam Sistem Pendidikan Malaysia. Dalam Jurnal Pendidikan Islam, Jilid 9 Bil. 2 Disember 2000. Kuala Lumpur: Institut Pengajian Ilmu-ilmu Islam.

Tan Yao Sua. (2011). *Akulturasi Peranakan Cina di Tirok, Terengganu*. Jurnal Terjemahan & Tamadun Melayu Vol 2:2 (2011) 151-162. UKM.

Zawiah Mat & Mashitah Sulaiman. (2007). Interaksi budaya India & Cina ke atas pengukuhan bahasa dalam Tamadun Melayu dlm *Jurnal Pengajian Umum*, Bil 8. UKM.

2. Buku

Ding Choo Ming. (2008). *Pantun Peranakan Baba Mutiara Gemilang Negeri-Negeri Selat.* Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Laurent Metzger. (2007). Nilai-nilai Melayu: Satu Sudut Pandangan Orang Luar. Tanjong Malim: Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Mustafa Haji Daud. (1995). *Budi Bahasa Dalam Tamadun Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Shamsul Amri Baharuddin (Editor) (2012). *Modul Hubungan Etnik Edisi Kedua*. Bangi: Institut Kajian Etnik. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Wan Abdul Kadir (2007). *Nilai dan Norma Masyarakat dan Budaya Melayu*. Kuala Lumpur: City Reprographic Services. Press. Page 8.

3. Prosiding Persidangan

Tenas Effendy (2007). Tunjuk Ajar Dalam Pantun Melayu. Kertas kerja Seminar Pantun Melayu: Semalam, Hari ini Dan Esok. Anjuran Alam dan Tamadun Melayu. Universiti Kebangsaan Malaysia.

4. Penerbitan Atas Talian

Idris Zakaria (2000) Nilai Toleransi Melayu-Cina. *Utusan Online* http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2000&dt=1207&pub=utusan_malaysia&sec=Rencana&pg=ot_01.htm#ixzz4r7sdOFGH.

I-STET17-038: Pemeliharaan Tulisan Jawi dan Penggunaan Tulisan Jawi di Media: Kajian Persepsi Pelajar Melayu di UNITEN

Noraziah Mohd Amin[1] , Noor Azam bin Abdul Rahman[2], Wan Noorli Razali[3], Mohd Faisal Abdul Wahab [4]

[1] Akademi Pengajian Bahasa, Universiti Teknologi MARA (UiTM), Pulau Pinang, Malaysia
[2] Unit Bahasa dan Sains Sosial, Kolej Sains Komputer & Teknologi Maklumat, Universiti Tenaga Nasional (UNITEN) Putrajaya, Malaysia
[3] Akademi Pengajian Bahasa, Universiti Teknologi MARA (UiTM), Pulau Pinang, Malaysia
[4]Faculti Hotel dan Pengurusan Pelancongan, Universiti Teknologi MARA (UiTM), Pulau Pinang, Malaysia

Abstrak: Penggunaan tulisan Jawi yang terhad di media telah menjadi cabaran baru kepada para pencinta tulisan Jawi. Pengaruh globalisasi serta persepsi masyarakat tehadap tulisan Jawi telah mewujudkan satu keadaan yang membimbangkan tentang tahap penggunaan tulisan Jawi terutamanya di media massa. Situasi ini memerlukan satu penelitian akademik bagi mendapatkan maklum balas daripada pelbagai peringkat masyarakat berkaitan isu ini. Oleh itu, kajian ini berhasrat untuk mendapatkan persepsi dari kalangan pelajar Melayu di Universiti Tenaga Nasional (UNITEN) berkaitan penggunaan tulisan Jawi di media. Objektif utama kajian ini adalah untuk menilai persepsi pelajar Melayu di UNITEN berkaitan usaha pemeliharaan tulisan Jawi dan penggunaan tulisan Jawi di media. Pelajar Melayu ini merupakan golongan muda yang mewakili generasi baru dalam masyarakat. Kajian ini menggunakan kaedah penyelidikan secara kuantitatif yang menggunakan borang soal selidik sebagai sumber maklumat. Data yang diperolehi telah dianalisis menggunakan perisian SPSS versi 20. Hasil kajian menunjukkan majoriti responden berpendapat bahawa tulisan Jawi perlu mendapat kedudukan yang baik di media massa. Antara cadangan penting yang dipersetujui adalah peranan pihak berkuasa tempatan untuk mewajibkan penggunaan tulisan Jawi dalam papan tanda dan iklan. Kajian ini penting sebagai bahan rujukan kepada pihak berkaitan untuk tindakan seterusnya sebagai salah satu usaha pemeliharaan tulisan Jawi.

Kata kunci: Tulisan Jawi, pemeliharaan tulisan Jawi, media.

Pengenalan

Faidhur Rahman Abdul Hadi dan Fatihah Jamhari (2014) mencadangkan bahawa kelaziman papan tanda Melayu yang ditulis di kedua-dua jawi dan skrip Rom di seluruh Brunei harus ditiru oleh Malaysia. Ini seolah-olah menunjukkan bahawa penggunaan tulisan Jawi oleh media tempatan belum lagi secara keseluruhan seperti yang diamalkan oleh negara jiran Malaysia iaitu Brunei. Penggunaan tulisan Jawi secara meluas di

Brunei menunjukkan seolah-olah tulisan Jawi mendapat tempat yang tinggi pada masyarakat di sana.

Penguatkuasaan undang-undang yang mewajibkan setiap papan tanda iklan menggunakan tulisan Jawi dilihat berkesan untuk mempromosikan tulisan Jawi. Di Malaysia, perkara seumpama ini masih belum berlaku secara meluas. Cuma terdapat beberapa negeri di Pantai Timur yang mempunyai undang-undang khusus berkaitan penggunaan tulisan Jawi di media.

Sebagai contoh di negeri Kelantan, menurut Ilham bin Che Daud @Zakari (2015), "akta Undang-Undang Iklan Majlis Perbandaran Kota Bharu-Bandaraya Islam (MPKB-BRI) 1990, MPKB-BRI telah meletakkan syarat untuk mempamerkan sesuatu iklan mestilah mempunyai tulisan Jawi, manakala akta yang sama (Pindaan) 2007 telah meletakkan syarat tulisan Jawi mestilah sama besar dengan perkataan Bahasa Kebangsaan dan diletakkan di atas sekali" (hlm. 4-5). Hal ini telah termaktub dalam Warta Kerajaan Negeri Kelantan, Majlis Perbandaran Kota Bharu, 1990, Undang-Undang Kecil Iklan MPKB-BRI (Pindaan 2007), Kota Bharu : Kerajaan Negeri Kelantan, hlm 2).

Penggunaan tulisan Jawi di media merupakan salah satu cara untuk memelihara tulisan Jawi. Dengan penggunaan yang meluas pada papan tanda iklan akan memberi pendedahan kepada orang ramai tentang tulisan Jawi, terutamanya dalam kalangan generasi muda. Oleh itu, kajian ini dijalankan bagi menilai persepsi generasi muda terhadap isu penggunaan tulisan Jawi di media dan kepentingan pemeliharaan tulisan Jawi.

Pernyataan Masalah

Menurut Madihah Mohama (2007), anak-anak muda Melayu tidak lagi berminat membaca Jawi dan menulis menggunakan tulisan Jawi. Salah satu faktor yang mendorong kepada rasa tidak minat ini adalah disebabkan kurangnya pendedahan terhadap penggunaan tulisan Jawi. Generasi muda khususnya amat dekat dengan penggunaan media, sama ada media cetak, media elektronik mahupun media sosial. Apabila tiadanya penggunaan tulisan Jawi pada media-media ini menyebabkan generasi muda tidak memahami dengan baik penggunaan tulisan Jawi. Hal ini memerlukan satu kajian akademik agar dapat dijadikan satu cadangan kepada pihak yang berkaitan untuk mengambil tindakan yang sewajarnya bagi memelihara warisan bagsa seperti tulisan Jawi ini.

Objektif Kajian

Kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti pandangan para pelajar Melayu di UNITEN berkaitan pemeliharaan tulisan Jawi dalam kalangan orang Melayu terutamanya serta pendedahan tulisan Jawi kepada orang ramai menerusi pelbagai media dan peluang yang disediakan oleh media. Ringkasnya, kajian ini bertujuan untuk mencapai objektif berikut:

i. Untuk mengkaji persepsi pelajar-pelajar Melayu UNITEN terhadap

pemeliharaan tulisan Jawi.

ii. Untuk meneliti persepsi pelajar-pelajar Melayu UNITEN terhadap penggunaan tulisan Jawi di media.

Persoalan Kajian

Kajian ini ingin menjawab dua persolan berikut;

- Apakah persepsi pelajar Melayu di UNITEN terhadap pemeliharaan tulisan Jawi?
- Apakah persepsi pelajar Melayu di UNITEN terhadap penggunaan tulisan Jawi di media?

Kepentingan Kajian

Kajian ini berhasrat untuk membincangkan isu berkaitan tulisan Jawi yang tidak lagi digunakan secara meluas oleh masyarakat. Penggunaan tulisan Jawi di media diharap akan menjadi sebahagian daripada aktiviti mempromosikan tulisan Jawi kepada masyarakat. Oleh itu, kajian ini yang menganalisis persepsi daripada pelajar Melayu di institusi pengajian tinggi ini akan dapat dijadikan sumber maklumat kepada masyarakat berkaitan peranan media sebagai alat untuk mempromosikan tulisan Jawi.

Kajian Literatur

Kewujudan Tulisan Jawi di Tanah Melayu

Ibn Batutah (1964) telah menggunakan istilah *al-Jawah* untuk merujuk kepada kawasan Nusantara manakala perkataan Jawi pula digunakan untuk merujuk kepada penduduknya. Beliau berpandangan bahawa perkataan *Jawah* dan *Jawi* tidak hanya merujuk kepada kepulauan Jawa semata-mata kerana cakupannya lebih luas yakni merujuk kepada seluruh wilayah Asia Tenggara termasuk penduduknya sekali.

Menurut Mahyudin Yahya (1986) pula, beliau berpandangan tulisan Jawi merupakan tulisan huruf-huruf Arab yang digunakan di kepulauan Melayu atau tulisan Melayu berhuruf Arab. Perkataan “Jawi” ini berasal daripada bahasa Arab di mana abjad bahasa tersebut telah disesuaikan untuk menulis bahasa Melayu.

Penyelidik selepas itu seperti Amat Juhari (1996) telah menambah pandangan pengkaji sebelumnya dengan menyatakan bahawa istilah “Jawi” ini adalah kata adjektif bagi kata nama Arab “Jawah” dan apabila dijadikan kata adjektif, perkataan “Jawah” akan menjadi “Jawi” (Amat Juhari, 1996).

Meneropong perkembangan tulisan ini dari sudut asimilasi, Niswa Noralina Abdullah (2014) telah mencatatkan bahawa perkembangan tulisan Jawi boleh dibahagikan kepada tiga peringkat perkembangan iaitu; peringkat awal yang mana tulisan Jawi masih mempunyai unsur Arab, peringkat pertengahan di mana unsur Arab beransur-ansur berasimilasi dengan unsur Melayu, dan peringkat terakhir di mana unsur-unsur Melayu mendominasi sepenuhnya.

Sejarah Penggunaan Tulisan Jawi dalam Media di Malaysia

Tulisan Jawi telah lama wujud dan digunakan sebagai tulisan rasmi Melayu, iaitu sejak abad ke-14 Masihi atau sebelumnya (Kang Keong Sok, 1986). Menurut sumber yang sama, dapat dikatakan bahawa sejarah alam Melayu bermula dengan tulisan Jawi, iaitu serentak dengan kelahiran kerajaan-kerajaan Islam yang silam.

Hashim Musa (2006) melalui bukunya pernah mengkaji perkembangan tulisan Jawi dalam bahasa Melayu dan mendapati tulisan Jawi telah mula digunakan secara meluas di dalam media pada abad ke 19 Masihi seperti dalam penulisan surat khabar, majalah, kitab dan buku. Antara subjek kajian beliau adalah sistem ejaan Jawi yang terdapat pada *Utusan Melayu*, kitab *Hidayat al-Saalikiin*, Daftar Ejaan Melayu (Jawi-Rumi), Majalah *Dian*, *Mishkaat al-Anwar*, *Pedoman Ejaan Jawi Yang Disempurnakan* dan Maktab Perguruan Islam. Jika dilensa dari sudut sejarah juga, tulisan Jawi bukan sahaja pernah menjadi tulisan utama di Semenanjung Tanah Melayu, Singapura, Brunei Darussalam, Indonesia, Selatan Thai, tetapi juga digunakan secara meluas oleh rumpun Melayu di Sri Lanka (Mohd Alwee Yusof, 2005). Ini dapat dibuktikan apabila sejak 1869, sebuah akhbar Melayu bertulisan Jawi yang dinamakan, "Alamat Langkapuri" sudah mula dicetak di Sri Lanka.

Kepentingan Tulisan Jawi untuk Diketengahkan dalam Media

Menurut Asyraf Ridwan Ali dan Berhanundin Abdullah (2015:583), "Segala sumbangan dan peranan tulisan jawi yang bersemadi dalam pembentukan tamadun negara seperti manuskrip-manuskrip, surat-menyurat lama, puisi dan syair, kitab dan hikayat lama di arkib mahupun muzium perlu diketengahkan untuk pengetahuan umum. Malah lebih baik sekiranya segala bahan bukti sejarah tersebut dikenal pasti, diajar dan dimasukkan sebagai satu tajuk khusus dalam pengajaran TITAS di IPTA, IPTS dan IPG supaya generasi baru sedar akan sumbangan tulisan jawi."

Bagi menunjukkan niat yang serius untuk memastikan kesinambungan tulisan Jawi, Sultan Perak, Sultan Nazrin Muizzuddin Shah dalam ucapannya di persidangan ke-174 Majlis Agama Islam Perak dan Adat Melayu telah mencadangkan bahan-bahan cetakan untuk semua program yang dijalankan di bawah naungan/kelolaan Majlis tersebut untuk ditulis dalam tulisan Rumi dan Jawi ("*Tidak rela warisan bangsa dihina"*, 2011). Beliau seterusnya mencadangkan bahawa program yang bertujuan untuk mempromosikan tulisan Jawi dapat dianjurkan dengan kerjasama Utusan Melayu Berhad. Ini jelas menunjukkan betapa pendedahan tulisan Jawi kepada umum amat penting untuk dilaksanakan.

Metodologi

Reka Bentuk Kajian

Kajian ini menggunakan borang soal selidik sebagai medium pengumpulan data, yang kemudiannya dianalisis menggunakan perisian SPSS. Kajian yang hanya bersifat diskriptif

ini tidak mencadangkan sebarang hipotesis, tetapi hanya untuk mendapatkan jawapan daripada responden terlibat mengenai isu-isu yang diketengahkan.

Peserta-peserta Kajian

Para peserta yang mengambil bahagian dalam kajian ini terdiri daripada 100 orang pelajar Melayu di UNITEN yang sedang mengikuti program Kejuruteraan dan Sains Komputer. Terdapat 50 peserta lelaki dan 50 peserta perempuan yang berumur antara 21 hingga 23 tahun.

Instrumen Kajian

Instrumen yang digunakan dalam kajian ini adalah borang soal selidik yang mengandungi 15 soalan dalam bentuk pernyataan-pernyataan pendapat. Setiap soalan dinilai dari segi sejauh mana para responden bersetuju atau tidak bersetuju dengan sesuatu pernyataan dengan menggunakan Skala Likert daripada nilai 1 hingga 5 iaitu "Sangat Tidak Setuju" (1), "Tidak Setuju" (2), "Tidak Pasti" (3) , "Setuju" (4), dan "Sangat Setuju" (5).

Kaedah Pengumpulan Data

Pada peringkat permulaan, data diperolehi daripada borang soal selidik yang telah diedarkan kepada 30 orang responden (pelajar Melayu UNITEN) sebagai kajian rintis. Data ini digunakan sebagai pengesahan kebolehpercayaan (ketekalan) borang soal selidik untuk digunakan sebagai bahan kajian. Seterusnya borang soal selidik ini diedarkan kepada 100 responden kajian utama. Data yang diperolehi adalah hasil daripada jawapan responden pada peringkat pertama sahaja. Ini bermakna kajian ini tidak menjalankan ujian ulangan dalam pengumpulan data.

Kaedah Analisis Data

Data yang diperolehi dimasukkan ke dalam perisian Pakej Statistik Untuk Sains Sosial (SPSS) versi 20 untuk tujuan analisis kuantitatif. Maklumat seperti min, mod, median, kekerapan dan sebagainya telah diperolehi daripada perisian ini untuk menjelaskan data yang diterima dengan lebih terperinci.

Dapatan dan Analisis Kajian

Kebolehpercayaan

Statistik Kebolehpercayaan	
Cronbach's Alpha	Bil. Pernyataan
0.728	15

Analisis statistik terhadap kebolehpercayaan pernyataan yang dikemukan kepada responden telah diuji menggunakan perisian SPSS. Hasil analisis menunjukkan nilai

Cronbanch Alpha berada pada tahap .728. Berdasarkan nilai tersebut, senarai pernyataan yang telah dikemukakan melalui borang soal selidik menepati objektif dan persoalan kajian.

Apakah persepsi pelajar Melayu di UNITEN terhadap pemeliharaan tulisan Jawi?

Berdasarkan Lampiran 1, Majoriti pelajar Melayu UNITEN bersetuju bahawa tulisan Jawi merupakan warisan Melayu yang wajib dipelihara. Majoriti responden bersetuju pemeliharaan tulisan Jawi perlu dilakukan dari semasa ke semasa. Ini dibuktikan dengan sejumlah 86% responden telah "setuju" dan "sangat setuju" dengan pernyataan 1 (Tulisan Jawi adalah warisan Melayu yang perlu dipelihara kewujudannya dari semasa ke semasa). Begitu juga pada pernyataan 3 (Dalam penggunaan bahasa Melayu, tulisan Jawi perlu diperkembangkan seiring dengan tulisan rumi) sejumlah 84% responden memilih "setuju" dan "sangat setuju". Bagi responden, tulisan Jawi perlu berada pada kedudukan yang sama dengan tulisan rumi bagi menzahirkan bahasa Melayu.

Dalam aspek mewarisi tulisan Jawi kepada generasi akan datang, responden secara majoriti masih bersetuju dengan pernyataan 2 (Tulisan Jawi perlu diwariskan dari satu generasi Melayu ke satu generasi Melayu yang seterusnya). Walaupun terdapat 18% daripada responden "tidak setuju" dan "sangat tidak setuju" dengan pernyataan 2, namun ini mungkin disebabkan rasa kurang yakin mereka terhadap keupayaan diri untuk mewariskan tulisan Jawi kepada generasi akan datang dengan kedudukan semasa tulisan Jawi di media yang masih kurang. Hal ini boleh dikaitkan dengan data responden terhadap pernyataan 5 (Pihak berkuasa seperti agensi kerajaan perlu mengambil langkah untuk memelihara tulisan Jawi sebagai salah satu warisan bangsa Melayu) yang juga rendah dari jumlah peratusan. Hanya 61% responden "setuju" dan "sangat setuju" dengan pernyataan ini. Manakala 12% daripada responden memilih "tidak setuju" dan "sangat tidak setuju" terhadap pernyataan 5. Ini menunjukkan bahawa responden kurang yakin dengan pihak berkuasa untuk meletakkan tulisan Jawi sebagai warisan Melayu yang penting. Bagi pernyataan 4 (Tulisan Jawi yang menjadi medium komunikasi zaman dahulu perlu dihayati oleh generasi muda kini) responden yang memilih "setuju" sebanyak 57% manakala responden yang memilih "sangat setuju" pula sebanyak 17%. Daripada jumlah ini bermakna responden yang bersetuju dengan pernyataan 4 adalah sejumlah 74%. Hanya 22% sahaja responden memilih "tidak setuju" dan "sangat tidak setuju" dengan pernyataan 4. Berdasarkan data ini, menunjukkan bahawa responden masih mempunyai keinginan untuk menghayati tulisan Jawi yang pernah menjadi medium utama dalam komunikasi pada zaman dahulu. Kegemilangan tulisan Jawi pada suatu masa dahulu masih lagi dihayati dengan baik oleh generasi muda kini, khususnya responden kajian.

Rujuk Lampiran 1.

Apakah persepsi pelajar Melayu di UNITEN terhadap penggunaan tulisan Jawi di media?

Berdasarkan Lampiran 1, Majoriti pelajar bersetuju dengan pernyataan 9 (Program

pembelajaran tulisan Jawi perlu diwujudkan di televisyen untuk membantu masyarakat belajar tentang tulisan Jawi) iaitu sejumlah 94%. Peratusan ini merangkumi jumlah responden yang memilih "setuju" sebanyak 36% dan "sangat setuju" sebanyak 58%. Peratusan ini merupakan jumlah kedua tertinggi yang diberi oleh responden bagi setiap pernyataan dalam kajian ini. Berdasarkan data ini menunjukkan bahawa persepsi pelajar Melayu di UNITEN terhadap penggunaan tulisan Jawi di media lebih terarah kepada media elektronik iaitu televisyen. Program-program di televisyen diharap dapat memberi pendedahan yang baik kepada masyarakat tentang tulisan Jawi. Hal ini berkait dengan pernyataan 12 (Media elektronik seperti televisyen boleh menganjurkan program realiti penggunaan tulisan Jawi yang melibat orang ramai untuk mempromosikan tulisan Jawi) yang mendapat peratusan bersetuju yang paling tinggi daripada responden. Sejumlah 96% responden memilih "setuju" dan "sangat setuju" dengan pernyataan ini. kedua-dua pernyataan ini (pernyataan 9 dan 12) menunjukkan responden lebih yakin peranan besar yang boleh dimainkan oleh media elektronik khususnya televisyen untuk mempromosikan tulisan Jawi kepada masyarakat. Pernyataan 12 contohnya, berkaitan program realiti televisyen untuk mempromosikan tulisan Jawi telah dipersetujui oleh majoriti responden. Sesuai dengan keadaan semasa, program realiti televisyen meupakan satu program yang mendapat rating tertinggi dalam kalangan penonton. Oleh itu responden merasakan, adalah sesuatu yang baik jika tulisan Jawi dapat dijadikan salah satu perkara yang dijadikan program popular.

Bagi pernyataan 6 (Penggunaan tulisan Jawi perlu diperbanyakkan dalam media massa untuk memberikan pendedahan tentang tulisan Jawi) juga menunjukkan responden bersetuju media massa digunakan sebagai medium penting untuk memberi pendedahan tentang tulisan Jawi. Sejumlah 54% responden memilih "setuju" dan 38% "sangat setuju" dengan pernyataan 6. Data daripada responden menunjukkan bahawa mereka percaya media massa mempunyai pengaruh yang besar dalam masyarakat. Oleh itu sebagai pendedahan kepada masyarakat tentang tulisan Jawi, media massa perlu perbanyakkan penggunaan tulisan Jawi.

Walau bagaimanapun, responden memberi pendapat yang berbeza pada pernyataan 15 (Pada pendapat saya, media massa adalah medium/cara terbaik bagi memperkenalkan tulisan Jawi kepada orang ramai). Sejumlah 36% responden memilih "tidak setuju" dan "sangat tidak setuju" dengan pernyataan ini. Walaupun pada pernyataan 6, 9 dan 12 responden memilih untuk bersetuju tentang peranan televisyen sebagai medium untuk mempromosikan tulisan Jawi, namun pada pernyataan 15 responden seakan ragu-ragu dengan keupayaan televisyen untuk menjalankan tanggungjawab tersebut. Perkara ini mungkin boleh dikaitkan dengan keadaan program di televisyen kini yang masih tiada rancangan khas berkaitan tulisan Jawi.

Jika dilihat persepsi responden berkaitan peranan media cetak pula, sejumlah 88% responden memilih untuk "setuju" dan "sangat setuju" terhadap pernyataan 11 (Media cetak seperti akhbar dan majalah boleh mewujudkan satu ruangan khas berkaitan tulisan Jawi bagi menarik minat orang ramai terhadap tulisan Jawi). Data menunjukkan responden bukan sahaja bersetuju televisyen memainkan peranannya sebagai medium untuk

mempromosikan tulisan Jawi, malah media cetak seperti akhbar dan majalah juga perlu sama-sama mewujudkan ruangan khas yang menggunakan tulisan Jawi.

Pernyataan 7 (Saya berpendapat media berperanan penting dalam menyemai minat masyarakat terhadap tulisan Jawi), pernyataan 8 (Saya berpendapat bahawa bahan bacaan menggunakan tulisan Jawi perlu diperbanyakkan di pasaran untuk membantu masyarakat memantapkan kebolehan menggunakan tulisan Jawi), dan pernyataan 10 (Pihak media seperti televisyen dan akhbar boleh mengadakan pelbagai program berkaitan pengajaran dan pembelajaran tulisan Jawi) menunjukkan majoriti responden telah memilih "setuju" dan "sangat setuju" dengan masing-masing 88%, 71% dan 80%. Data menunjukkkan responden memilih untuk beretuju bahawa peranan media sangat penting sebagai medium mempromosikan tulisan Jawi kepada masyarakat. Keberkesanan media ini merangkumi semua jenis media sama ada media cetak, media elektronik dan juga semua media massa popular terkini.

Data juga menunjukkan persepsi responden berkaitan media dan tulisan Jawi ini sangat bersetuju jika semua syarikat-syarikat besar terutamanya milik orang Melayu supaya menaja program-program untuk mempromosikan tulisan Jawi di media. Persepsi responden ini dinyatakan dengan peratusan sebanyak 73% yang memilih "setuju" dan "sangat setuju" dengan pernyataan 13 (Syarikat-syarikat besar milik orang Melayu boleh mengambil peluang mempromosi tulisan Jawi di media massa melalui tajaan pada ruangan tulisan Jawi di televisyen atau akhbar dan majalah). Begitu juga peranan pihak berkuasa berkaitan media di Malaysia juga boleh menggubal undang-undang berkaitan penggunaan tulisan Jawi di media massa seperti iklan contohnya. Respon ini dinyatakan dengan bersetuju pada pernyataan 14 (Pihak berkuasa berkaitan media di Malaysia boleh menggubal undang-undang berkaitan penggunaan tulisan Jawi di media massa, bagi mempengaruhi pihak media menggunakan tulisan Jawi) sejumlah 68%.

Rujuk Lampiran 1.

Kesimpulan

Tulisan Jawi merupakan warisan Melayu yang perlu dijaga serta dipelihara dari satu generasi ke satu generasi. Pernyataan ini yang dapat disimpulkan sebagai pendapat utama responden kajian ini. untuk memelihara tulisan Jawi sebagai warisan Melayu, responden bersetuju media memainkan peranan utama sebagai medium untuk mempromosikan tulisan Jawi kepada masyarakat. Majoriti responden memilih untuk bersetuju dengaan pernyataan-pernyataan yang menyokong ke arah pemeliharaan tulisan Jawi melalui mediam media massa. Selain itu, peranan pihak berkuasa yang terlibat secara langsung memberi kelulusan terhadap satu-satu perkara yang terdapat di media juga perlu lebih peka dan prihatin terhadap tulisan Jawi. Seperti cadangan Faidhur Rahman Abdul Hadi dan Fatihah Jamhari (2014) agar kelaziman papan tanda Melayu yang ditulis di kedua-dua jawi dan tulisan rumi di seluruh Brunei harus ditiru oleh Malaysia, perlu diambil perhatian oleh pihak berkaitan.

Sebagai generasi muda, responden kajian telah memberi persepsi yang positif

terhadap pemeliharaan tulisan Jawi sebagai warisan Melayu. Begitu juga persepsi terhadap peranan media sebagai medium penting untuk mempromosikan tulisan Jawi, responden telah meletakkan harapan yang tinggi terhadap pihak yang terlibat secara langsung dan tidak langsung dengan media agar bertindak sesuatu agar dapat mempromosikan tulisan Jawi kepada masyarakat.

Rujukan

1. Jurnal

Hashim Hj. Musa. (2005). Peranan Tulisan Jawi Dalam Perkembangan Islam Di Malaysia. *Jurnal Pengajian Melayu*, Ji/id 16. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu.

M Mokhtar Shafii. (2000). Perlaksanaan Tulisan Jawi dalam Sistem Pendidikan Malaysia. Dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Jilid 9 Bil. 2 Disember 2000. Kuala Lumpur: Institut Pengajian Ilmu-ilmu Islam.

Faisal@ Ahmad Faisal Abdul Hamid, Faizuri Abdul Latif, (2014*). Sejarah Perkembangan Tulisan Jawi: Analisis mengenai Teori Kang Kyoung Seok*. Kuala Lumpur: Jurnal al-Tamadun, Bil.9 (2), API,UM.

2. Buku

A. Aziz Deraman. (2000). *Tamadun Melayu dan Pembinaan Bangsa Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Faidhur Rahman Abdul Hadi dan Fatihah Jamhari. (2014).

Federal Constitution (2012). International Law Book Services (ILBS).

Giddens A, (2008). Sociology. Cambridge: Polity Press. Page 8.

Hashim Musa. (2006). *Sejarah Perkembangan Tulisan Jawi*. Edisi Kedua, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Hashim Musa. (2006). *Epigrafi Melayu Sejarah Perkembangan Tulisan Jawi dalam Bahasa Melayu*, Edisi kedua. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ibn Batutah. (1964). *Rihlah Ibn Batutah*, Beirut.

Mahyudin Haji Yahya. (1986). *Ensiklopedia Sejarah Islam*. Bangi: Penerbit UKM.

Nik Hassan Basri Nik Ab. Kadir & Wan Zana Erine Wan Ismail. (2015). *Sejarah dan Perkembangan Sistem Tulisan dan Ejaan*. Kuala Lumpur: Open University Malaysia.

Rashid, Abd. Rahim Abd. (2004). *Jawi: Cemerlang, Gemilang dan Terbilang*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

3. Prosiding Persidangan

Abd Jalil Borham. (2012). Tulisan Jawi: Tulisan Serantau. Seminar Tulisan Jawi dan Teknologi Peringkat Kebangsaaan 2012, 18 Oktober 2012, at Universiti Malaysia Pahang

Asyraf Ridwan Ali., & Berhanundin Abdullah. (2015). Falsafah Pendidikan Jawi Dalam Memperkasakan Tamadun Islam Di Malaysia. Proceedings of ICIC2015 – International Conference on Empowering Islamic Civilization in the 21st Century.

Kuala Terengganu: Universiti Sultan Zainal Abidin.

4. Penerbitan atas talian

Hashim Hj. Musa. (2005). Peranan tulisan jawi dalam perkembangan Islam di Malaysia. *Jurnal Pengajian Melayu*, Jilid 16, 2005. Retrieved March 24, 2016 from http://www.myjurnal.my/filebank/published_article/24027/Article_5.PDF

Hasni Zakaria, Novel Lyndon. (2014). Identiti budaya dan bahasa etnik Melayu Thesaban Takbai, Selatan Thailand: Satu analisa fenomenologi. Retrieved July 2016 from http://journalarticle.ukm.my/8337/1/15x.geografia-nov14-hasni%26novel-edam.pdf

Ilham Che Daud@Zakari. (2015). Penggunaan seni khat dalam tulisan jawi: satu tinjauan di negeri Kelantan. Terdapat di: http://umkeprints.umk.edu.my/5057/1/ILHAM%20CHE%20DAUD.pdf

Md Salleh Yaapar (2014). Peri Nama, Asal Usul dan Identiti Melayu : Ke Arah Pencerahan yang Dinantikan. Siri Wacana Fikrah Ummah yang ke-9. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. Retrieved Jun 2016 from http://eseminar.dbp.gov.my/dokumen/wacanafikrah_okt.pdf

Mohd Alwee Yusof. (2005). Perkembangan tulisan Jawi dan aplikasinya dalam masyarakat islam di Malaysia. *Jurnal Usuluddin*, Bil. 21, 23-38. Available at: http://icmsm2009.um.edu.my/filebank/published_article/8102/Jurnal.Usuluddin.21.2005-03.Alwee.Jawi.pdf

Tidak rela warisan bangsa dihina. (14 Januari, 2011). *Utusan Online*. Retrieved Jun 2016 from http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2011&dt=0114&pub=Utusan_Malaysia&sec=Rencana&pg=re_01.htm

5. Tesis Ijazah Tinggi

Aziah Binti Ismail. (2000). Penguasaan Tulisan Jawi Di Kalangan Pelajar UPM. Serdang: Tesis Sarjana Sastera, Universiti Putra Malaysia.

Madihah Mohamad. (2007). Penguasaan Kemahiran Jawi di Kalangan Murid Tingkatan Dua di Sekolah Menengah Kebangsaan di Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur. Dissertation (M.Ed.), Fakulti Pendidikan, Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Nazimah Binti Mohamad @ Mohd Noor. (2013). Penggunaan Modul Pembelajaran Kemahiran Jawi. Tesis Sarjana Psikologi Pendidikan, Fakulti Pendidikan Universiti Teknologi Malaysia. Skudai.

Niswa Noralina Abdullah. (2014). Penguasaan dan Penggunaan Tulisan Jawi dalam Pembelajaran: Kajian dalam Kalangan Guru Pelatih Pendidikan Islam Institut Perguruan Guru Malaysia. Disertasi Ijazah Sarjana Usuluddin, Kuala Lumpur: Jabatan Sejarah Dan Tamadun Islam, Universiti Malaya, 2014, 57.

I-STET17-039: Impak Niat Terhadap Pekerja di Institusi Islam dari Perspektif Tasawur Islam

Mohamad Zulfakhairi Mokthar[1], Mohd Syahmir Alias[2], Musmuliadi Kamaruding[3], Abang Mohd. Razif Abang Muis[4]

[1]Bahagian Perniagaan, Fakulti Pengajian Pengurusan, Kolej Universiti Islam Pahang Sultan Ahmad Shah (KUIPSAS), Kuantan, Pahang.
[2] Bahagian Falsafah dan Tamadun, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang.
[3] Fakulti Perniagaan dan Pengurusan, DRB-HICOM University of Automotive Malaysia, Pekan, Pahang.
[4] Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang.

Abstrak: Isu-isu pecah amanah dan rasuah dalam kalangan ahli institusi Islam menunjukkan terdapatnya kelemahan dalam memahami tanggungjawabnya sebagai pekerja. Hal ini disebabkan oleh penekanan niat dalam bekerja yang tidak diberikan perhatian yang sewajarnya oleh pengurus institusi. Oleh yang demikian, kertas kerja ini mengandungi dua objektif. Pertama, mengenal pasti konsep niat bekerja dari perspektif tasawur Islam. Kedua, menganalisis impak niat terhadap pekerja institusi Islam secara teoretis. Kertas kerja ini menggunakan kaedah kajian dokumen dan dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan. Kertas kerja ini mendapati bahawa konsep niat dalam bekerja berteraskan Islam berpaksikan kepada acuan Islam iaitu akidah tauhid dan prinsip ihsan dan ikhlas dengan meletakkan setiap perbuatan hanya kerana Allah SWT. Impak niat yang benar dalam Islam dapat memastikan bahawa matlamat bekerja dalam Islam hanyalah untuk mendapat keredaan Allah SWT. Kesimpulannya, niat yang sebenar dalam Islam perlu dihayati oleh setiap pekerja untuk membuang sifat-sifat mazmumah yang menjadi asas kepada salah laku pekerja.

Kata kunci: Niat, Pekerja, Institusi Islam, Tasawur, Ikhlas, Ihsan

Pengenalan

Pekerja yang melakukan rasuah, tidak berdisiplin, ponteng kerja, melakukan penipuan, merosakkan reputasi penjawat awam, terlibat dengan salah laku dan pecah amanah menggambarkan aspek kerohanian dan sahsiah pekerja yang semakin menurun (Muhammad Nubli Abdul Wahab, 2008:24). Malahan, terdapat pekerja Muslim yang tidak memahami status dan peranan sebenar kewujudannya di dunia ini iaitu sebagai hamba dan khalifah Allah SWT (Nik Azis Nik Pa, 2007:31).

Kesannya menyebabkan pekerja-pekerja tidak memiliki nilai sahsiah yang layak untuk sesebuah masyarakat atau institusi itu sendiri (Syed Muhammad Naquib al-Attas, 1978:14). Dalam usaha untuk mencegah dan menyelesaikan setiap isu tersebut, yang penting bukan sahaja dapat mendakwa atau mendedahkan orang-orang yang terlibat

dengan setiap salah laku tersebut, tetapi tindakan yang optimis dan positif perlu diambil untuk membasmi dan sekurang-kurangnya mengurangkan jumlah salah laku tersebut (Ramanathan, 2002:386). Hal ini sebenarnya berkait secara langsung dengan aspek membetulkan matlamat dan hala tuju atau niat pekerja itu sendiri. Niat dalam Islam menentukan apa yang akan diterima seseorang kerana melakukan sesuatu perkara berdasarkan hadith yang bermaksud:

"Bahawa sesungguhnya setiap amalan itu bergantung kepada niat, dan bahawa sesungguhnya bagi setiap orang adalah apa yang dia niatkan. Barang siapa yang hijrahnya menuju kepada Allah SWT dan Rasul-Nya, maka hijrahnya kepada Allah dan Rasul-Nya. Barang siapa yang hijrahnya kerana dunia yang dia mahu mencari habuan daripadanya, atau kerana perempuan yang mahu dikahwininya, maka hijrahnya ke arah perkara yang ditujuinya itu." (Riwayat al-Bukhari, no. Hadith: 1)

Hadith ini menurut al-Khauyi dalam Ibnu Hajar al-Asqalani (2002:18) menunjukkan Rasulullah SAW seakan-akan menjelaskan bahawa niat itu luas dan pelbagai seperti perbuatan. Contohnya seseorang yang melakukan sesuatu perbuatan dengan motivasi ingin mendapatkan keredaan Allah atau menjauhkan diri daripada seksa Allah SWT.

Oleh yang demikian, untuk memahami impak niat terhadap pekerja institusi Islam dari perspektif Islam, kertas kerja ini akan mencapai dua objektif. Pertama, mengenal pasti konsep niat bekerja dari perspektif tasawur Islam. Kedua, menganalisis impak niat terhadap pekerja institusi Islam secara teoretis

Metodologi

Kertas kerja ini menggunakan kaedah kajian dokumen dan dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan kualitatif. Kaedah kajian dokumen dilakukan melalui penelitian terhadap kajian-kajian dan karya yang berkaitan niat untuk membentuk konsep niat dalam bekerja. Seterusnya, kaedah analisis kandungan kualitatif digunakan untuk menganalisis data. Kaedah analisis kandungan kualitatif merupakan suatu teknik penyelidikan membuat kesimpulan secara sistematik dan objektif dengan mengenal pasti ciri-ciri spesifik mesej tertentu (Rohana Yusof, 2003:34).

Konsep Niat Bekerja dari Perspektif Islam

Menurut Abdullah Qari Salleh (1988:41) niat menurut bahasa Arab ialah *al-qasdu wa al-iradah* yang membawa maksud tujuan dan kehendak hati. Maksud niat ini sama seperti yang dinyatakan oleh Syed Ahmad Semait (1994:12) yang juga menyatakan niat menurut bahasa ialah kehendak (*iradah*) dan tujuan (*qasad*). Muhammad Ramadhan (2014:12) pula menyatakan niat dari sudut bahasa merujuk kepada maksud dan tujuan iaitu maksud daripada sesuatu perbuatan. Berdasarkan ketiga-tiga maksud niat tersebut dapatlah dirumuskan bahawa niat dari segi bahasa bermaksud keinginan melakukan sesuatu untuk mencapai suatu tujuan tertentu.

Manakala, daripada aspek syarak pula, menurut (Umar Sulaiman, 2006:12) niat

membawa dua maksud. Pertama, niat ialah keinginan untuk melakukan sesuatu yang diiringi perbuatan. Secara umum, maksud niat tersebut adalah sama dengan maksud niat daripada aspek bahasa. Namun, syarak telah mengkhususkan niat sebagai keinginan yang disertai perbuatan. Kedua, niat mencakupi keinginan untuk melakukan sesuatu perbuatan baik bertujuan untuk mendapatkan keredaan Allah SWT. Oleh itu, niat daripada aspek syarak bermaksud keinginan untuk melakukan sesuatu yang diikuti dengan perbuatan untuk mendapatkan keredaan Allah SWT. Abdullah Qari Salleh (1988:44) juga menjelaskan niat menurut syarak dalam maksud yang sama iaitu tujuan (*qasad*) yang menggerakkan manusia kepada pekerjaan yang hendak dilakukan dengan kemahuan kerana mencari keredaan Allah SWT.

Oleh itu, niat malam konteks kerja, selain daripada bertujuan untuk mencapai sasaran yang telah ditetapkan, elemen penyerahan kepada Allah SWT juga penting. Hal ini bagi memastikan kerja-kerja yang dilakukan tidak sahaja menjadi kerja tetapi juga dianggap sebagai ibadah. Bagi memastikan pekerjaan dilakukan menjadi ibadah, niat setiap pekerjaan yang dilakukan hendaklah betul. Menurut Muhammad Ramadhan (2014:15) niat berfungsi untuk membezakan antara satu ibadah dengan ibadah yang lain atau antara ibadah dengan amalan kebiasaan. Menurut Yusof al-Qardhawi (2015:37) niat memiliki konsekuensi ganjaran dan hukuman sama ada baik atau buruk, wajib atau sunat, haram, makruh ataupun harus. Oleh itu, kadang-kadang niat itu baik dan kadang-kadang buruk bergantung kepada apa yang menggerakkan niat tersebut sama ada bermotifkan dunia atau akhirat iaitu mencari reda Allah atau kerana manusia.

Setiap Muslim perlu menetapkan tujuan atau matlamat setiap kerja yang dilakukan untuk mendapatkan keredaan Allah SWT kerana hanya setiap perbuatan yang diniatkan kerana Allah SWT sahaja yang akan diterima dan diberikan ganjaran oleh Allah SWT. Bagi memastikan niat dalam bekerja tidak terkeluar daripada mendapat keredaan Allah SWT, maka acuan yang membentuk niat tersebut perlulah berteraskan tauhid.

Tauhid sebagai Acuan Niat dalam Bekerja Muslim

Menurut Ali Abdul Halim Mahmud (2011:25) tauhid ialah hakikat Islam dan prinsip yang terbina di atasnya ialah kepatuhan yang mutlak hanya kerana Allah SWT berdasarkan Firman Allah SWT yang bermaksud:

Sesungguhnya Kami turunkan Kitab ini kepada mu dengan membawa kebenaran; maka sembahlah Allah dengan mengikhlaskan ibadat kepada-Nya (*az-Zumar*, 39:2)

Ayat ini menurut Tafsir Ibnu Kathir menyuruh supaya manusia beribadat kepada Allah SWT yang tiada sekutu bagi-Nya. Juga serulah manusia supaya beribadat kepada Allah dan beritahulah kepada mereka bahawa ibadah yang dilakukan tidak diterima kecuali dipersembahkan hanya kerana Allah SWT.

Ayat tersebut secara tidak langsung berkaitan dengan konsep ihsan.

Ihsan

Menurut H. Malidin Maarif (1970: 9) tauhid mempunyai hubungan yang sangat dekat dengan ihsan kerana, tanpa ihsan tidak sempurnalah iman. Hal ini kerana, ibadah yang dilakukan perlulah ditujukan hanya kepada Allah SWT barulah tingkah laku itu diterima sebagai ibadah. Ihsan ialah mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan menjadi hamba-Nya yang setia dan berbakti, menerima dan melaksanakan segala perintah dengan ikhlas sesuai dengan ajaran Allah SWT yang disampaikan oleh para nabi dan rasul. Bagaimana berbuat ihsan pula ialah merasakan diri sentiasa berada dalam pemerhatian Allah SWT seperti yang dijelaskan dalam hadith:

"Ihsan ialah engkau beribadah kepada Allah seakan akan engkau melihat-Nya, jika engkau tidak melihatnya maka Dia melihat engkau" (Hadith Riwayat Muslim, No. Hadith: 9&10)

Oleh itu, orang yang ihsan akan sentiasa mengingati Allah SWT yang secara tidak langsung menambahkan keimanan kepada Allah SWT. Ihsan pula akan mewujudkan ikhlas. Ikhlas adalah sangat penting dalam setiap tingkah laku Muslim kerana menurut Mohd Akhir Yaacob (1987:1) ikhlas menentukan sama ada sesuatu amalan itu diterima atau ditolak oleh Allah SWT berdasarkan Firman Allah SWT yang bermaksud:

Katakanlah: sesungguhnya aku diperintahkan untuk menyembah Allah dengan ikhlas kepadanya dalam beragama. (*az-Zumar*, 39:11)

Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan ikhlas kepada-Nya (*al-Baiyinah*, 98:5)

Ikhlas

Menurut Yusof al-Qardhawi (2004:47) niat mestilah ikhlas kerana Allah SWT iaitu bebas daripada pengaruh nafsu dan keduniaan dalam melakukan ibadah. Hal ini penting kerana menurut Abdullah al-Qari Salleh (1988:101) ikhlas merupakan asas utama dalam segala amalan yang diperintahkan Allah SWT untuk dilakukan oleh manusia kerana ikhlaslah yang menentukan nilai manusia (makhluk) di sisi Allah SWT. Bagi memastikan niat yang ikhlas, Ali Abdul Halim Mahmud (2011:24) menyatakan bahawa seseorang perlu melepaskan atau membersihkan daripada setiap perkara selain daripada Allah SWT

Menurut Haron Din (2007:39) ikhlas merupakan elemen penting dalam tingkah laku Muslim iaitu dengan mengembalikan segala tingkah laku kepada Allah SWT bukan selain daripada-Nya. Firman Allah SWT yang bermaksud:

Pada hal mereka tidak diperintahkan melainkan supaya menyembah Allah dengan mengikhlaskan ibadat kepada-Nya, lagi tetap teguh di atas tauhid; dan supaya mereka

mendirikan sembahyang serta memberi zakat. Dan yang demikian itulah Agama yang benar (*al-Bayyinah*, 98:5)

Menurut Tafsir Ibnu Kathir, ayat ini memerintahkan supaya ikhlas dalam beribadah dan ikhlas itu seperti melepaskan syirik dan menuju tauhid. Oleh itu, bagi membentuk akidah yang sempurna, ihsan diperlukan. Apabila ihsan wujud, maka sesuatu tingkah laku yang dilakukan adalah ikhlas kerana Allah SWT. Ikhlas merujuk kepada menghadapkan kepada Allah segala perbuatan hati dan amal perbuatan zahir (Umar Sulaiman, 2001: 20). Hubungan antara ketiga-kita elemen ini iaitu akidah, ihsan dan ikhlas membentuk diri Muslim yang sebenar. Oleh itu, Islam merupakan suatu cara hidup yang lengkap *(al-Din)* yang mencakupi semua aspek kehidupan (Nik Mustapha Nik Hasan, 1992:3). Begitu juga Haron Din (2007: 4) yang menyatakan Islam adalah satu sistem hidup iaitu *niẓam al-hayaṯ* manusia. Sebagai satu cara hidup sudah tentulah setiap perkara yang dilakukan manusia dipengaruhi oleh akidah yang menjadi pegangan dan panduan hidup seorang Muslim. Dalam konteks tersebut setiap Muslim akan melakukan setiap perkara berdasarkan kepada nilai-nilai Islam dan berasaskan kepada kepercayaan dan keyakinan kepada Allah SWT.

Impak Niat Terhadap Pekerja di Institusi Islam

Hubungan antara kedua-dua elemen dalam tauhid iaitu ihsan dan ikhlas membentuk diri pekerja Muslim yang sebenar. Kesannya kepada tingkah laku pekerja ialah seperti berikut:

Sekiranya ihsan menjadi dorongan niat dalam bekerja dan menginsafi bahawa Allah SWT sentiasa bersama-sama dengan manusia, maka proses pelaksanaan pekerjaan akan sentiasa dalam pedoman Allah SWT. Seseorang insan merasa takut melakukan penipuan kerana sekiranya perbuatan itu tidak diketahui oleh orang lain, seseorang insan percaya bahawa Allah SWT Maha Mengetahui perbuatan tersebut. Sekiranya seseorang insan ingin melakukan jenayah rasuah dan salah guna kuasa walaupun tidak diketahui orang lain, namun sekiranya seseorang insan itu insaf bahawa Allah SWT Maha Mengetahui perbuatan seseorang insan dan balasan-Nya juga amat pedih, diri manusia akan sentiasa berwaspada tentang amalan yang tidak baik tersebut (Sidek Baba, 2012; Izzaty Ulya Munirah Abd Aziz, Ahmad Irdha Mokhtar & Zulkefli Aini, 2015). Malah, jika seseorang insan ingin berlaku zalim kepada orang lain kerana sebab-sebab tertentu, kezaliman yang sama akan dibalas oleh Allah SWT dan ia mengingatkan insan tentang pembalasan pada hari akhirat kelak. Hal ini merupakan asas ihsan yang sangat penting dan perlu ada pada diri setiap insan dan pekerja supaya setiap pekerjaan yang dilakukan olehnya sentiasa dalam lingkungan ibadah (Sidek Baba, 2012).

Ihsan seterusnya mewujudkan ikhlas dengan sandarannya bahawa Allah SWT Maha Mengetahui setiap perkara yang seseorang pekerja lakukan dan hasil kerja tersebut memberikan manfaat dan kebaikan kepada orang lain dan institusi (Sidek Baba, 2012). Apabila pekerja Muslim meletakkan niatnya berasaskan pegangan akidah, maka setiap

tingkah lakunya akan mematuhi syariat yang ditetapkan. Menurut Ali Abdul Halim Mahmud (2011:25) ibadat kepada Allah SWT itu tidak sah melainkan selari dengan peraturan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT iaitu bebas daripada syirik. Firman Allah SWT yang bermaksud:

"Ingatlah! (Hak yang wajib dipersembahkan) kepada Allah ialah segala ibadat dan bawaan yang suci bersih (dari segala rupa syirik). Dan orang-orang musyrik yang mengambil selain daripada Allah untuk menjadi pelindung dan penolong (sambil berkata): kami tidak menyembah atau memujanya melainkan supaya mereka mendampingkan kami kepada Allah sedamping-dampingnya. Sesungguhnya Allah akan menghukum di antara mereka (dengan orang-orang yang tidak melakukan syirik) tentang apa yang mereka berselisihan [adanya. Sesungguhnya Allah tidak memberi hidayah petunjuk kepada orang yang tetap berdusta (mengatakan yang bukan-bukan), lagi sentiasa kufur (dengan melakukan syirik)." (*az-Zumar*, 39:3)

Menurut Tafsir Ibnu Kathir, tidak ada satu pun amal yang diterima kecuali amal yang dilakukan oleh pelakunya secara ikhlas kerana Allah SWT dan tidak ada sekutu bagi-Nya. Kemudian Allah SWT menceritakan tentang orang-orang yang musyrik (penyembah berhala) lalu mereka (musyrik) memberikan alasan bahawa mereka menyembah berhala adalah kerana mereka membuatnya dalam bentuk Malaikat *Muqarrabin* lalu disembah patung tersebut sebagai ganti ibadah mereka kepada malaikat agar malaikat memberikan syafaat kepada mereka di sisi Allah SWT juga untuk menolong memberikan rezeki dan perkara yang mereka perlukan untuk urusan dunia. Sedangkan kepada hari akhirat mereka mengingkari dan mengkufurinya.

Seperti mana dijelaskan oleh Yusuf al-Qaradhawi (2016:30) perkara yang haram hukumnya adalah tetap haram walaupun niat pelaku adalah suci. Hal ini kerana, Islam tidak membenarkan sesuatu yang haram itu dijadikan wasilah kepada tujuan yang mulia. Islam sangat menekankan kemurnian matlamat dan cara mencapai matlamat tersebut dan syariat Islam tidak menerima prinsip matlamat menghalalkan cara kerana orang Islam wajib mencari kebenaran melalui jalan yang benar. Firman Allah SWT yang bermaksud:

Wahai sekalian Rasul, makanlah yang baik-baik dan buatlah amalan yang baik. sesungguhnya Aku begitu mengetahui apa yang kamu lakukan. (*al-Mu'minun*, 23:51)

Wahai orang-orang yang beriman, makanlah makanan yang baik yang sudah Kami kurniakan kepada kamu (*al-Baqarat*, 2:172)

Juga hadis Rasulullah SAW yang bermaksud:
Baginda menyebut tentang seseorang lelaki yang sedang bermusafir menempuh perjalanan yang cukup jauh. Kusut masai pakaiannya, berdebu tubuh badanya (dia bermusafir mengerjakan haji dan umrah). Dia mengangkat tangannya ke langit dan beroda. "wahai tuhanku, wahai tuhanku..." sedangkan makanannya adalah daripada

sumber yang haram. Minumannya adalah daripada sumber yang haram. Pakaiannya adalah daripada sumber yang haram. Dia juga diberikan makan daripada sumber yang haram. Bagaimanakah doanya akan diperkenankan oleh tuhan? (Riwayat Muslim, no. Hadith:1686)

Menurut Tafsir Ibnu Kathir, kedua-dua surah di atas digabungkan dalam hadith Rasulullah SAW yang bermaksud: Wahai sekalian manusia, sesungguhnya Allah itu baik, tidak menerima kecuali yang baik. Dan sesungguhnya Allah memerintahkan kepada orang mukmin apa yang diperintahkan juga kepada para Rasul, di mana Allah SWT berfirman dalam (Surah *al-Mu'minun*, 23:51) dan (Surah *al-Baqarat*, 2:172). Kemudian baginda menceritakan kisah perjalanan seorang pemuda seperti dalam hadith riwayat Muslim bernombor 1686.

Oleh itu, apabila tingkah laku pekerja dilakukan mengikut syariat maka perbuatan-perbuatan yang bertentangan dengan syariat seperti rasuah dan pecah amanah tidak akan berlaku.

Kesimpulan

Niat merupakan asas utama dalam tingkah laku Muslim kerana niatlah yang menentukan balasan yang diterima dan niatlah juga yang menentukan matlamat yang hendak dicapai manusia dalam kehidupan termasuklah dalam pekerjaan. Niat yang terbentuk melalui acuan tauhid akan mewujudkan rasa ihsan dan menjadikan setiap perbuatan manusia adalah ikhlas. Hasil daripada rasa ihsan yang mewujudkan keikhlasan akhirnya akan memastikan setiap perbuatan manusia itu dilakukan mengikut syariat sekali gus menghalang berlakunya isu salah laku dalam institusi. Oleh itu, dengan niat yang betul ia dapat memberi implikasi kepada pekerja dalam melakukan kerja yang diamanahkan mengikut syariat yang telah ditetapkan.

Rujukan

Abdullah Qari Salleh. (1988). *Kedudukan niat dan ikhlas dalam Islam*. Kelantan: Pustaka Asa.

Ali Abdul Halim Mahmud. (2011). *Mencari Hakikat dan Dasar Ikhlas*. Abdullah Qari Salleh (Terj.). Kuala Lumpur: PTSL.

H. Malidin Maarif. (1970). *Iman dan Ihsan*. Jakarta: Ditjen Bimas Islam, Direktorat Penerangan Agama.

Haron Din. (2007). *Islam: Ibadah pembina tamadun manusia*. Selangor: Percetakan Zafar Sdn. Bhd.

Ibnu Hajar al-Asqalani. (2002). *Fathul Baari syarah shahih bukhari* (Gazirah Abdi

Ummah Terj.). Jakarta: Pustaka Azam.

Izzaty Ulya Munirah Abd Aziz, Ahmad Irdha Mokhtar, & Zulkefli Aini. (2015). Ihsan dalam pengurusan organisasi Islam. Dlm. *Seminar Pengurusan Islam: Ke Arah Pemantapan Ummah* (Vol. 7, hal. 1–12). Bangi: Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).

Mohd Akhir Yaacob. (1987). *Ikhlas dalam Amalan*. Shah Alam: Penerbitan Hizbi.

Muhammad Ramadhan. (2014). *Ikhlas kerana Allah SWT semata-mata menjaga amal kebaikan agar tidak musnah.* Dayang Nor Azizah Azmi (terj.). Kuala Lumpur: Sinergi Media.

Nik Azis Nik Pa. (2007). Harapan dan cabaran dalam pembangunan manusia. Dlm. *Pembangunan insan: Aspirasi dan realiti*. Kajang: Kolej Dar al-Hikmah.

Nik Mustapha Nik Hasan. (1992). Nik Mustapha Nik Hasan. (1996). Consumer behavior theory from Islamic perspective. *IKIM Journal*, *4*(1), 49-62.

Ramanathan, K. (2002). *Konsep asas pentadbiran awam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Rohana Yusof. (2003). *Penyelidikan sains sosial*. Kuala Lumpur: PTS Publications & Distributions.

Sidek Baba. (2012). *Pengurusan Islami: Aplikasi ihsan dan insan*. Kuala Lumpur: Techknowlogic Trading Sdn Bhd.

Syed Ahmad Semait. (1994). *Kuliah Subuh dalam membicarakan Hadis 40*. Singapura: Pustaka Nasional.

Syed Muhammad Naquib al-Attas. (1978). *Islam and secularism*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM).

Umar Sulaiman Al-Asyqar. (2006). *Fiqih Niat*. Jakarta: Gema Insani.

Umar Sulaiman. (2001). *Rahsia Niat dalam Ibadah, Kelebihan dan Kepentingan Niat.* Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise.

Yusof al-Qardhawi. (2004). *Niat dan Ikhlas*. Pustaka Al-Kautsar.

Yusuf al-Qaradhawi. (2016). *Halal dan Haram dalam Islam*. Kuala Lumput: PTS.

Yusuf al-Qardhawi. (2015). *Ikhlas dan tawakal: Ilmu suluk menurut al-Qur'an dan as-sunnah*. Indonesia: Instanbul Press.

الدكتورة نونة صماري
كلية الإدارة والقيادة
جامعة العلوم الإسلاميّة العالميّة ماليزيا

ملخص البحث

تسعى هذه الورقة إلى إظهار دور التراث الفلسفي الإسلامي في صناعة الفكر الإنساني من خلال دراسة نموذج فلسفة الاتصال عند الفارابي في القرن
والذي تعد من أقدم النظريات الفلسفيّة والتي أحدثت أثراً عميقاً في فكر القرون الوسطى، ونفذت إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية في الشرق والغرب، كما كان لها أثرها الكبير في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية، هذا بالإضافة إلى أننا لا يمكن أن نغفل أثرها على بعض المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية كابن سبعين والغزالي وغيرهم، تحاول الباحثة تحليل ما توصل إليه الفارابي وطرح خلاصة هذه النظريّة ،ثمّ الوقوف على تأثيراتها في انتاج الفكر العربي والفكر الغربي ، وكذا التعرّف على أهم الفلاسفة الذين تأثّرو بها ، ثم ابراز ضرورة العودة إلى التراث الذي يعتبر ماء الحياة للأمة المسلمة ومصدر نهضتها من جديد ، تحاول الباحثة اعتماد المنهج التحليلي والمنهج التاريخي من خلال استقراء أقوال الفلاسفة وابراز تأثّرهم بالفكر الفلسفي الإسلامي عبر العصور ، وذلك بالتطرّق إلى المحاور التاليّة : 1- نبذة عن حياة الفارابي .
2- دراسة في نص الفارابي للاتصال بالعقل الفعال .
3- المنهج الذي وضعه الفارابي في الاتصال .
4- أثر النظرية الغربية على الفكر البشري .

5. الخاتمة

6. قائمة المراجع والمصادر

الكلمات المفتاحيّة : التراث ، الفلسفة الإسلاميّة ، الفارابي ، فلسفة الاتصال ، التراث الاسلامي ، الفلسفة الغربيّة .

المقدمة

نتأسّف ابتداءا ونحن نطالع ما كتب حول التراث الإسلامي وأهميّته لنجد أنّ معظم ممن كتب فيه هم المستشرقين الذين وإن كانت لهم مآرب أخرى إلا أنهم أفادوا العالم بواسع تنقيباتهم عن التراث الإسلامي ، مما أدى إلى ازدهار الغرب بعد ترجمة الكتب العربية والإسلاميّة إلى لغاتهم ثمّ تطوير نظرياتهم بعد ما عانو من عصر الظلمة والانحطاط ليخرجوا بعلوم تلامس الواقع انطلاقا مما استوعبوه من الدرس العربي ، فالتراث الإسلامي أوّل من استفاد به هم الغرب ، والكثير منهم اعترف بذلك دون افتراء ، ويأتي على رأس التراث الإسلامي الفلسفة الإسلامية التي كان أوّل من صاغها صياغة محكمة الزمام الفيلسوف الفارابي ، الذي نحاول التعرّف عليه من خلال هذه الورقة المقتضبة بصفة عامة ثمّ التعرّف على نظريّته الفلسفيّة في الاتصال بصفة خاصة ، وكان التركيز على هذه النظريّة بالذات لما لاقت من اهتمام لدى المشرق والمغرب ، والبحث عبارة عن اقتباسات من كتاب زينب عفيفي الذي عنونته بالفلسفة الطبيعيّة الإلاهيّة ونشرته دار الوفاء لدنيا الطباعة والنّشر للمرة الأولى سنة 2003 م، ولن نكتبه ضمن الاقتباسات لأنّ معظم الورقة كانت تلخيصا واطراءا لهذا الكتاب الذي نرجوا من كل واحد اطلع على هذه الورقة أن ينشره في إطار واسع لما له من أهميّة في الفكر الإسلامي . وقد حاولت صاحبة هذه الورقة اعتماد المنهج التحليلي والمنهج التاريخي من خلال استقراء أقوال الفلاسفة وابراز تأثّرهم بالفكر الفلسفي الإسلامي عبر العصور ، وذلك بالتطرّق إلى المحاور التاليّة : – نبذة عن حياة الفارابي – دراسة في نص الفارابي للاتصال بالعقل الفعال –

المنهج الذي وضعه الفارابي في الاتصال – أثر النظرية الغربية على الفكر البشري ،الخاتمة وقائمة المراجع والمصادر .

أوّلا – نبذة عن الفارابي:

هو أبو النصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي ، وُلِدَ في بلدة وسيج بولاية فاراب – وهي تقع في كازاخستان الآن – وُلِدَ مُحَمَّد عام 872 ميلادي الموافق 258 هجري ، عاش الفارابي في العصر الذي ضَعُفت فيه الدولة العباسية و كان ذلك عندما كانت الدولة العباسية بيد الترك والفرس والديلم والسلاجقة.

كان أبوه محمد، قائداً صغيرا من قواد الجيوش السامنية، و كان تركي الموطن، فارسي الأصل، عربي الثقافة، كان محمد يتحدث بثلاث لغات في صغره، الفارسية لغة أجداده، والتركية لغة موطنه، و العربية لغة ثقافته .

دخل أهل محمد في دين الإسلام وانتقلوا للسكن في إقليم فاراب وكان سكان الإقليم من الأتراك والفرس و العرب المسلمين والدعاة إلى دين الإسلام وجنود الجيوش الإسلامية الذين استقروا في الإقليم بعد فتحه.

نشأ الفارابي في مزرعة يمتلكها أبوه عن جده، و حَفِظَ مُحَمَّد القرآن في مسجد إقليم فاراب و درس فيه الفقه و الحديث و التفسير، و درس في الكُتّاب الرياضيات و غيرها من المواد و أتقن قراءة اللغة العربية و كتابتها و لكن لم يتعمق في قواعدها فلقد نشأ الفارابي مُحباً للعلم ساعياً للثقافة في شتى مجالاتها.

لم يصلنا عن حياة محمد في طفولته وشبابه الكثير فكانت هاتين المرحلتين من حياته غامضتان، و يُحكى أن في فاراب كان يسكن هنالك عالم مجهول الهوية لدية كتب كثيرة في الفلسفة و المنطق والرياضيات وغيرها ، وأراد هذا العالم السفر فخاف على ضياع هذه الكتب فحملها إلى محمد و

أودعها عنده لعلمه أن محمد يحب اقتناء الكتب ؛ لدراستها و فهم ما جاء فيها و قال له: " إذا عدت من سفري هذا قريباً فأرجعها لي وإن لم أعد فهي لك بعد عشر سنوات" ففرح محمد بها فرحاً كبيراً فعكف على قراءتها وتعلم ما فيها ليلا نهارا وقرأ كتابات أرسطو وأفلاطون في الفلسفة و المنطق و أُعجب بها ، و يقول فيها محمد : " عكفت على قراءتها فقراءت الكتاب الواحد أربعين مرة و أكثر و كنت أكتب على الكتاب عدد المرات التي قرأته فيها، فكانت هذه الكتب مطبوعة في ذاكرتي.

مرت السنوات العشر و لم يعد عالم فاراب و خلال هذه المدة أصبح مُحمداً قادراَ على نقد الكتب و الإضافة إليها و تصحيح ما فيها من أفكار ، و إشتهر مُحَمَّدٌ بين الناس، فلقبوه بالفارابي ؛ نسبة إلى مدينة فاراب ، فوفد عليه التلامذة و العلماء ليستفيدوا من علمه.

كان الفارابي يحب السفر ويتمنى أن يسافر، وتحقق حلمه، فقام بوضع الكتب التي تركها العالم عند أحد تلامذته وانطلق في سفره. سافر الفارابي بين بلاد آسيا الوسطى و بلاد فارس و خراسان و مر بمدينة بغداد و استقر فيها، و كان ذلك عام 922 ميلادي الموافق 310 هجري وكان عمره حوالي الخمسين عاماً.

بعدما استقر الفارابي في بغداد بدأ يبحث عن دروس العلم، فدرس على يد الحكيم المشهور أبو بشر متَّى بن يونس، و كان التلامذة يدرسون الفلسفة والمنطق على يديه و كان الفارابي التلميذ الأكبر سناً بينهم ، فهم الفارابي على يدي الحكيم أبو بشر كتب أرسطو و أفلاطون التي كانت لديه في الفلسفة و المنطق ، و ذات يوم سأل الحكيم أبو بشر الفارابي عن إتقانه للغة العربية فأجابه انه متقنها قراءةً و كتابة و لكنه لم يتعمق في النحو و الصرف، فأخذه الحكيم أبي بشر إلى صديقه أبي بكر السراج ليتقن اللغة عنده و جلس الفارابي عنده يدرس معه بضعة شهور حتى تفوق الفارابي على أستاذه أبي بكر السراج في النحو و الصرف و تفوق بالفلسفة والمنطق على الحكيم أبي بشر.

بعدما أنهى الفارابي دراسته على يد شيخيه، سمع بالأستاذ يوحنا بن حيلان الذي كان يُدرِّس الفلسفة و المنطق، فسافر الفارابي إليه وكان يعيش في مدينة حرَّان ليدرس على يديه الفلسفة والمنطق و كان ابن حيلان أيضاً على معرفة بالطب فدرس الفارابي الطب على يديه أيضاً و تفوق على أستاذه في هذين المجالين و عندما انتهى الفارابي من الدراسة في حرَّان عاد إلى بغداد.

واصل الفارابي التعلُّم على يد العلماء والحكماء في بغداد حتى بدأ التلامذة يأتون إليه من كل مكان، و من أشهر هؤلاء التلامذة التلميذ عالم المنطق الشهير (يحيى بن عدي) وكان الفارابي كلما درس عند أستاذ أو حكيم تفوق عليه في علمه.

بعد انتهاء الفارابي من الدراسة في بغداد على يد الحكماء والأساتذة، سافر إلى الشام و كان ذلك عام 941 ميلادي/329 هجري و كان قد بلغ السبعين من العمر، و إتصل الفارابي بسيف الدولة الحمداني فعاش الفارابي بكنفه، و تقول الروايات أن الفارابي اكتسب ثقة سيف الدولة عندما وجده قد تفوق بعلمه على كل من كان في مجلسه من العلماء و الحكماء وأيضاً كان يتكلم بسبعين لغة و لكن في ذلك قليل من المبالغة فمهما كان الفارابي ذكياً لم يكن يستطيع التكلم بسبعين لغة.

أمضى الفارابي حوالي التسع سنوات في الشام تحت كنف سيف الدولة الحمداني وعاش حياته زاهداً منكب على الدراسة و التأليف و الكتابة و كان فقيراً حتى توفي في دمشق عام 950 ميلادي الموافق 339 هجري عن عمر يناهز الثمانين عاماً وكانت جنازته من أعظم الجنازات فقد سار فيها سيف الدولة الحمداني وعلماء كثيرون وتلامذة أكثر، رحمه الله الفارابي و أسكنه في فسيح جنانه فلقد قدم للأمة الكثيرَ الكثير.

ثانيا – مؤلفات الفارابي:

للفارابي عدة مؤلفات منها:

- كتاب الجوهر.
- الجمع بين رأي الحكيمين.

- صناعة علم الموسيقى.
- التوطئة في المنطق.
- إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها.
- الواحد والوحدة.

ثالثاً: المنهج الذي وضعه الفارابي للاتصال بالعقل الفعال: (نص)

يقول الفارابي "إن العمل إنما يكون فضيلة وصواباً متى كان الإنسان قد عرف الفضائل التي هي فضائل بالحقيقة حق معرفتها، وعرف الفضائل التي يظن بها أنها فضائل وليست كذلك حق معرفتها، وعود نفسه أفعال الفضائل التي هي بالحقيقة فضائل حتى ثارت له هيئة من الهيئات وعرف مراتب الموجودات واستيهالاتها، وأنزل كل شيء منها منزلته ووفاه حقه الذي هو مقدار ما أعطى ومرتبته من مراتب الوجود، وآثر ما ينبغي أن يجتنب. وهذه حال لا تحصل ولا تكمل إلا بعد الحنكة وكمال المعرفة بالبرهان واستكمال العلوم الطبيعية وما يتبعها، وما بعدها على ترتيب ونظام حتى يصير أخيراً إلى العلم بالسعادة التي هي بالحقيقة سعادة. وهي التي تتطلب لذاتها ولا تتطلب في وقت من الأوقات لغيرها، ويعرف كيف تكون الفضائل النظرية والفضائل الفكرية سبباً ومبدأ لكون الفضائل العلمية والصنائع، وهذا أجمع لا يكون إلا بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة ومن منزلة إلى منزلة ولا يمكن غير ذلك:

إن الذي يروم أن يتعلم الفلسفة النظرية يبتدئ من الأعداد، ثم يرتقى إلى الأعظام ثم إلى سائر الأشياء التي تلحقها الأعداد والأعظام بالذات مثل المناظر والأعظام المتحركة، ثم إلى الأجسام السماوية والموسيقى وإلى الأثقال وإلى الحيل. وهذه أشياء تفهم وتتصور إلى مادة إلى أن يصير إلى الأجسام السماوية. ثم يضطر بعد ذلك إلى إدخال مبادئ أخرى غير مبادئ ماذا وبماذا وكيف

ليكون معيناً له على استعمال الأشياء التي يعسر أن تصير معقولة أو لا يمكن دون أن تصير في مواد. فتصير متاخمة أو في الوسط بين الجنس الذي ليس له مبادئ وجود إلا مبادئ وجوده، وبين الجنس الذي يوجد لأنواعه المبادئ الأربعة، فتلوح له المبادئ الطبيعية، فيمارسها ويستقصى النظر في الموجودات الطبيعية ومبادئ التعليم لها إلى أن يصير إلى مبادئ الوجود، فيصير ما يستفيده من مبادئ تعليم بالإضافة إلى شيئين، ثم ينتقل إلى العلم بأسباب وجود الأجسام الطبيعية والبحث عن ذواتها وجواهرها وأسبابها. فعندما ينتهي إلى الأجسام السماوية وإلى النفس الناطقة وإلى العقل الفعال، ينتقل أيضاً إلى مرتبة أخرى فيضطر به النظر في مبادئ وجود تلك الرتبة الثالثة أيضاً مبادئ تعليمه لهذه الموجودات، والتي هي أكمل وجوداً من الطبيعة. فيصير أيضاً إلى الوسط بين علمين، علم الطبيعيات وعلم ما بعد الطبيعيات في ترتيب الفحص والتعليم، ويطلع أيضاً على مبادئها التي من أجلها كونت، وعلى الغاية والكمال الذي من أجله كون الإنسان. ويعلم أن المبادئ الطبيعية التي في الإنسان وفي العالم غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذي لأجل بلوغه كون الإنسان، وأن الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسعى الإنسان بها نحو ذلك الكمال. فيكون الإنسان قد قارب البلوغ إلى المنزلة والدرجة من العلم النظري التي تنال بها السعادة، ويبلغ به النظر من الجهتين جميعاً إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلاً من هذه المبادئ، بل يكون هو الموجود الأول والمبدأ الأول لجميع الموجودات التي سلف ذكرها. ويكون هو الذي به وعنه وله وجودها الأنحاء التي لا يدخل عليها نقص، بل بأكمل الأنحاء التي يكون بها الشيء مبدأ للموجودات فيحصل له معرفة الموجودات بأقصى أسبابها. وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات. ومع ذلك فهو دائماً يفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان، وعن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال.

فمن خلال هذا النص يبين الفارابي المنهج الأساسي لبلوغ الإنسان السعادة القصوى عن طريق الإدراك النظري. فبلوغ هذه السعادة لا يكون إلا بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى

درجة، ومن منزلة إلى منزلة ابتداء بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمبادئ الطبيعية، فمبادئ الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذي تنبثق عنه الموجودات جميعاً.

كما يرى الفارابي أن المبادئ الطبيعية التي في العالم غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذي لأجل بلوغه كون الإنسان، بل الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسعى بها نحو الكمال. إذ السعادة لا تكون للإنسان إلا بالقوة النظرية وذلك إذا استعمل المبادئ والمعارف الأول التي أعطاه إياها العقل الفعال.[110]

رابعاً: أثر نظرية الفارابية في الفكر الإسلامي والعالم الغربي:

1- في الفكر الاسلامي :

أحدثت نظرية الاتصال الفارابية أثراً عميقاً في فكر القرون الوسطى، ونفذت إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية في الشرق والغرب، كما كان لها أثرها الكبير في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية، هذا بالإضافة إلى أننا لا يمكن أن نغفل أثرها على بعض المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية كابن سبعين والغزالي وغيرهم. وفي ذلك يقول "د. محمود قاسم" لم تستطع نظرية الفارابي في الاتصال على الرغم مما ينسبه إليها "كارادى فو" من جمال أن تأسر لب "أبي الوليد ابن رشد، وإن أثرت على العكس من ذلك تأثيراً عميقاً في نظرية المعرفة لدى ابن سينا، والغزالي، وابن باجة وابن طفيل، وموسى بن ميمون كما امتد تأثيرها على ألبير الكبير وتوما الأكويني.[111]

ولقد كان ابن سينا من أوائل الفلاسفة الذين ساروا على نهج الفارابي واعتنقوا نظرية الفيض كما وردت عند أستاذ الفارابيين وبالتالي فقد اعتنق نظرية الاتصال واعتبر أن أوثق المعارف هي

---

110 د. ماجد فخري: أثر الفارابي في المدرسة الأندلسية، ص444-ص445 (ضمن الفارابي والحضارة)..

111 د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص255 وانظر أيضاً، د. مصطفى حلمي: الحب الإلهي، ص29.

التي تأتي عن هذا الطريق، حيث جعل النفس الإنسانية تتطلع دائماً وأبداً إلى العالم الأسمى عاشقة لكمالها الذي هو الغاية المقصودة. وفي هذا التطلع نلحظ عنصرين:

عنصر القدرة الذاتية في النفس الذي يخضع لديناميكية التشوق حسب أعمالها وطهارة وجهتها، وعنصر المنح الذي لا يعطى إلا لمن كانت قدرته تلك غاية في الاستعداد والقبول كي يشرق بنوره عليه فيضيء سبيله ويرشده إلى طريق العالم الأسمى. فإذا تعادل الطرفان تحققت صورة صادقة للاتصال يندر أمثالها إلا عند العرفاء من الناس لأنها مزيج من المحبة الصوفية والمنهج العقلاني[112] يقول ابن سينا أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدءا من هذا الكل إلى الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المعلقة ونوعاً من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفى في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ومتحداً به ومنقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه وصائراً في جوهره.[113]

فابن سينا يرى أن الرياضة الحقة هي اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوي، وبلوغها درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال. وليست الرياضة الحقة نظاماً من الزهد والتقشف والمحاسبة والحرمان مما يعده الصوفية وسائل تطهير النفس والوصول بها إلى أعلى الدرجات.

وهكذا نجد أن الفيلسوفين ينطلقا إلى غاية واحدة وهي الاتصال بالعقل الفعال، والذي بواسطته يحصل الإنسان على أسمى معارفة. يقول د. إبراهيم مدكور "اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابي الصوفية، وتولاها بالشرح والدروس في رسائل متعددة، وقد أخذ على حب عادته أفكار

---

[112] ابن سينا: النجاة، ص481، الإشارات والتنبيهات، القسم الطبيعي، ص364-ص367.

[113] د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ1، ص48، وانظر أيضاً، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ2، ص210.

الفارابي وفصل القول فيها وعرضها عرضاً مسهباً. فهو يحدثنا عن التجريد والبهجة والسعادة، ويشرح نظرية الاتصال شرحاً مستفيضاً".[114]

كذلك اهتم ابن سينا بشرح الدور الإيجابي للعقل الفعال في نظرية الاتصال، كما أشار إلى ذلك الفارابي من قبله. وهو يعتبر أن مراتب العقول أو القوة النظرية وانتقالها من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة، إلى العقل بالفعل، إلى العقل المستفاد لا يمكن أن يتم إلا بواسطة عقل يعد دائماً بالفعل وهو العقل الفعال. فإن كل عقل من هذه العقول يعد بالقوة بالنسبة للعقل الذي فوقه، وبالفعل بالنسبة لما دونه. يقول ابن سينا "إن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل، وأنه إذا اتصل العقل بلاقوة بذلك العقل الذي بالعقل نوعاً من الاتصال، انطبع فيه نوع من الصورة تكون مستفادة من خارج"[115] ويرى ابن سينا كما رأى الفارابي أن نسبة هذا العقل إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالعقل وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصراً، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا.[116]

فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المغرب لبيان أثر هذه النظرية في آرائهم. فإنه يمكننا القول بأن هؤلاء الفلاسفة مدينون لإخوانهم المشارقة بكثير من آرائهم ونظرياتهم، ولذا فلم يكن غريباً أن يتبع كل من ابن باجة، وابن طفيل خطى الفارابي في هذه النظرية بالذات.

فقد نالت نظرية الاتصال حظوة كبيرة لدى ابن باجة، وكتابه "تدبير المتوحد" قائم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العالم وتنمية القوى الإنسانية، فالغاية القصوى التي يصبوا إليها المتوحد في المدينة الفاضلة هي الاتصال بالعقل الفعال ومن وراء ذلك

---

[114] ابن سينا: رسالة في أحوال النفس. تحقيق د. الأهواني، ص112-113، أزماكوفلسكي: الفارابي بين مناطقة عصره ص62.

[115] ابن سينا: الإشارات، ص364-ص367، د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص187-188.

[116] د. ماجد فخري: أثر الفارابي في المدرسة الأندلسية، ص440 (الفارابي والحضارة)، د. خليل الجر: تاريخ الفسفة العربية، ج2، ص354، وانظر أيضاً، د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص39.

اللحاق بعالم المفارقات الذي ذهب كل من الفارابي وابن باجة إلى أنه كنه السعادة التي كتب عليه أن يتطلع إليها دائماً.[117]

هذا الاتحاد أو الاتصال بالعقل الفعال عرضه ابن باجة في عدة رسائل لا سيما "رسالة الاتصال". وهو يبدأ بعرض معاني الواحد التي لخصها أبو نصر في كتابه "في الوحدة" كما يقول "ابن باجة"، ثم يذهب إلى أن الاتصال والمتصل مرتادفان للوحدة والواحد، وأن غاية النظر العقلي هو بلوغ تلك المرحلة التي يصبح معها العاقل والمعقول – أي الإنسان والجوهر المفارق الذي يستمد منه سائر معارفه العقلية – واحداً. وهو يصف تلك الحال من الاتصال بقوله "فأما العقل الذي معقوله هو بعينه فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له. فالعقل يفهم منه ما يفهم من العقول، وهو واحد غير متكثر. إذ قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولى. والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة". [118]

وقد وضع ابن باجة منهاجاً مماثلاً للمنهاج الذي وضعه الفارابي في "فصول منتزعة" لبلوغ السعادة القصوى عن طريق الإدراك النظري وعرض في كتابه "تدبير المتوحد" المراحل التي يمر بها المتوحد أو الفيلسوف في طلب تلك السعادة، فقسم تلك الغايات إلى ثلاثة أقسام:

1- ما كان منها خاصاً بصورته الجسمانية (أي الحسي الظاهر والمحسوسات الخارجية).
2- ما كان منها خاصاً بصورته الروحانية (أي الناجمة عن الحس الباطن بأقسامه وهي الخيال والحس المشترك والذاكرة).
3- ما كان منها خاصاً بصورته الروحانية العامة (أي الناجمة عن العقل أو القوة الناطقة).

فالإنسان يجتاز مرحلة إدراك الجزئيات الحسية إلى الكليات العقلية المفارقة التي يدعوها الصور الروحانية والتي منها العقلان: المستفاد، والفعال. ويعتبر أن من يعقلها فقد بات عند ذلك واحداً

---

117 رسالة اتصال العقل بالإنسان (ضمن راسئل ابن باجة الإلهية) تحقيق: د. ماجد فخري. ص166.

118 انظر ص358 من الرسالة، المرجع السابق: ص70، 92. وانظر أيضاً د. عاطف العراقي: النزعة العقلية، ص121-122، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ2، ص350-351.

من تلك العقول، وصدق عليه أنه إلهي فقط وارتفعت عنه أوصاف الحسية الغائية، وأوصاف الروحانية الرفيعة ولاق به وصف إلهي بسيط". [119]

أما ابن طفيل فرغم أنه قد وجه إلى الفارابي بعض أوجه النقد التي أشرنا إليها سابقاً، فإننا يمكننا أن نقول أنه تأثر به في بعض المسائل وخاصة مسألة الاتصال، فابن طفيل يرى أن الأعمال التي يجب على الإنسان الذي يرغب في المشاهدة أن يقوم بها تتجه إلى أغراض ثلاثة هي:

1- إما عمل يتشبه بالحيوان غير الناطق.
2- وإما عمل يتشبه بالأجرام السماوية.
3- وإما عمل يتشبه بالموجود الواجب الوجود.

يرتقي الإنسان من أولها إلى ثانيها إلى ثالثها حيث تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق والتأمل الصرف. وفي ذلك يقول د. عاطف العراقي، "إن حديث ابن طفيل عن هذه المجالات التي شاهدها" حي يعد من جانبه تأثراً بأقول الفارابي وابن سينا حول مشكلة الفيض وترتيب الموجودات، وإن كان الهدف عندهما يختلف عن الهدف الذي يسعى إلهي ابن طفيل". [120]

فابن طفيل إذن قد اتبع نفس منهج ابن باجة الذي اقتبسه من الفارابي ويعلق على ذلك "مونك" بقوله "سعى ابن طفيل على طريقته في حل المشكلة التي شغلت طائفة من فلاسفة الإسلام" أعني مشكلة الاتصال "أو بكلام آخر طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال وبالله. فلم ترق له طريقة الغزالي القائمة على الهوس الصوفي، وآثر طريقة ابن باجة فاتبعها وأوضح معه تطور معقولات العقل عند المتوحد الذي تحرر من مشاغل المجتمع وتأثيره، وزاد على ذلك أنه جعل متوحده كلي البعد عن كل تأثير اجتماعي قد انفتح فيه العقل على الموجودات انفتاحاً تلقائياً

---

[119] د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص199، د. مدكور في الفلسفة الإسلامية، جـ1، ص52.

[120] Munk. Melang de philosophie juive et Arabe, p. 413.

وتوصل شيئاً فشيئاً بجدة ودافع العقل الفعال إلى تفهم أسرار الطبيعة وأسمى قضايا ما بعد الطبيعة".[121]

وهكذا يكون ابن طفيل قد بحث موضوع الاتصال وربطه بموضوع السعادة متابعاً في ذلك فلاسفة سبقوه كابن سينا وابن باجة، وإن كان الفارابي يعد سابقاً للجميع وتأثيره واضحاً عليهم جميعاً.[122]

كذلك نجد أثر الفارابي واضحاً تمام الوضوح على الفيلسوف المغربي ابن رشد رغم أن هذا الأخير لم يدخر وسعاً في نقده وتجريحه ولا سيما إذا أحس منه انحرافاً عن أرسطو، وهو يعرض طريقة "ابن الصائغ في الاتصال وينقدها مبرراً ذلك بأنه سلك مسلك الصوفية وأخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعي، ثم يشير إلى طريقته التي تتلخص في أن الإنسان يبدأ من المحسوسات، ثم الصور الهيولانية، ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة. فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالاً، أي اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة التي هي فعل محض، وهي صور مفارقة.[123]

وإذا كان ابن رشد يرى أن هناك طريقتين للاتصال: أحدهما صاعد والآخر هابط. الطريق الصاعد و الذي يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية، ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة. فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالاً، أي اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة التي هي فعل محض.[124]

---

[121] د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص188، د. معن زيادة: الحركة نم الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص39.

[122] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص95 (ويعترض د. عاطف العراقي على نقد ابن رشد لابن باجه ويقول: "إذاكان ابن رشد يقول باتصال يعتمد على النظر والعقل، فإن ابن رشد لا يعبر عن شيء لا نجده عند ابن باجة، كما لا يعد تعبيراً عن اتجاه يختلف عن اتجاه ابن باجه. فكل منهما قد سلك الطريق النظري العقلي في دراسته لمشكلة الاتصال "النزعة العقلية: ص121-125.

[123] د. عاطف العراقي: النزعة العقلية ص121-122، د. خليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ص439-440.

[124] فصوص الحكم: ص39-ص40.

والطريق الآخر الهابط هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها، وهذه موهوبة إلهية لا تتيسر لكل إنسان، بل لأصناف السعداء فقط.

فإننا يمكننا القول بأن ابن رشد لم يخرج عما قاله الفارابي من قبل. إذ أن الفارابي قد ذكر الطريقتين. وكل ما هنالك. أن الفارابي قد آثر هذا الطريق الأخير. وربما يعود ذلك إلى خوف الفارابي من الوقوع في بعض الأغلاط إذا ما هو سار في الطريق الأول فجعل الله ضامناً لمعارفنا بأن جعلها مفيضة منه فلا يكون هناك مجال لشك فيها وهذا ما يؤكده قول الفارابي "الحس الظاهر لا يدرك صرف المعن بل خلطه... والوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى بحدة وحقيقته منقوصاً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير. وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري... وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي".[125]

أما ابن رشد فقد أنكر هذا الطريقة وآثر بعد الفحص والتأمل الطريق الأول. ويعلق د. مدكور على ذلك بقوله "لم يستطع ابن رشد أن يكون لنفسه مذهباً مستقلاً ينفصل عن مذهبهما، "يقصد الفارابي وابن سينا". وهو أشد ما يكون تأثراً بهما في المسائل الصوفية، فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول إلى السعادة الروحية، وأن أسمى درجات الكمال أن يخترق الحجب ويرى نفسه وجهاً لوجه أمام الحقائق العلوية".[126]

---

[125] د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ1، ص52-53. (وإذا كان ابن رشد يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام: هيولاني، وبالملكة، وعقل فعال هو فعل دائم وصورة محضة خارج عن أنفسنا وبه يتحول العقل الهيولاني إلى عقل بالملكة. (ابن رشد. كتاب النفس، ص79) فهو بهذا لا يختلف عن العقل الفعال كما قال به الفارابي، وإذا كانت لا تفيض منه علينا صور مفارقة في رأي ابن رشد، فإن في وسعنا أن نصعد إليه ونستمد منه هذه الصورة كما يقول الفارابي. وبذلك لم يبعد ابن رشد كثيراً عن نظرية الاتصال الفارابية.

[126] الغزالي: معارج القدس، ص137، وانظر أيضاً د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص157-162.

ومما لا شك فيه أن تأثير نظرية الاتصال الفارابية لم يقتصر على فلاسفة المشرق والمغرب فحسب، وإنما تعداه إلى بعض الصوفية ذوي النزعة الفلسفية ونقصد منهم على سبيل المثال: حجة الإسلام الإمام الغزالي، والفيسلوف الصوفي ابن سبعين.

فالإمام الغزالي (450 – 505هـ) قد آمن بنظرية الاتصال ودافع عنها، واعتبر أن المعاني تحضر على النفس ثم تغيب عنها فهي إذن غائبة عن النفس حاضرة خارجاً عنها في جوهر هو العقل الفعال أو الروح القدس تفيض منه على النفس عند الحاجة.[127]

وإذا أردنا أن نقارن بين تصوف الغزالي وتصوف الفارابي وجدناهما متفقين على رفض مذهب الحلول الذي قال به "الحلاج". والإلهام الذي سعى إليه الغزالي يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذي جد في طلبه الفارابي وكلا الرجلين يؤمن بوجود معارف باطنية وراء الحقائق الحسية وهذه غاية الحياة العملية والنظرية، ومقصد الصوفية والأنبياء. يقول الغزالي "لكن العقل (يقصد العقل الإنساني) ليس نيراً بذاته لأن أواره مستفادة من سبب هذه الأنوار وهي بالنسبة إليه كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض. فتلك النار هي نار العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية.[128]

وقد يعترض البعض على هذا التقارب معللاً ذلك بأن الغزالي يستمد إلهاماته من الله مباشرة، على حين أن الفارابي يقنع بالاتصال بالعقل الفعال. ولكن هذا الفرق في الواقع شكلي، فإن العقل الفعال في رأي فلاسفة الإسلام جميعاً ليس إلا فاصلاً معنوياً ومرحلة تدرج بين العبد وربه وكل فيض مصدره الأخير والحقيقي هو الله جل شأنه.[129]

كذلك تبنى الغزالي نظرية الفارابي في العقل ومراتبه، واعتبر أن كل عقل هو مادة بالنسبة إلى العقل الذي يليه، وصورة إلى العقل الذي يتقدمه كما ذكر ذلك الفارابي من قبل، وليس أدل

---

127 المرجع السابق: ص59.

128 د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ1، ص64.

129 الغزالي، معارج النفس: ص138، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ2، ص110.

على قبوله لنظرية الاتصال الفارابية من قوله "فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات في الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعال، استحالت مجردة من المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة لا على أنها تنتقل من التخيل إلى التعقل منها... بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال، فإن الأفكار والتأملات معدة للنفس نحو قبول الفيض".[130]

أما ابن سبعين (ت 668هـ بمكة) فقد اعتبر أن الله هو أصل العقول المتصرفة في الكون صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام، والعقل الفعال وهو أحد هذه العقول – يدبر شئون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق.

وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائماً إلى الاتصال به، وإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة وسما إلى درجة العقل الفعال. وهو يرفض الحلول والاتحاد الذي ذهب إليهما "الحلاج" ويقصر السعادة على مجرد اتصالنا بالعقل الفعال وارتباطنا به روحياً ومعنوياً.

وهكذا نرى أن ما يقوله ابن سبعين "ما هو إلا تكرار حرفي لما قاله الفارابي وابن سينا من قبله".[131]

2- على الفكر الغربي :

ولم يقتصر أثر نظرية الاتصال الفارابية على المفكرين – فلاسفة وصوفية – فقط، بل تعداه إلى المدرسة اليهودية ممثلة في "موسى بن ميمون"، وإلى المدرسة المسيحية ممثلة في "البرت الكبير وتوما الأكويني".

فموسى بن ميمون الذي يعد بحق الممثل الأول للفلسفة اليهودية المدرسية، اعتنق كل نظريات الفلسفة الإسلامية تقريباً، والدارس للثقافة الإسلامية حين يقرأ كتابه "دلالة الحائرين" يرى

---

[130] د. التفتنازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص102، د. إبراهيم مدكور "في الفلسفة الإسلامية"، جـ1، ص56، د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية، ص187.

[131] د. حسين آتاي: مقدمة دلالة الحائرين، ص3.

أنه حتى في مناقشاته لنصوص التوراة إنما يصدر عن فكر وثقافة إسلامية. مما جعل المؤرخون يعتبرونه فيلسوفاً إسلامياً.[132]

وقد صادفت نظرية الاتصال الفارابية هوى منه ووجد فيها مجالاً فسيحاً للتوفيق بين الفلسفة والدين، وهو يعتقد أن البحث والتأمل هو سبيل الكمال الإنساني، وأن العلم هو العبادة الحقة التي يتقرب بها الإنسان إلى ربه، وكلما أمعن الإنسان في الدراسة والنظر ازداد قرباً من ربه. ويوضح "ابن ميمون" دور العقل الفعال في حصول المعرفة فيقول: "والعقل العاشر هو العقل الفعال الذي دل عليه خروج عقولنا من القوة إلى الفعل، وحصول صور الموجودات الكائنة الفاسدة بعد أن لم تكن في موادها إلا بالقوة... فمعطى الصورة صورة مفارقة، وموجد العقل عقل وهو العقل الفعال".[133] كما يقول "إن هذا الفيض العقلي إذا كان فائضاً على القوة الناطقة فقط، ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة إما لقلة الشيء الفائض أو لنقص كان في المتخيلة في أصل الجبلة فلا يمكنها قبول فيض العقل، فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر".[134]

أما أثر الفارابي عامة ونظرية الاتصال خاصة على الفلسفة المدرسية المسيحية، فيتضح من قول هاموند، كان ألبرت الكبير يقتبس في كتاباته من الفارابي الكثير وخصوصاً في المسائل التي تتناول ما وراء الطبيعة، وكان هدف البرتوس الكبير وتوما الأكويني التوفيق بين الفلسفة الإسلامية والارسطوطاليسية وبين اللاهوت المسيحي".[135]

ويرى توما الأكويني أن العقل البشري في أول أمره يكون كاللوح الساذج الذي لم يكتب فيه، ويتضح ذلك من حقيقة أننا نفهم بالقوة فقط، ثم نفهم بعد ذلك بالفعل... ولا يصبح شيء ما بالقوة إلى آخر بالفعل إلا بشيء بالفعل ... لذلك يجب أن نعين من جانب العقل قوة ونجعل

---

132 موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، جـ2، ص281-282.

133 المرجع السابق: ص406.

134 يوجين أ.مايزر: الفكر العربي والعالم الغربين ص18.

135 توما الأكويني: خلاصة اللاهوت. جـ3، ص94 (ضمن كتاب الفكر العربي والعالم الغربي، ص30-32.

الأشياء معقولة بالفعل، وذلك بانتزاع الصور الذهنية من الظروف المادية وذلك هو وجوب العقل الفعال.[136]

وقد كتب جلسون فصلاً ممتعاً في نظرية الحب المسيحية وأبان ما انطوت عليه من مدلولات خفية ونزعات صوفية، وهو يرى أن محبة الله هي السبيل الذي يقودنا إلى السعادة الفارابية... فألبير الكبير والقديس توما الأكويني يتحدثان عن عقل مقدس هو في الغالب ابن للروح القدسية التي أشار بذكرها الفارابي من قبل، والقديس توما الأكويني يقرر في وضوح أن سرور النفس وغبطتها تنحصر في تأمل الحقائق الأزلية.

الخاتمة :

هكذا أثرت نظرية الاتصال الفارابية في يهود القرون الوسطى ومسيحيها على السواء، كما أثرت من قبل في فلاسفة الإسلام ومتصوفيه شرقاً وغرباً ، ومنه نقرأنّ هذا فصل بسيط من تأثير التراث الإسلامي على الفكر الانساني ، إذ دلّ على شيء إنّما يدلّ على إطلاع الغرب على الفلسفة الإسلامية والغوص في ثناياها مما ولّد تناقح بين الفلسفة الغربيّة والفلسفة الإسلاميّة .والتأثير واضحا جدا خاصة أنّ من أقر به هو الفكر الغربي وعلماؤه كما كان واضحا خلال التحليل لما تقدّم بع الدكتور عاطف . ونسأل الله أن تيتطيع الأمة الاسلاميّة استيعاد هذا التناقح وانصاف أمتها وعلماءها لتاريخها الفلسفي الذي نراه همش تهميشا جليا ليستلهمه الغرب ويستفيد به في وضع نظرياته المعاصرة دون وعي من الأمة المسلمة التي ركنت إلى التبعيّة ، ولله الحمد أن قيض الله لهذه الأمة من ينقضها من سباتها .

والله أعلم.

قائمة المصادر والمراجع

[136] د. مدكور في الفسفة الإسلامية، جـ1، ص66.

1- د. ماجد فخري: أثر الفارابي في المدرسة الأندلسية، ص444-ص445 (ضمن الفارابي والحضارة).

2- د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص255 وانظر أيضاً، د. مصطفى حلمي: الحب الإلهي، ص29.

3- ابن سينا: النجاة، ص481، الإشارات والتنبيهات، القسم الطبيعي، ص364-ص367.

4- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ1، ص48، وانظر أيضاً، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ2، ص210.

5- ابن سينا: رسالة في أحوال النفس. تحقيق د. الأهواني، ص112-113، أزماكوفلسكي: الفارابي بين مناطقة عصره ص62.

6- ابن سينا: الإشارات، ص364-ص367، د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص187-188.

7- د. ماجد فخري: أثر الفارابي في المدرسة الأندلسية، ص440 (الفارابي والحضارة)، د. خليل الجر: تاريخ الفسفة العربية، جـ2، ص354، وانظر أيضاً، د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص39.

8- رسالة اتصال العقل بالإنسان (ضمن راسئل ابن باجة الإلهية) تحقيق: د. ماجد فخري. ص166.

9- انظر ص358 من الرسالة، المرجع السابق: ص70، 92. وانظر أيضاً د. عاطف العراقي: النزعة العقلية، ص121-122، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ2، ص350-351.

10- د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص199، د. مدكور في الفلسفة الإسلامية، جـ1، ص52.

11- Munk. Melang de philosophie juive et Arabe, p. 413.

12- د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص188، د. معن زيادة: الحركة نم الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص39.

13- ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص95 (ويعترض د. عاطف العراقي على نقد ابن رشد لابن باجه ويقول: "إذاكان ابن رشد يقول باتصال يعتمد على النظر والعقل، فإن ابن رشد لا يعبر عن شيء لا نجده عند ابن باجة، كما لا يعد تعبيراً عن اتجاه يختلف عن اتجاه ابن باجه. فكل منهما قد سلك الطريق النظري العقلي في دراسته لمشكلة الاتصال "النزعة العقلية: ص121-125.

14- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية ص121-122، د. خليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية، جـ2، ص439-440.

15- فصوص الحكم: ص39-ص40.

16- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ1، ص52-53. (وإذا كان ابن رشد يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام: هيولاني، وبالملكة، وعقل فعال هو فعل دائم وصورة محضة خارج عن أنفسنا وبه يتحول العقل الهيولاني إلى عقل بالملكة. (ابن رشد. كتاب النفس، ص79) فهو بهذا لا يختلف عن العقل الفعال كما قال به الفارابي، وإذا كانت لا تفيض منه علينا صور مفارقة في رأي ابن رشد، فإن في وسعنا أن نصعد إليه ونستمد منه هذه الصورة كما يقول الفارابي. وبذلك لم يبعد ابن رشد كثيراً عن نظرية الاتصال الفارابية.

17- الغزالي: معارج القدس، ص137، وانظر أيضاً د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص157-162.

18- المرجع السابق: ص59.

19- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ1، ص64.

20- الغزالي، معارج النفس: ص138، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ2، ص110.

21- د. التفتنازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص102، د. إبراهيم مدكور "في الفلسفة الإسلامية"، جـ1، ص56، د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية، ص187.

22- د. حسين آتاي: مقدمة دلالة الحائرين، ص3.

23- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، جـ2، ص281-282.

24- المرجع السابق: ص406.

25- يوجين أ.مايزر: الفكر العربي والعالم الغربين ص18.

26- توما الأكويني: خلاصة اللاهوت. جـ3، ص94 (ضمن كتاب الفكر العربي والعالم الغربي، ص30-32.

27- د. مدكور في الفسفة ال د. مدكور في الفسفة الإسلامية، جـ1، ص66.

I-STET17-044: Mekanisme Peneguhan Semangat Kekitaan dalam kalangan Generasi Muda Multi Etnik Malaysia

Siti Nor Azhani Mohd Tohar [1], Adlina Ab Halim [2], Siti Nor Baya Mat Yacob [3], Latifah Latiff[4]

[1]*Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Malaysia;*
[2]*Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia, Serdang, Malaysia;*
[31]*Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Malaysia;*
[41]*Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Malaysia*

Abstrak: Ibnu Khaldun dalam karangan terkemuka beliau, *Mukadimah*, begitu menegaskan berkenaan kekuatan semangat kekitaan sebagai penentu kepada jatuh bangun sesebuah tamadun. Justeru, makalah ini membincangkan mekanisme peneguhan semangat kekitaan dari perspektif masyarakat multi etnik Malaysia memandangkan wujud isu-isu kepincangannya dalam kalangan generasi muda masa kini. Perbincangan ini adalah bersandarkan kepada kajian kepustakaan yang telah dilakukan ke atas bahan-bahan ilmiah yang berkaitan. Hasil penelitian mendapati bahawa wujud isu-isu etnisiti yang menyebabkan kepincangan kekuatan semangat kekitaan dalam kalangan generasi muda dan terdapat mekanisme-mekanisme untuk memperkukuh semangat kekitaan dari sudut pengaplikasian teori semangat kekitaan Ibnu Khaldun, peranan para penggubal dasar, peranan institusi pengajian tinggi, keprihatinan media massa, peranan institusi kekeluargaan dan generasi muda itu sendiri. Implikasinya, penglibatan semua pihak amat diperlukan bagi mengembleng mekanisme-mekanisme peneguhan ini bagi menangani isu-isu kepincangan semangat kekitaan agar kelangsungan tamadun Malaysia lebih terjamin dengan kepimpinan generasi muda.

Kata kunci: Semangat kekitaan; multi etnik; generasi muda; tamadun Malaysia.

Pengenalan

Sarjana terkemuka Ibnu Khaldun (1332-1406) dalam karangan terkemuka beliau, *Mukadimah* begitu menekankan peranan semangat kekitaan sebagai teras kepada jatuh bangun sesebuah tamadun yang berlaku secara kitaran. Ini kerana, semangat kekitaan merupakan asas utama dalam proses peningkatan nilai kemasyarakatan dan pembentukan negara (Indriaty Ismail, 2015). Apatah lagi dalam situasi Malaysia, satu semangat kekitaan yang kukuh yang dapat menyatukan masyarakat multi etnik merupakan tonggak kelangsungan dan kegemilangan tamadun negara.

Oleh yang demikian, semangat kekitaan berperanan penting dalam menyatupadukan masyarakat multi etnik dalam sesebuah negara kerana secara lumrahnya individu tidak dapat hidup dengan sendirinya tanpa sokongan ahli sosial yang lain. Mereka perlu bersatu

dengan kuasa akal yang dianugerahkan Allah SWT untuk mengatasi kelemahan diri seterusnya menjadikan mereka kelompok masyarakat yang berdaya maju serta mencapai kesempurnaan intelek dalam memenuhi tuntutan asas kehidupan seperti air, makanan, pakaian, tempat tinggal dan perlindungan juga keselamatan dan tuntutan sampingan lain seperti kemewahan dan kemajuan.

Namun, menurut Ibnu Khaldun, apabila sesebuah masyarakat telah mencapai gerak maju tamadun, mereka akan semakin mengabaikan semangat kekitaan kerana mereka tidak lagi perlu berjuang untuk memenuhi keperluan dan kehendak malahan mudah pula untuk memperolehnya. Tambahan pula, generasi muda akan mula menjauhkan diri daripada masyarakat yang berkongsi semangat kekitaan kerana beranggapan bahawa mereka adalah lebih baik daripada keturunan mereka. Ini kerana generasi muda telah menikmati kemakmuran hasil daripada titik peluh nenek moyang dan telah jauh daripada sejarah tentang bagaimana kemakmuran itu bermula dan apa yang menyebabkan kemakmuran tersebut terjadi (Ibnu Khaldun, DBP, 2009 & Rosenthal, 1967; Alatas, 2014).

Justeru, mekanisme peneguhan semangat kekitaan perlu diketengahkan terutamanya dalam kalangan generasi muda yang telah jauh daripada sejarah kemerdekaan dan kegemilangan tanah air. Tambahan pula, senario masyarakat multi etnik di Malaysia memerlukan perkongsian semangat kekitaan yang jitu agar mengikat dan mengurangkan konflik hubungan antara kaum.

Justeru, senario kepincangan semangat kekitaan generasi muda perlu diselusuri dan mekanisme-mekanisme peneguhan semangat kekitaan perlu dikenalpasti dan diketengahkan. Penglibatan semua pihak daripada sektor kerajaan sehingga ke masyarakat umum amat penting agar pelaksanaan mekanisme-mekanisme peneguhan semangat kekitaan ini berlaku demi memastikan kelansungan tamadun Malaysia terus utuh dan kukuh melalui asas yang paling utama iaitu kekuatan semangat kekitaan bangsa Malaysia.

Kepincangan Semangat Kekitaan Generasi Muda Malaysia

Dewasa ini, Malaysia sering digembar-gemburkan dengan sentimen antara etnik dalam kalangan generasi muda. Ini menunjukkan pemupukan semangat kekitaan di Malaysia semakin sukar kerana berdepan dengan cabaran perbezaan budaya dan pemikiran dalam setiap kumpulan etnik terutamanya dalam kalangan generasi muda. Hal ini timbul akibat daripada kurang kefahaman dan penerimaan terhadap budaya etnik lain dan yang paling penting adalah kurangnya penghayatan kepada Perlembagaan Persekutuan Malaysia yang menjadi undang-undang utama negara.

Maka, tidak hairanlah Malaysia telah berdepan dengan konflik-konflik semangat kekitaan terutamanya dalam isu agama, budaya serta isu-isu pendidikan. Antara konflik-konflik semangat kekitaan dalam isu-isu agama dan budaya yang pernah berlaku ialah isu-isu ‘hon ketika solat jumaat’,‘rusuhan Low Yat’,‘perebutan kubur jenazah Moorthy’, ‘Lina Joy’, ‘kepala babi’, ‘kalimah Allah’ dan ‘lambang salib diturunkan’ (BH *Online*, 5 Mei 2017, 13 Julai 2015; Utusan *Online*, 20 Disember 2005, 24 Februari 2009, 1 Februari 2012, 15 November 2014, 9 Jun 2015). Kemudian, isu ‘Namewee’, ‘Alvin Tan’ dan ‘Eric Paulsen’ yang memaparkan kesepaduan kaum melalui semangat saling hormat-hormati

yang terjelma daripada semangat sayang-menyayangi mulai goyah (Utusan *Online*, 10 Ogos 2007, 6 Februari 2015; Berita Harian, 18 Februari 2015). Isu 'Aduka Taruna' pula dilihat sebagai kelunturan semangat kesetiaan kepada Raja (Berita Harian, 8 Januari 2016). Ini menunjukkan bahawa generasi kini sudah mula luntur sifat dan semangat kesefahaman, bertolak ansur dan kerjasama antara kaum yang berbeza (Ahmad Sohaimi Lazim & Mohd Syariefudin Abdullah, 2011). Bagi isu pendidikan pula, 'tuntutan-tuntutan Dong Zhong' adalah antara isu hangat yang sering menjadi perdebatan di arus perdana yang menunjukkan bahawa semangat meluhuri perlembagaan semakin terhakis (Utusan *Online*, 29 Mac 2012, 30 Mac 2012, 11 Jun 2015, 19 Januari 2016).

Senario ini menggambarkan bahawa semangat kekitaan sebagai satu bangsa Malaysia yang didukung oleh kepelbagaian etnik yang berkongsi demografi dan citra budaya kebangsaan yang sama belum sepenuhnya diterima. Bukan sekadar itu, semangat kekitaan melalui keluhuran perlembagaan juga sering diperlekehkan walaupun ia merupakan satu set peraturan tertinggi negara yang harus dihayati dan mengikat warganya untuk bertindak selari dengan kewarganegaraannya. Perlembagaan Persekutuan Malaysia bukan sekadar satu dokumen perundangan malah ia merupakan kontrak sosial dan perjanjian perdamaian antara etnik-etnik yang ada di Malaysia (Ahmad Ibrahim & Ahilemah Joned, 1992) dan ikatan kenegaraan yang dikanunkan di dalam perlembagaan merupakan tonggak-tonggak bangsa (A. Aziz Deraman, 2012).

Justeru, masyarakat perlu sedar tentang tujuan dan sejarah pembentukan Perlembagaan Persekutuan yang merupakan hasil tangan semangat bekerjasama dan toleransi antara etnik suatu ketika dahulu. Perlembagaan dibentuk rapi dengan mengandungi unsur-unsur penyatuan dan kesepaduan semangat kekitaan yang jitu supaya dapat menjadi garis panduan kepada kesepakatan rakyat Malaysia. Lantaran itu, Perlembagaan Persekutuan ialah sebuah dokumen yang tidak terpisah daripada sejarah, perkembangan dan tradisi negara (Nazri Muslim, Zaharah Hassan & Abdul Latif Samian, 2011).

Mekanisma Pemupukan Semangat Kekitaan

Kelompangan semangat kekitaan generasi muda ini perlu ditangani dengan serius melalui mekanisme-mekanisme yang dikenalpasti dapat menjadi agenda kepada peneguhan semangat kekitaan masyarakat multi etnik di Malaysia. Antara mekanisme-mekanisme tersebut ialah pengaplikasian Teori Semangat Kekitaan ('*asabiyyah*) Ibnu Khaldun, peranan para penggubal dasar, peranan institusi pengajian tinggi, keprihatinan media massa, peranan institusi kekeluargaan dan peranan generasi muda.

Pengaplikasiaan Teori Semangat Kekitaan ('*Asabiyyah*) Ibnu Khaldun

Intipati *'asabiyyah* yang diutarakan oleh Ibnu Khaldun tidak mudah untuk diterjemahkan dan didefinisikan dalam bahasa lain (Dhaouadi, 1990) kerana Ibnu Khaldun lebih merujuk *'asabiyyah* sebagai ikatan melalui pertalian darah (Alatas, 2013). Namun al-Jabri telah meluaskan lagi definisi ini dengan menyatakan tentang ikatan pertalian darah yang turut dikongsi oleh orang-orang yang bukan dari pertalian darah tersebut (Dhaouadi, 1997) dan

peranan *'asabiyyah* sebagai mekanisme pertahanan bagi kaum Arab Badwi atau kepentingan mereka (Dhaouadi, 1990). Menurut Muhsin Mahdi (1957), semangat kekitaan yang dibincangkan oleh Ibnu Khaldun terbentuk sebagai hasil daripada keturunan yang sama tetapi kebiasaannya ia diteruskan dengan faktor luaran, iaitu perasaan saling berkait timbul daripada keperluan untuk bekerjasama dan mempertahankan diri. Ini kerana, selain keturunan yang sama, minat yang sama dan pengalaman hidup bersama turut mendorong satu sama lain untuk membentuk perasaan kekitaan.

Justeru, terdapat dua lagi bentuk semangat kekitaan yang berlainan daripada pertalian darah sebagaimana Dhaouadi (1997) menjelaskan bahawa Ibnu Khaldun telah membicarakan ikatan sosial yang bermula daripada konsep 'pertalian sesama Muslim'(*Muslim brotherhood*) kepada modifikasi ikatan yang baru, iaitu masyarakat multi etnik. Dua bentuk semangat kekitaan ini ialah, i) individu yang menerima dan mengamalkan *'asabiyyah* kaum tempat menetapnya yang baru setelah meninggalkan kaum asalnya (*clientship*), ii) hubungan yang didasari hubungan hamba abdi dan hubungan untuk mendapatkan perlindungan (*alliance*) (Alatas, 2013; Dhaouadi, 1990 & 1997; Zainab al-Khudhairi, 1979). Malahan, Alatas (2013) menjelaskan bahawa *'asabiyyah* tidak wujud semata-mata disebabkan oleh pertalian darah tetapi turut disebabkan oleh tempoh kepanjangan waktu bersama dan perkongsian pengalaman sesama ahli masyarakat.

Perbincangan mengenai modifikasi baru masyarakat multi etnik ini berkait rapat dengan perbincangan Ibnu Khaldun mengenai matlamat semangat kekitaan ialah kedaulatan (Enan, ITNM, 2012; Ibnu Khaldun, DBP, 2009; Rosenthal, 1967). Ini kerana secara semula jadi, ikatan semangat kekitaan memerlukan seseorang pemimpin yang mendapat kedaulatan bagi memainkan peranan memberikan perlindungan, mencegah dan meredakan perbalahan dalam menjaga ahli-ahli yang berkongsi semangat kekitaan dan menjadi perantara bagi organisasinya.

Oleh yang demikian, seseorang pemimpin akan berusaha memperoleh semangat kekitaan daripada golongan yang tidak ada hubungan semangat kekitaan dengannya bagi memperkukuhkan kedaulatannya. Justeru, semangat kekitaan yang lebih kuat daripada semangat kekitaan yang pelbagai telah wujud untuk disatukan dan menjadikan mereka dapat mematuhinya. Perasaan kekitaan yang pelbagai itu seolah-olah menjadi satu perasaan kekitaan yang lebih besar bagi mengelakkan perpecahan yang dapat menjurus kepada penentangan dan persengketaan. Semangat-semangat kekitaan ini akan bercampur baur dengan akrabnya, dan semangat kekitaan yang kalah akan menjadi patuh dan menyumbangkan sesuatu kekuatan tambahan kepada yang menang dengan memperkukuhkan kedaulatannya (Ibnu Khaldun, DBP, 2009, Rosenthal, 1967).

Sehubungan itu, sesebuah tamadun yang terdiri daripada masyarakat multi etnik tidak mungkin bersatu kecuali dengan satu mekanisme iaitu perkongsian satu semangat kekitaan, iaitu melalui ciri sepunya serta tujuan dan matlamat yang sama. Apabila rasa persaudaraan itu sudah terlihat dengan jelas, ia akan membangkitkan sesuatu dalam diri insan itu perpaduan yang semula jadinya (Ibn Khaldun, DBP 2009; Rosenthal, 1967).

Maka, ciri-ciri semangat kekitaan Ibnu Khaldun, iaitu ketaatan dan kesetiaan, perasaan saling sayang-menyayangi sesama ahli dalam sesebuah kelompok yang

membawa kepada perlakuan tolong-menolong, bekerjasama, hormat-menghormati, saling mengamalkan hidup sederhana, patuh kepada norma dan pemimpin, berani menegakkan kebenaran sehingga sanggup berkorban demi mempertahankan ahli kelompok serta negara dan berani menegakkan tuntutan untuk kepentingan bersama; dapat mengatasi sifat-sifat mementingkan diri dan individualistik (Ibnu Khaldun, DBP, 2009; Rosenthal, 1967), turut dapat diaplikasikan ke dalam senario heterogen masyarakat moden kini yang lebih bersifat multi etnik. Sebagaimana Al-Roubaie (2009) menyebut bahawa masyarakat moden kini bersifat heterogen iaitu mempunyai kepelbagaian etnik, agama dan budaya dalam sesebuah masyarakat atau negara tidak terkecuali untuk mengaplikasikan ciri-ciri semangat kekitaan yang dibincangkan oleh Ibnu Khaldun.

Masyarakat multi etnik bukanlah kekangan untuk kita membina satu semangat kekitaan yang mempunyai nilai, ciri dan tujuan yang sama. Perlembagaan dan citra Rukun Negara dapat dipegang bersama sebagai ikatan perpaduan membina keteguhan semangat kekitaan bangsa Malaysia. Keluhuran kepada perlembagaan dan ikrar Rukun Negara dapat mengikat dan mengurangkan jurang konflik antara kaum.

Oleh yang demikian, ciri-ciri semangat kekitaan seperti saling sayang-menyayangi, kesetiaan, keberanian dan kepatuhan kepada undang-undang dan Negara amat perlu digalakkan dan disebarluas kepada seluruh warga Malaysia berbilang kaum agar semangat kekitaan yang terbentuk bukan hanya menjurus kepada etnik masing-masing tetapi wujudnya penerimaan dan toleransi terhadap etnik lain. Semangat kekitaan sebagai warga Malaysia perlu kepada satu nilai, ciri dan tujuan yang sama, iaitu untuk membangunkan seterusnya memajukan tamadun Malaysia dengan meminggirkan sikap etnosentrik yang hanya mementingkan kumpulan etnik semata-mata. Justeru, tamadun yang dibina atas dasar kekuatan semangat kekitaan ialah tamadun yang dapat bertahan dan seterusnya mencapai kegemilangan.

Peranan Para Penggubal Dasar

Para penggubal dasar merupakan agen utama yang menentukan senario yang berlaku dalam masyarakat Malaysia dan hala tuju negara melalui pelaksanaan dasar-dasar yang dijalankan. Ini kerana, masyarakat Malaysia sebenarnya lebih dinamik dan dapat berubah mengikut acuan dasar-dasar yang dilaksanakan (Nik Safiah, 2013, 19 September). Justeru, keazaman dan ketekalan berlandaskan semangat kebangsaan oleh para penggubal dasar melalui usaha-usaha kerajaan perlu terus teguh dan kukuh dalam memastikan kelangsungan semangat kekitaan generasi muda selari dengan hasrat Perlembagaan Persekutuan Malaysia.

Oleh yang demikian, adalah amat penting bagi pemilihan para penggubal dasar ini perlu disaring dengan teliti agar corak kepimpinan mereka bukan disebabkan oleh kepentingan peribadi sebaliknya disebabkan oleh satu semangat untuk memajukan negara dalam memberi kemakmuran kepada seluruh rakyat sebagaimana semangat-semangat nasionalisme yang pernah wujud dalam kalangan pemimpin-pemimpin terdahulu untuk memerdekakan Tanah Melayu dan semasa di awal era kemerdekaan.

Oleh itu, indeks pengukuran semangat kekitaan perlu dibentuk oleh parti-parti politik atau pihak Badan Bukan Kerajaan (NGO) supaya masyarakat dapat menilai kepimpinan calon-calon pemimpin yang mewakili parti-parti politik ini, sebelum sebarang pilihan raya dijalankan. Indeks pengukuran ini dapat dilaksanakan dengan menyediakan borang soal selidik di laman web atau pengedaran secara bertulis kepada masyarakat pengundi untuk menilai semangat kekitaan yang dimiliki calon pemimpin yang diingini dan jawapan kepada indeks pengukuran semangat kekitaan calon tersebut boleh terus dapat diketahui sejurus selepas menjawab borang soal selidik tersebut. Impaknya, bakal pemimpin yang menerajui negara dapat dipilih melalui penilaian masyarakat terhadap seseorang calon melalui standard semangat kekitaan yang diingini negara dan sebagai usaha untuk membuka mata masyarakat untuk tidak memilih calon hanya semata-mata berdasarkan kepada manifesto-manifesto yang dibawa oleh calon pemimpin tersebut.

Selain itu, Kementerian Pendidikan Malaysia disarankan untuk menggalakkan kolaborasi antara sekolah kebangsaan dengan sekolah jenis kebangsaan yang berada dalam satu daerah atau kawasan yang sama untuk mengadakan aktiviti-aktiviti seperti hari keusahawanan dan hari sukan secara bersama. Kolaborasi ini untuk menggalakkan kerjasama antara etnik sama ada di peringkat guru-guru dan juga murid-murid. Kerjasama antara etnik penting untuk dijalinkan sedari peringkat sekolah lagi agar murid-murid lebih terdedah untuk berkomunikasi antara etnik seterusnya menggalakkan semangat setia kawan, saling memahami yang dapat memupuk semangat kekitaan antara etnik. Demi menggalakkan kolaborasi ini, KPM perlu menyediakan insentif dalam bentuk kewangan kepada sekolah-sekolah yang ingin turut serta. Sekiranya sambutan kurang menggalakkan, maka, KPM perlu menjalankan peranan dengan mewajibkan kolaborasi ini ke atas semua sekolah sebagai aktiviti tahunan mereka.

Selain itu, KPM perlu menggalakkan pihak sekolah termasuk sekolah jenis kebangsaan untuk mengadakan ‘Hari Memperingati Sejarah’ sepertimana wujudnya ‘Hari Bahasa Inggeris’ di kebanyakan sekolah. Aktiviti-aktiviti yang dapat dijalankan pada hari tersebut antaranya ialah guru-guru menceritakan sejarah tanah air semasa berucap di perhimpunan, menyebarkan risalah, menayangkan video, mengadakan kuiz sejarah atau pertandingan bercerita mengenai sejarah tanah air. Justeru, semangat kekitaan melalui penghayatan sejarah ini akan terbentuk dengan lebih kukuh dalam kalangan generasi muda.

Selain sektor pendidikan yang dapat dijadikan wadah utama penerapan semangat kebangsaan, Program Latihan Khidmat Negara juga merupakan wadah penting dalam memupuk semangat kekitaan dalam kalangan generasi muda. Selari dengan objektifnya untuk meningkatkan semangat patriotisme, memupuk integrasi nasional, membentuk perwatakan positif, menyemarakkan semangat kesukarelaan dan melahirkan generasi muda yang cergas, cerdas dan berkeyakinan diri (http://www.khidmatnegara.gov.my/) maka, program ini wajar diteruskan dan dipergiat. Pengkaji turut menyarankan agar penambahbaikan pada sukatan modul latihan yang ditawarkan perlu dibuat terutamanya penekanan kepada elemen penghayatan sejarah tanah air dan menanam keyakinan terhadap bahasa kebangsaan sebagai bahasa pemersatuan dan bahasa kemajuan negara. Nama modul-modul latihan yang ditawarkan juga seharusnya menggunakan bahasa kebangsaan

dan bukannya menggunakan bahasa Inggeris seperti modul *Fit4life, Service Learning, I-Upgrade, Be Safe Be Alert, Tech + Talk* dan *MyFuture*. Manakala hanya terdapat dua sahaja modul latihan yang menggunakan bahasa kebangsaan, iaitu modul Malaysiaku dan Kerohanian (http://www.khidmatnegara.gov.my/). Penggunaan bahasa Inggeris yang berleluasa ini menampakkan ketidakselarasan dengan objektif PLKN yang ingin meningkatkan semangat patriotisme dan pemupukan integrasi nasional yang seharusnya didasarkan dengan elemen kebangsaan terutamanya peruntukan-peruntukan yang telah termaktub di dalam perlembagaan negara.

Peranan Institusi Pengajian Tinggi

Pengukuhan semangat kekitaan seharusnya tidak hanya tertumpu di sektor pendidikan sekolah sahaja, malahan sektor pengajian tinggi terutamanya IPTA turut berperanan penting dalam melaksanakan dasar-dasar serta aktiviti-aktiviti yang menggalakkan rasa kesatuan antara etnik. Ini kerana mahasiswa-mahasiswa IPTA inilah yang dipercayai bakal mencorakkan masa depan negara memandangkan mereka adalah golongan cerdik pandai yang akan mengisi kekosongan-kekosongan jawatan sebagai penggubal dasar sama ada di peringkat kerajaan mahupun swasta. Justeru, IPTA perlu melaksanakan agenda-agenda kebangsaan dalam membentuk dan memperkukuhkan jati diri mahasiswa di institusi-institusi ini.

Para pensyarah dari kesemua bidang tidak kira sama ada bidang sains atau sains sosial perlu menggalakkan pelajar-pelajar mereka untuk membuat tugasan berkumpulan yang mempunyai kepelbagaian etnik. Ini akan menggalakkan mereka berinteraksi bersama dengan lebih baik dan dapat duduk semeja dengan rakan-rakan daripada etnik yang berlainan.

Pihak IPTA juga perlu mewajibkan setiap fakulti menjalankan ‘minggu bahasa kebangsaan’ dengan pelaksanaannya tertumpu kepada pengajaran dan pembelajaran dalam bahasa Melayu di dalam kuliah, termasuklah pengajaran dalam bidang sains, kejuruteraan dan teknologi maklumat. Ini memandangkan IPTA sendiri telah mewajibkan pengajaran dan pembelajaran dalam bahasa Inggeris termasuk bidang sains sosial, maka keperluan untuk menerapkan kepentingan bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan perlu bagi mengimbangi pemerkasaan bahasa Inggeris yang telah dilaksanakan. Keazaman pihak IPTA adalah amat diperlukan dalam memartabatkan bahasa kebangsaan ini kerana dasar-dasar bahasa yang dijalankan seringkali menjadi kekeliruan kepada para pensyarah terutamanya kepada golongan pensyarah yang masih mempunyai keinginan untuk memupuk dan mengukuhkan semangat kekitaan kebangsaan.

Selain itu, para pensyarah terutamanya dari bidang sains, kejuruteraan dan teknologi maklumat perlu mempunyai keazaman untuk memperkukuh semangat kebangsaan melalui pemartabatan bahasa kebangsaan dengan mengadakan kolaborasi bersama Institut Terjemahan & Buku Malaysia (ITBM) untuk membentuk istilah-istilah saintifik dalam bahasa Melayu mengikut kerangka kefahaman masyarakat Malaysia. Ini sebagai usaha memartabatkan bahasa Melayu sebagai bahasa mandala ilmu sains dan teknologi yang beridentitikan bangsa Malaysia. Menurut Mohd Yusof Hj. Othman (2016), negara-negara

maju seperti Jepun, United Kingdom, Perancis, Korea dan sebagainya telah menjadikan kegiatan terjemahan buku sebagai aktiviti asas dan utama mereka. Setelah bahan yang ditulis oleh sarjana tersohor diterjemahkan ke bahasa ibunda mereka, sarjana mereka mengulas, mengkritik, menokok tambah, dan membangunkan pemikiran baru ke atas pemikiran awal sarjana asing tadi. Dengan cara begini, sarjana tempatan lebih kreatif dan berinovasi untuk menghasilkan karya-karya sains dan teknologi dalam acuan bangsa mereka sendiri agar tidak rakyat yang ketinggalan atau rasa terpinggir dengan kemajuan yang dikecapi negara.

Audit Bahasa Melayu di IPTA yang dijalankan oleh DBP adalah satu usaha yang perlu dibanggakan sebagai salah satu langkah memartabatkan bahasa kebangsaan dalam sektor pengajian tinggi. Namun, usaha ini perlu dilaksanakan dengan tegas agar pelaksanaannya bukan sekadar memperlihatkan kesungguhan di pihak DBP sahaja sebaliknya pihak IPTA perlu menyahut usaha ini sebagai simbol sebuah institusi awam yang berasaskan semangat kekitaan kebangsaan.

Keprihatinan Media Massa

Media massa juga turut memainkan peranan penting dalam penerapan nilai-nilai kebangsaan bagi memperkukuhkan semangat kekitaan rakyat Malaysia terutamanya generasi muda yang lebih cenderung terpengaruh dengan media-media elektronik. Penerbit-penerbit rancangan televisyen perlu menerapkan unsur-unsur identiti Malaysia di dalam rancangan-rancangan televisyen yang dikelolakan agar penonton secara tidak langsung dapat menerapkan semangat kekitaan melalui penonjolan elemen-elemen kebangsaan yang ditayangkan di televisyen. Drama-drama yang ditayangkan perlu berorientasikan Malaysia seperti menonjolkan produk-produk Malaysia, antaranya menggunakan kenderaan-kenderaan buatan Malaysia, masakan-masakan pelbagai etnik dan tempat-tempat pelancongan bagi menerapkan perasaan bangga rakyat terhadap pencapaian negara.

Korea misalnya, yang diakui rakyatnya mempunyai jati diri yang kuat terhadap negara mereka, sering memaparkan drama-drama dengan menggunakan kenderaan-kenderaan buatan negara mereka sendiri seperti Hyundai, Kia dan Ssang Yong di dalam slot-slot yang ditayangkan. Malahan, drama Korea seringkali menonjolkan keunikan makanan dan tempat-tempat pelancongan mereka sendiri tanpa tertarik untuk membuat pembikinan drama di negara lain.

Berbeza dengan drama-drama yang ditayangkan di Malaysia lebih menonjolkan kereta-kereta buatan luar negara, apatah lagi apabila slot drama tersebut mempamerkan kemewahan hidup di bandar. Trend terkini pula dilihat lebih memaparkan penggambaran drama-drama yang dijalankan di luar-luar negara dan menonjolkan kebudayaan negara lain seperti drama “Strawberi Karipap *Hello Gold Coast*”, “Bencinta”, “Rindu Bertamu di Abu Dhabi” dan “Cinta Teruna Kimchi”. Penayangan drama-drama sebegini tidak berperanan dalam menimbulkan perasaan bangga terhadap negara sebaliknya lebih mengagumi negara lain, justeru tidak dapat menyumbang kepada pengukuhan semangat kekitaan sebagai rakyat Malaysia.

Namun, tidak dinafikan terdapat juga filem-filem yang menerapkan unsur-unsur kebangsaan seperti filem 'Embun' pada tahun 2002, '1957: Hati Malaya' pada tahun 2007, 'Tanda Putera' pada tahun 2013 dan terbaru pada tahun 2016, 'Ola Bola' ditayangkan di pawagam. Sekiranya dilihat daripada jarak waktu, filem-filem sebegini mempunyai selang masa yang agak panjang untuk menayangkan filem seumpamanya yang baharu, iaitu jarak antara 3-5 tahun sekali. Ini kerana keghairahan karyawan filem untuk memperoleh pulangan yang lumayan sehingga mengetepikan soal penerapan kebudayaan kebangsaan di dalam filem-filem mereka (Rosini Jonit, 2007). Justeru, pihak karyawan filem juga perlu bekerjasama dengan pihak kerajaan untuk memperbanyakkan lagi filem-filem bercorak kebangsaan agar nilai-nilai semangat kekitaan berasaskan kebudayaan Malaysia dapat diterapkan ke dalam hati generasi muda.

Peranan Institusi Kekeluargaan

Setiap individu perlu menyedari peri penting semangat kekitaan sebagai seorang warganegara Malaysia yang hidup dalam suasana masyarakat multi etnik. Setiap individu perlu memantapkan semangat kekitaan dengan identiti sepunya yang menjadi mekanisme pemacu perpaduan antara etnik seterusnya memastikan ketekalan tamadun Malaysia.

Ibu bapa perlu menyedari bahawa institusi kekeluargaan ialah institusi yang amat penting dan terawal yang dapat memupuk semangat kekitaan dalam kalangan anak-anak mereka. Selari dengan sifat stereotaip yang diturunkan dari generasi ke generasi, maka institusi kekeluargaan merupakan medium asas dalam penyebaran stereotaip ini dalam kalangan generasi muda. Justeru, ibu bapa dan ahli keluarga perlu mengikis sikap ini dengan bersedia untuk menerima dan bertoleransi dengan etnik lain dalam aktiviti-aktiviti kehidupan harian mereka. Penglibatan dalam aktiviti kejiranan contohnya, dapat membina interaksi seterusnya saling kenal-mengenali, bantu-membantu, berbanding bahu dalam menyelesaikan masalah setempat dan akhirnya dapat memupuk kasih dan sayang yang merupakan asas semangat kekitaan. Apabila semangat kekitaan dalam komuniti kejiranan terbentuk, maka ia lebih memudahkan lagi pemupukan semangat kekitaan sebagai satu bangsa Malaysia. Maka, secara tidak langsung, sikap ibu bapa ini dapat mempengaruhi keperibadian anak-anak untuk tidak kekok bergaul dengan etnik lain. Aktiviti-aktiviti sebegini dapat memupuk semangat kekitaan sebagai bangsa Malaysia yang menolak pemikiran stereotaip dan sentimen perkauman. Impaknya, generasi muda ini tidak mudah terpengaruh dengan polemik-polemik perkauman dan isu-isu yang dipelihara oleh Perlembagaan Persekutuan Malaysia yang sering dicetuskan oleh pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab.

Peranan Generasi Muda

Generasi muda sendiri merupakan golongan yang berperanan penting dalam memastikan kekuatan semangat kekitaan dengan memiliki nilai-nilai sepunya kebangsaan dapat terus terpelihara ke generasi-generasi akan datang. Generasi muda ini perlu melibatkan diri mereka dengan aktiviti-aktiviti kemasyarakatan, persatuan-persatuan belia atau kesukanan

yang mempunyai penglibatan pelbagai etnik bagi menggalakkan persefahaman seterusnya mengeratkan lagi hubungan antara etnik.

Badan-badan Bukan Kerajaan dan parti-parti politik yang melibatkan generasi muda seperti persatuan-persatuan mahasiswa IPT, Majlis Belia Malaysia (MBM), Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), Persatuan Belia Islam Nasional (PEMBINA), IM4U, Kelab Rakan Muda, Pemuda UMNO, Puteri UMNO, Pemuda PAS dan lain-lain parti politik atau persatuan perlu mengadakan perbincangan bersama Persatuan Sejarah Malaysia, Institut Sosial Negara, DBP, GAPENA atau Persatuan Linguistik Malaysia dalam memperluas pemahaman dan penghayatan mereka terhadap semangat cintakan Negara mealui sejarah dan pemartabatan bahasa kebangsaan serta terlibat dalam usaha-usaha menangani isu-isu semasa yang melibatkan soal-soal kenegaraan. Ini kerana diyakini sekiranya golongan muda ini sendiri yang terlibat dalam menyelesaikan isu-isu yang berkaitan dengan masalah generasi muda, maka, usaha kepada penyelesaian tersebut berkemungkinan lebih praktikal kerana mengambil kira pandangan daripada pemikiran generasi muda sendiri.

Persatuan-persatuan yang melibatkan generasi muda ini juga seharusnya sering mengadakan aktiviti-aktiviti seperti kesukarelawanan, motivasi dan kem perkhemahan yang dapat menerapkan semangat kekitaan dalam kalangan ahli dan menggalakkan penglibatan generasi muda multietnik yang lain. Di samping melibatkan diri dalam aktiviti-aktiviti seumpama ini, generasi muda pelbagai etnik ini secara tidak langsung akan saling berinteraksi, bertoleransi, bersepakat dan bekerjasama antara etnik dalam menjalankan aktiviti, seterusnya dapat menggalakkan semangat kekitaan antara mereka.

Kesimpulan

Kekuatan semangat kekitaan merupakan asas utama dalam memperkukuh kelangsungan sesebuah tamadun. Walaubagaimanapun, akibat daripada kurang kefahaman, keterbukaan dan penerimaan terhadap budaya etnik lain serta yang paling penting adalah kurangnya penghayatan kepada Perlembagaan Persekutuan Malaysia yang menjadi undang-undang utama negara, maka wujud isu-isu antara etnik yang menggambarkan kepincangan semangat kekitaan generasi muda Malaysia kini.

Justeru, pelbagai pihak sama ada peringkat kerajaan sehingga masyarakat umum sendiri perlu sedar dan melaksanakan pelbagai mekanisme untuk memperkukuh semangat kekitaan sebagai warga Malaysia berbilang etnik. Karekteristik yang ada di dalam Teori Semangat Kekitaan Ibnu Khaldun amat bertepatan untuk diaplikasikan dalam menangani isu kepincangan semangat kekitaan masa kini. Semangat sayang-menyayangi, kesetiaan, kepatuhan kepada norma masyarakat dan pemimpin berjiwa rakyat, berani menegakkan kebenaran sehingga sanggup berkorban demi mempertahankan ahli kelompok serta negara dan berani menegakkan tuntutan untuk kepentingan bersama adalah ciri-ciri penting yang ditonjolkan dalam membina satu semangat kekitaan kebangsaan demi keutuhan sesebuah tamadun bercirikan masyarakat heterogen.

Selain itu, para penggubal dasar merupakan golongan-golongan yang perlu memiliki kekuatan semangat kekitaan yang lebih tinggi berbanding masyarakat agar menjadi model contoh kepada rakyat jelata. Selain itu, institusi pengajian tinggi perlu memainkan peranan

yang selari dengan dasar pendidikan kebangsaan agar kesinambungan pemupukan semangat kebangsaan di peringkat sekolah dapat diteruskan. Malahan keprihatinan media massa untuk memaparkan filem-filem kebangsaan adalah amat penting memandangkan pada senario dunia kini, generasi muda tidak dapat dipisahkan dengan media. Bahkan, institusi kekeluargaan merupakan agen awal dalam membentuk semangat kekitaan kepada para generasi muda bermula dari rumah lagi. Akhirnya, generasi muda itu sendiri perlu peka dan sedar peranan mereka sebagai penyambung legasi ketamadunan Malaysia berasaskan semangat kekitaan yang bercirikan ideologi kebangsaan.

Tuntasnya, untuk menjadikan Malaysia sebuah negara yang disegani di mata dunia, maka semangat kekitaan generasi muda perlu digilap dan diperteguhkan agar mereka tidak mudah pincang dengan arus kemodenan dan globalisasi yang membawa anasir negatif kepada kemakmuran masyarakat multi etnik Malaysia.

Rujukan

A. Aziz Deraman. (2012). Warisan Budaya dalam Konteks 1 Malaysia. Dalam Abdul Latiff Abu Bakar (Ed.), *Jati Diri dan Patriotisme Teras Peradaban Malaysia* (ms. 109-132). Tanjong Malim: UPSI.

Ahmad Ibrahim & Ahilemah Joned. (1992). *Sistem Undang-undang di Malaysia.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ahmad Sohaimi Lazim & Mohd Syariefudin Abdullah. (2011). Semangat Kejiranan Paksi Solidariti Impian Warga Merdeka. Himpunan kertas kerja di *Persidangan Kebangsaan Perpaduan Nasional* (ms. 541-557).

Al-Roubaie, Amer. (2009). Ibn Khaldun's Concept of '*Asabiyyah*: A Solution to Contemporary Problems in Muslim Societies. *Proceedings International Conference Ibn Khaldun's Legacy and Its Significance* (ms. 319-350). Kuala Lumpur: ISTAC, IIUM.

Alatas, Syed Farid. (2013). *Makers of Islamic Civilization: Ibn Khaldun.* India: Oxford University Press.

Alatas, Syed Farid. (2014). *Appying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology.* New York: Routledge.

Berita Harian. (18 Februari 2015). Alvin, Vivian Bebas Tuduhan Cetuskan Permusuhan Agama. Diakses di http://www.bharian.com.my/node/35735.

Berita Harian. (13 Julai 2015). Insiden Low Yat Bukan Isu Perkauman, Tapi Perbuatan Jenayah-Najib. Diakses di https://www.bharian.com.my/node/67803

Berita Harian. (8 Januari 2016). Hina Kesultanan Johor, Aduka Taruna Ditahan. Diakses di http://www.bharian.com.my/node/112360

Berita Harian. (5 Mei 2017). Padah Bunyikan Hon Ketika Solat Jumaat. Diakses di https://www.bharian.com.my/node/279364

Dhaouadi, M. (1990). Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology. *International Sociology*, 5(3): 319–335.

Dhaouadi, M. (1997). *New Explorations Into The Making Of Ibn Khaldun's Umran Mind.* Kuala Lumpur: A.S Noordeen.

Enan, Mohammad Abdullah. (2012). *Ibnu Khaldun: Riwayat Hidup dan Karyanya*. Terjemahan Mohd Puzhi Usop & Nik Haslina Nik Ibrahim. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia.

http://www.khidmatnegara.gov.my/ diakses pada 8 Mei 2016.

Ibnu Khaldun. (1967). *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Terjemahan oleh Franz Rosenthal. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ibnu Khaldun. (2009). *Mukadimah.* Terjemahan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Indriaty Ismail. (2015). 'Asabiyyah dan Kepentingannya. Dalam Ahmad Sunawari Long (ed.), *Falsafah Ibnu Khaldun* (ms. 101-110). Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia.

Mohd Yusof Hj. Othman. (2016). Bahasa Melayu dalam Pendidikan Sains dan Matematik. Dalam Abdullah Hassan & Zainal Abidin Borhan (Ed.), *Kami Bantah DLP* (ms. 45-50). Kuala Lumpur: Gapena & Persatuan Penterjemah Malaysia.

Muhsin Mahdi. (1957). *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture.* London: George Allen and Unwin.

Nazri Muslim, Zaharah Hassan & Abdul Latif Samian. (2011). Bahasa Melayu dalam Perlembagaan Persekutuan: Kedudukan dan Peranannya dalam Konteks Komunikasi Perpaduan. *Jurnal Antarabangsa Alam dan Tamadun Melayu*, 29(1): 103-120.

Nik Safiah Abdul Karim. (2013, 19 September). Bahasa Kebangsaan sebagai Identiti Warga Malaysia (Temu bual).

Rosini Jonit. (2007). Pengisian Budaya dalam Filem Melayu. *Jurnal Skrin Malaysia*, 4: *137-150.*

Utusan *Online.* (20 Disember 2005). Kecoh Tuntut Mayat Pendaki Everest. Diakses di http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2005&dt=1221&pub=Utusan_Malaysia&sec=Dalam_Negeri&pg=dn_01.htm.

Utusan *Online.* (10 Ogos 2007). Negaraku: Meng Chee Mohon Maaf. Diakses di http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2007&dt=0810&sec=Dalam_Negeri&pg=dn_07.htm.

Utusan *Online.* (24 Februari 2009). Tidak Boleh Keluar Islam. Diakses di http://www.utusan.com.my/berita/parlimen/tidak-boleh-keluar-islam-1.257783.

Utusan *Online.* (29 Mac 2012). Isu-isu Akhbar Cina: Bantahan 325 Dong Zong. Diakses di http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2012&dt=0329&pub=Utusan_Malaysia&sec=Rencana&pg=re_06.htm.

I-STET17-045: Models of The Prophet Muhammad's Dialogue with Great Civilizations

Dr. Alwani Ghazali [1], Dr. Muhammad Kamal [2], Zamrie Ibrahim @ Musa [3],

[1] Faculty of Leadership and Management, Universiti Sains Islam Malaysia (alwani@usim.edu.my);
[2] Asia Institute, University of Melbourne, Australia
[3] Faculty of Qur'an and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia

Abstract: In recent time when the world has become a small globalized village with people of different cultures and religions reside next to each other, the idea of dialogue has been imperative vis-à-vis the theory of Clash of Civilizations. Moreover, the image of Islam has been tarnished by the terrorist misconducts that is crucial to represent the crux of dialogue in Islam. The model of Prophetic dialogue is a proof that Islam celebrates the idea of dialogue and it is neither a hostile nor antagonistic religion. This article investigates the model of civilizational dialogue as portrayed by the Prophet Muhammad with two major civilizations during the 7th century C.E. –the Byzantium and Sassanid. It analyses the letters sent by the Prophet to the Byzantine and Sassanian Emperors and employs the historical hermeneutics of 'Abd al-Rahman ibn Khaldun (723-808 A. H. / 1332-1406 C. E.) to unveil the context and chronology of the dialogue. The historical data indicates that the Prophet Muhammad held a diplomatic relationship with the Byzantine Emperor, Heraclius, after the former sent his letter to the emperor. The factors which supported the dialogue between the leaders were mutual respect, knowledge of the Other and the common ground of the leaders' faiths as Abrahamic religions. On the other hand, the Prophet Muhammad's initiative to dialogue with Parvez, the Sassanian Emperor was not successful due to the death of the latter before dialogue could occur. Nevertheless, it is doubtful that the dialogue between them was likely to occur because of the different personality traits and temperament of the dialogue interlocutors, notwithstanding the respectful introduction made by the Prophet Muhammad.

Introduction

Most of the areas in the Arabian Peninsula were conquered by either of the two world superpowers, namely Byzantine and Sassanian Empires when the Prophet Muḥammad ws born.[137] The two empires were equally strong in military expansion, law and cultural

[137] The name 'Byzantine' is also known as Graeco-Latin Rome, or simply 'Roman'. However, Encyclopedia Britannica differentiates 'Byzantine' and 'Roman'. The former refers to the eastern half of the latter, which survived for thousand years after the collapse of the western Roman. See http://www.britannica.com/EBchecked/topic/87186/Byzantine-Empire. On the other hand, the term 'Sassanian' or 'Sassanid' is ancient Iranian empire, which lasted between 224 to 651 C.E. See http://www.britannica.com/EBchecked/topic/524652/Sasanian-dynasty. (Accessed on 1/9/14)

influence. The Byzantine Empire at that time dominated the areas as far as Illyricum,[138] to the north-west of Arabia; and Armenia to the north east. Egypt, Palestine, Damascus, Antioch and Edessa were also subjugated to Byzantium. Byzantium's rival, Sassanian Empire, on the other hand, controlled the area as far as Darran to the north and Kirman to the east. The Ghassanids[139] and Lakhmids[140] –two main Arab kingdoms, that emerged from the tribal groups were also located in Arabia. Each of the kingdoms strengthened their position against each other by being allies of Byzantine and Sassanian Empires respectively. While the Ghassanids allied to Byzantium, the Lakhmids were Sassanid's ally. Near to the south of Ghassanids was Yathrib or Al-Madīnah – the city where the Prophet and his companions migrated after spending thirteen years in his hometown, Mecca.

In this article, the dialogue of the Prophet Muhammad was in a form of letters that he sent to various leaders of foreign civilizations. Since small kingdoms in Arabia back then subjugated themselves either to Byzantine or Sassanian empires as allies, these two empires were chosen for analysis of the dialogue. It is supposed that these superpowers represent more accurately the mainstream responses towards Islam and describe more precisely the dynamic interaction between most civilizations during the 7th century.

This article purports to answer these questions: What happened when a small emerging power attempted to converse with two giant super powers of the 7th centuries – Byzantium and Sassanid? Why was the initiative of dialogue taken by the Prophet Muḥammad? How was the dialogue? Was it effective? To answer the questions, this chapter focuses on two cases; first, the letter from the Prophet Muḥammad to Heraclius, the Byzantine Emperor; and second, the letter from the Prophet Muḥammad to Khosrow II or Parvez, the Emperor of Sassanid.

Politics of Arabia in the 7th Century C.E.

There was a constant power struggle between Byzantine-Sassanian Empires since early of the 6th century until around the quarter of the 7th century C.E. Conflicts between them occasionally eased when there were ceasefire treaties, which lasted for several years. These two superpowers were led by emperors. Emperors appointed representatives, who were known as governors for provinces that proclaimed their alliance to any of these two superpowers. Kings ruled the two main Arab kingdoms –the Ghassanids and Lakhmids, despite their alliance to Byzantium and Sassanid. The power of these kings was, however, limited, depending on the discretion of either the Byzantine or Sassanian Emperors that they were allied to.

Despite Byzantium's and Sassanid's supremacy in Arabia, their powers did not traverse the whole of Arab land. The extremely hot deserts were ruled and organized by

---

138 Its south was Albania, west was Crotia and north was Bosnia and Herzegovina in present time.

139 It covered approximately, the modern day's Jordan.

140 Its size was smaller than present day's Iraq during the 7th century. See: Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Tārīkh al-Ṭabarī - Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, 11 vols. (Beirut: Dār al-Turāth, 1967) , v. 1, p. 580.

tribal affiliation and were free from the two empires' domination.[141] Some tribes were more dominant than others were. Those tribes were normally the Arab society elite, while the rest were their subordinates. Chiefs of tribes were very influential among his tribesmen. The chiefs protected them, defended their rights, organized their affairs, and to a certain extent – provided their needs, discussed and negotiated matters that required decision-making. It follows that the whole tribesmen were in perfect solidarity. They mutually suffered the hardship of life, or enjoyed the comfort during the time of ease. Their life is monitored by the chiefs. Unlike the kings, the tribal chiefs were independent leaders, with a minor exception of some who were followers of kings.

In the 6th and 7th centuries C.E., Mecca was also ruled by tribal affiliation hence was independent of the external control of either Byzantine or Sassanian Empires. Besides the tribal rulings, Al-Mubārakfūrī attributes the geographical factor to independence of Mecca. He explains that Mecca was surrounded by desert, which made it difficult for foreign powers to march against the city. In other words, the desert served as a natural fortress, which protected Mecca from any external attack,[142] notably from the nearest powers resided –to the north, where Ghassanid kingdom was situated, and to the north-east where the Lakhmid's kingdom was located.

Despite the independence of Mecca from external interference, the majority of its people were aware of major events that happened outside the city and were not aloof to the life of surrounding civilizations.[143] This was mainly because Mecca was situated in a strategic location, where it was a melting pot of various cultures, arts and religions, and was a trade centre in Arabia; that connected merchants from the far-east nations of China and India, with European and African merchants to the west.[144] Apart from being strategic, Meccan traders also constantly set off looking out for merchandise to trade. In relation to this, a chapter in the Qur´ān entitled *Al-Quraysh*, which tells about the bounties and activities of the Quraysh illustrates their business trips to-and-fro along the commerce

---

[141] Tribal rulings was the social practice of both –the nomadic and Arab settlers in those areas affected.

[142] Al-Mubārakfūrī, *Al-Raḥīq al-Makhtūm (The Sealed Nectar)*, p. 2.

[143] In this case, the concept of 'Period of Ignorance (*Jāhiliyyah*)', which is often used in reference to the period before the Prophet Muḥammad was appointed as God's Messenger, is more illustrative for Meccan spiritual condition rather than intellectual. Meccan people at that age did possess sufficient general knowledge to get them equipped for commerce. They were also aware of their neighbours' activities. Having said that, one cannot imagine that the spread of information back then was similar to contemporary time because of the absence of social media and technology, which are presently used for similar purpose. In fact, Arabs had not even discovered papers at that time for written circulation of media. Notwithstanding that fact, Arabs were linguistically civilized looking at their engrossment in poetries and Arabic literature. For the meaning of *'jāhiliyyah'* see Khatab, Sayed, "Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb," *Middle Eastern Studies* 38, no. 3 (2002), pp. 145-170.

[144] Lewis, David Levering, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe 570-1215* (New York: W.W. Norton, 2008) , p. 29. This was significantly true during the second half of the 6th century C.E. because of a shift in trade routes. The previous trade routes were Red Sea-Nile Valley and Persian Gulf-Red Sea, yet the shift occurred due to disorders in Egypt and the Byzantine-Sassanian wars. In between Syria, which was situated to the north of Arabia and Yemen to the south, a new route was made. Although the journey was more difficult in the new route, it was peaceful. See Stavrianos, L.S. , *The World to 1500: A Global History*, 5th ed. (New Jersey: Prentice Hall, 1991) , p. 194.

route of the peninsula in different seasons.[145] Traders travelled to the south to Yemen for perfume and spices during winters, and to the north to Al-Shām[146] for agriculture-based products.[147] Because of these frequent business trips, some of Meccan residents were quite up-to-date about major events in the territories controlled by Byzantine and Sassanian civilizations, and when they were back from this business tours, they shared the news with other Meccans.

Dialogue of the Prophet with Major World Civilizations in the 7th Century

The Quraysh or the main tribe in Mecca discussed the news of Sassanid's victory over Byzantium in the year 622 C.E. in great interest and it is not surprising. In fact, they received the news with immense pride and elation when Byzantium lost–knowing the similarity between Islam and Christianity as Abrahamic religions. Thus, as spectators, they were inclined to take side with the Sassanid, whose religious identity resembled theirs in terms of idolatry worship. Amidst this joy came a claim that challenged their pride. The claim was from Abū Bakr, who knew from the Prophet Muḥammad that the victory of Sassanian Empire was not a permanent one. Conversely, in less than ten years, Byzantium would defeat Sassanid. For the Quraysh, this claim sounded too irrational because they recognized the incompatibility between the two superpowers when the last war occurred [148]. Byzantium was internally weak resulting from its economic crisis and leadership

[145] This is a short chapter of the Qur´ān, which translation goes, "It is great Grace and protection from Allāh, for faming the Quraysh, caravans to set forth safe in winter and in summer. So let them worship the Lord of this House, Who has fed them against hunger and has made them safe from fear."

[146] Al-Shām refers to nowadays' Lebanon, Palestine, Syria and Jordan.

[147] Al-Zuḥaylī, Wahbah, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-ʿAqīdah wa al-Sharīʿah wa al-Manhaj* (Damascus: Dār al-Fikr, 2007) , v. 15, p. 811.

[148] Byzantine's victory was prophesied in the Qur´ān, specifically in Chapter 30 entitled Al-Rum, referring to the Roman Empire. The two early verses explicitly state: "The Romans have been defeated in a nearer land (Syria, Iraq, Jordan and Palestine), and they, after their defeat, will be victorious." Wahbah al-Zuhayli in his *tafsīr* mentioned few narratives that describe how the Quraysh had been boasting about the victory of Persian (Sassanid) over the Romans because Persian's victory was an indication that they too were going to defeat the Prophet Muḥammad and his followers. However, the Muslims calmly responded to the pride, elation and offence of the Quraysh with esteem and faith in the aforementioned revelation. Abu Bakr was the boldest one among his fellow Muslims in this situation. He immediately went out to Ubay bin Khalaf and challenged him for a bet, risking a big number of camels that he owed. They agreed that the winner should take all that was bet and the loser should suffer a big loss of wealth. It is worth noting that when this occasion took place, gambling was still allowable. Abu Bakr turned as the winner of this bet and he claimed a large number of camels from Ubay through his son who was still in Mecca. See: Ibid., vol. 11, pp 44-50. The hadith on Abu Bakr's bet was recorded by al-Tirmidhī, Al-Nasā´ī, Ibn Jarīr, Ibn Abī Hātim and Al-Bayhaqī.

conflict when Phocas[149] couped to get the power in its capital, Constantinople.[150] Within only five years after Byzantium's defeat, the process of revamping the empire took place more progressively. The effect of this revamp could be seen thereafter with the empowerment of Byzantium's military strength and new strategies. During the war against Sassanid in 627 C.E., Byzantium finally defeated Sassanid.

On another angle, the year 627 C.E. was the 5th year in the *Hijrī* calendar. This means that the Prophet and Muslims of Mecca had migrated and settled down for five years in Yathrib or Medina. Concurrently, the Prophet and his fellow Muslims were busy protecting Medina from Quraysh's external attacks and Medina's internal disorders evoked by Jews. The battle known as Battle of the Ditch occurred in the same year. It could be suggested that Battle of the Ditch was the most trying battle of all the battles faced by the Prophet Muḥammad and his companions. This was because several Arab tribes that resided in suburbs around Mecca joint forces with several Jewish tribes that had been expelled from Medina to its outskirts. The last Jewish tribe in Medina, the Qurayẓah, was inside Medina, protecting themselves in their fortress. Ḥuyay ibn al-Akhṭab, the leader of Banū Naḍīr, who was also involved in Battle of the Ditch broke into Qurayẓah's fortress and persuaded the Qurayẓah's tribal leader Kaʿab ibn Asad. Kaʿab initially declined to betray the Muslims, but eventually agreed to Ḥuyay's offer. Thus, Muslims in Battle of the Ditch faced both internal and external hazard simultaneously. Such was the background of events that occurred during the victory of the Byzantium over Sassanid. In such panic circumstance, the news of Byzantine's victory was an awaited news to boost the Muslims' morale in the battle.

Muslims achieved their glory in the Battle of the Ditch with their success over the Jews and Arabs tribal confederation. Despite that, the Prophet Muḥammad did not initiate the dialogue with leaders of civilizations surrounding Ḥijāz just yet. There were unresolved conflicts to attend to with the Quraysh, the treacherous Jews of Banū Qurayẓah and the neighbouring Jews that resided in Khaybar.

Only after the conflicts were handled that letters were sent to kings and leaders external to Medina. Historians, however, cannot determine with certainty the accurate time the letters were sent. What was obvious is the letters were written when the time was most convenient around the years in between the 6th and 7th of *Hijrah* or approximately in

---

[149] Phocas was born in 547 and died on October 5, 610 C.E. He was sent as a spokesperson to Emperor Maurice, a Byzantine emperor at Constantinople but took advantage of the capital's internal crisis and overthrown the emperor. Phocas was himself an army who protested, avenged, murdered and couped the power from Maurice, the Byzantine Emperor in Constantinople. Maurice tortured the army and forced them to fight in hunger. With Maurice overthrown, Phocas was chosen as an emperor in 602. However, he received hatred from the Eastern community for persecuting Monophysite Christians and Jews. In 610 C.E., Heraclius executed him and his son, and restored stability in Byzantine.
See http://www.britannica.com/EBchecked/topic/457062/Phocas. (Accessed on 2/9/14)

[150] Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe 570-1215*, p. 59. Although Phocas was killed shamefully around ten years before the defeat, the traces of Byzantine's corruption was so severe that it took a much longer time to recover and revive. In the process of reforming the empire after Phocas' death, Heraclius avoided any war especially with its main rival, the Sassanid. Yet war was apparently inevitable. It was during this period that Sassanid attacked them, resulting in the defeat of Byzantine.

between the year 628 and 630 C.E. Medina, at that time, feared no external attack since there was a ceasefire between the Prophet's and Quraysh's armies after the truce of Hudaybiyah. At the outskirts of Medina too, Jews of Khaybar who used to be a threat were totally weakened and fell to Muslims in the Battle of Khaybar. Other Jewish concentration in Wādī al-Qurā eventually surrendered and entered into a peace agreement with the Muslims, while those in Taymā´ submitted voluntarily.

Historians [151]. recorded that the Prophet Muḥammad ordered his emissaries to deliver the letters that invited to Islam. Records of artefacts and manuscripts show that letters from the Prophet Muḥammad were sent to Shuraḥbīl of the Ghassanid's kingdom that allied with the Byzantium; Heraclius of the Byzantine Empire; Khosrow II of Sassanid Empire; Al-Ḥārith ibn Abī Shammar governor of Damascus under Byzantium; Negus of Abyssinia; Muqawqis, the Alexandrian ruler; and Al-Ḥaḍramī, the ruler of Bahrain.

Letter to Heraclius the Byzantine Emperor and Interrogation of Abū Sufyān

Books of *ḥadīth* record more than fifteen *aḥādīth* regarding the letter sent by the Prophet Muḥammad to Heraclius,[152] who was the emperor of Byzantine Empire back then. Out of the many versions, only five of them are regarded as authentic, according to the scholars of *ḥadīth*. All of the authentic versions were narrated by Sakhr ibn Ḥarb, or more famously known as 'Abu Sufyān', a Quraysh elite, who strongly opposed the Prophet Muḥammad before he became a Muslim. Abū Sufyān described the scenario of Heraclius interrogating himself about Muḥammad in quite a specific detail. The authentic *aḥādīth* of the interrogation were recorded thrice by al-Bukhārī,[153] once by Muslim[154] and once by Ibn Ḥibbān.[155] This research quotes the translation by Adil Salahi, who claims that the narrative that he selects as the most authentic among all. He justifies that other *aḥādīth*, which tell that Heraclius embraced Islam at the end are contrary to historical fact.[156] His justification is partially acceptable because while it is true that scholars of *ḥadīth* unauthenticated *aḥādīth* on Heraclius' conversion, Salahi's reason of choosing only one version of authentic among the five, remains unexplained. Notwithstanding that, in this article, the translation of authentic hadith is quoted from Salahi's book. The reason for choosing his translation is his language accuracy in translating the Arabic text. Besides, all

---

[151] Al-Saqā, Al-Abyārī, and Al-Shilbī, *Al-Sīrah Al-Nabawiyyah li Ibn Hishām*, v. 4, p. 263; Al-Mubārakfūrī, *Al-Bahth fī al-Sīrah al-Nabawiyyah ʿalā Ṣāḥibihā Afḍal al-Ṣalāt wa al-Salām*, pp. 258-66; Salahi, *Muḥammad: Man and Prophet*, pp. 560-75.

[152] His full name was Flavius Heraclius Augustus. He was born in the year 575 in Cappadocia and died on February 11, 641 C.E. He was the son of a governor of Roman province in Africa, who was appealed by the people of Constantinople, the then capital of Byzantine, to save the empire from the corruption of Phocas. Heraclius ruled from 610-641 C.E. In his reign, he reorganized and strengthened Byzantine imperial administration and army. But he lost Syria, Egypt, Palestine and Byzantine Mesopotamia to Muslims.
See: http://www.britannica.com/EBchecked/topic/262495/Heraclius (Accessed on 2/9/14)

[153] *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 7, no. 2941 and no. 4553.

[154] *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 1773.

[155] *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, no. 6555.

[156] Salahi, *Muḥammad: Man and Prophet*, p. 564.

other four versions of *aḥādīth* also contain similar main points as in the authentic version translated here.

All the five authentic *aḥādīth* roughly present similar contents. In short, the different versions of narrative contain lengthy conversation between Heraclius and Abū Sufyān. This is followed by the former's justification of asking all the previous questions to the latter and then, the contents of the Prophet Muḥammad's letter. Next, it describes Heraclius' impression of the new messenger of God, and finally, the order for Abū Sufyān and the caravan to depart from the court. In the narrative that Salahi quoted, there is also a comment made by Al-Ẓuhrī, describing what happened after Abū Sufyān and the caravan left the court.

It is understood from the narrative that Abū Sufyān and the caravan from Mecca were on their business trip to Al-Shām when the letter from the Prophet Muḥammad reached Heraclius. The letter was sent during the truce of Ḥudaybiyah, or the period of ceasefire agreement between the Prophet Muḥammad and Meccan people. At that time, Heraclius was on his way to Jerusalem for worship, in order to show his gratitude for his army's victory over Sassanid. The Prophet Muḥammad sent Diḥyah ibn al-Kalbī[157] as his emissary to convey the letter.

Upon receiving the letter, Heraclius, who apparently had prior knowledge of Christianity about the coming of a messenger, was curious to know further about Muḥammad and probably consider an appropriate way to respond to the letter. Abū Sufyān and his Meccan caravan were at a nearby place coincidently. Therefore, they were called to the court.

All the five authentic *aḥādīth* recorded that Heraclius' questions revolved around eleven issues. Prior to asking the questions about Muḥammad, he asked the Meccan caravans about the person who was closely related to Muḥammad among them. Abū Sufyān answered in the affirmative, so he was called and asked the emperor's questions. The report shows that Abū Sufyān was honoured for being the spokesperson among his fellow caravans. In order to observe his reputation and good name, he told the truth about Muḥammad albeit his despise against him. It could also be possible that he feared the punishment that he might face in consequence of telling a lie too.

The eleven questions that were recorded in three most authentic hadith books revealed that Heraclius was interested to know Muḥammad's lineage. He also clarified whether or not anybody in Mecca had proclaimed as a prophet, and whether there was a king who came before Muḥammad. Besides, Heraclius also asked about Muḥammad's followers – their characters and social class, their numbers and whether there was any apostate among them. Additionally, he also inquired about Muḥammad's honesty and trustworthiness before claiming that he was a prophet and after he reportedly became one. Subsequently, Heraclius questioned whether Meccan Quraysh had been in wars against

[157] He was Diḥyah ibn Khalīfah al-Kalbī, known as a charming and handsome companion of the Prophet Muḥammad. The Archangel Jibrīl had appeared in Diḥyah's feature in several occasions. Although Diḥyah had a special place in the Prophet's heart, he embraced Islam after the Battle of Badr. He became a committed Muslim after that. Apart from being an ambassador to Heraclius, he was also involved in the expedition to Syria and led the Battle of Yarmūk. Diḥyah lived until Umayyad period and died around the year 670 C.E.

Muḥammad. If they had, he wanted to know the outcomes. Finally, the emperor asked the main tenets of Muḥammad's message.

Of all Abū Sufyān's answer to Heraclius, the answer about apostate was most questionable. Abū Sufyān answered by stating that none of the Muslims converted to other religion after following the teachings of Muḥammad. The answer was on the contrary to the real fact. The reality was there was an apostate, who happened to be Abū Sufyān's son-in-law, or his daughter's, Ramlah's husband by the name ʿUbaydillāh ibn Jaḥsh. ʿUbaydillāh converted to Christianity when the couple migrated to Abyssinia for the sake of protecting their lives and faith from Quraysh brutal oppression. It could be possible that Abū Sufyān had not received any news from Ramlah when she was in Abyssinia because of limited communication technology of that age. Additionally, considering the timeline, probably Ramlah had not returned to Ḥijāz and was present in Medina as one of the Prophet Muḥammad's wives at the time the interrogation session occurred [158]. The Muslims who sought for refuge in Abyssinia returned shortly after Muslims' victory in the battle of Khaybar, year 628 C.E. Whereas the letter from the Prophet Muḥammad reached Heraclius during the truce of Ḥudaybiyyah which lasted for approximately two years beginning from 627 C.E. until 629 C.E. when Mecca was conquered. We cannot specify in which year and month the meeting between Abu Sufyan and Heraclius took place since the available text only mentioned 'during the truce of Ḥudaybiyyah' which could be at any time between 627 to 629 C.E. Therefore, the possibility of Abū Sufyān's genuine ignorance of his son-in-law's condition –thus had no knowledge of apostasy among Muslims, cannot be dismissed.

Heraclius stated the purpose of asking each question to Abū Sufyān. There is an indication of Heraclius' wisdom and knowledge in his justification. It could be that Heraclius was a well-educated emperor concerning creed and doctrine of Christianity since he was aware of the future prophet's characteristics, description of his teachings and some attributes of the prophet's followers. His expression of Muḥammad indicates his modesty. It also describes how he would admire Muḥammad as a future outstanding leader, although when he received the letter, Heraclius was much more prestigious than Muḥammad. Abū Sufyān missed the description of the Byzantine leaders' and patriarch's spontaneous facial expression and responses when they heard the admiration for Muḥammad expressed clearly by their emperor in the court. Perhaps Abū Sufyān was extremely surprised of Heraclius' remark that he failed to notice the spontaneous response of the audience in the court.

The letter from the Prophet Muḥammad to Heraclius is as follows, according to lines in the manuscript as described by Suhaila Al-Jaburi:

"In the Name of Allāh, the Beneficent, the Compassionate – From Muḥammad, servant of Allāh and His Messenger.

To Heraclius, Emperor of Rum (Byzantine Empire). Allāh's Peace be upon those who follow the right guidance. After (Allāh's praise)

[158] Al-Najāshī of Abyssinia arranged the marriage between Ramlah and the Prophet while she was still there. Not long after that –during the battle of Khaybar, Muslims in Abyssinia moved Medina to unite with other fellow Muslims. The union was a great joy to the Prophet who had missed his beloved cousin, Jaʿfar ibn Abī Ṭālib.

I call you to accept Islam. Embrace Islam and you will be in peace. Allāh shall give you double reward. If you turn away then you shall bear the (double) sin that of yours and the Arisiyin (peasants/subjects). O people of the Book.
Come along to accept a word which is common between us and you that we worship naught but Allāh, and
do not associate aught with Him. Nor should some of us consider some others as Lords besides Allāh. And if you turn away (from my call), bear witness and say that we are Muslims (who have surrendered to Allāh)." [159].

The letter, as we see, was simple and straightforward. The Prophet Muḥammad stated in brief the objective of his letter, specifically, to accept the call of Islam. I am keen to draw attention to the Arabic word *Al-Islām* and its derivatives (*as-lim*, *tas-lim*) in the letter, which literally means 'submit' or 'surrender'. There is a question worth considering regarding the use of the term *'Al-Islām'* as understood by the people in the context of the period when the letter was read. Almost certainly, Heraclius did not use Arabic Language as his medium of communication during that time. He was originally Roman and he was the one who introduced the use of Greek language in Byzantine's government administration.[160] This implies that the role of his translator was prominent during the dialogue session. Had his translator attempted to translate only the literal meaning of the Prophet's letter, the message of the letter might sound as an urgent call for war whereby 'submit' is a word which indicates to surrender to the control of some power –of possibly an external empire. Heraclius' translator deserves credit for grasping the technical meaning desired by the Prophet Muḥammad and his awareness of the new teachings in Arabia.

Having said that, the commentary on the paragraph above focused only on the literal meaning of the term *Al-Islām* in the letter. The debate of the term can prolong and may lead to a partial judgment if the whole sentence structure in Arabic Language as discovered on the manuscript is not taken into consideration. The Arabic sentence that stated the objective of the Prophet Muḥammad's letter was '*fainnī adʿūka bidiʿāyat al-Islām*',[161] which means more appropriately 'verily I call you to the call of Islam', rather than 'verily I call you to the call of submission', which sounds quite bizarre.

The letter to Heraclius shows that the Prophet Muḥammad seemed to be more diplomatic and dialogic in his verbal communication as compared to writing mode. The

---

[159] Al-Jaburi, Suhaila, "The Prophet's Letter to the Byzantine Emperor Heraclius," *Hamdard Islamicus* 1, no. 3 (1978), p. 39.Al-Jaburi, "The Prophet's Letter to the Byzantine Emperor Heraclius,", p. 40. This translation is preferred here because the author has access to the original material where the letter was written and she analysed the orthography and calligraphy according its proper evolution.

[160] Williams, Henry Smith, The Historians' History of the World 170: Heraclius and His Successors (Buffalo, New York: Buffalo & Erie County Library 1904), http://www.heinonline.org.ezp.lib.unimelb.edu.au/HOL/Print?collection=cow&handle=hein.cow/hihiwor0007&id=197. , pp. 170-171.

[161] The original language of the letter, Arabic, is recorded in Hamidullah, Muḥammad, *Majmūʿāt al-Wathāʾiq al-Siyāsiyyāt fīʿAhd al-Nabawī wa al-Khilāfāt al-Rāshidah* (Cairo: Maktabah al-Thaqāfiyyah al-Dīniyyah, 1941) , p. 35. The author states a long list of sources of the letter.

question regarding the Prophet Muḥammad being '*ummiyy*', which is a complex term,[162] arises here. Did he write the letter by himself? Or did he order his scribes to write it down? If *ummiyy* means unlettered, it implies that the Prophet did not write the letter by himself. Instead, he might have asked his scribes to write the letters on his behalf. Then the consequence of that would be the brevity – which could be interpreted as being curt – notably when the letter was addressed to an emperor of such a great civilization, whereas in this regard Heraclius deserved the credit for his modesty and openness.

Contrary to the dialogue in previous chapters, dialogic thinking, in this case, is more evident in Heraclius' actions and verbal communication as compared to the Prophet Muḥammad. The former's interest to interrogate, listen and learn, and his openness to get to know the neighbouring leader are signs of dialogic thinking. Notwithstanding the Prophet Muḥammad's leadership and political status at the time of conveying the letter,[163] Heraclius made an effort to listen and consider the message of the letter.

Abū Sufyān only described the response of Byzantine leaders in the court after the letter was read, as he said, "voices grew louder near him (Heraclius) and there was a great hue and cry, and we were ordered to go out." He did not know what happened in the court after that. However, the narrative inserts Ibn Shihāb Al-Ẓuhrī's description about what happened in Heraclius' court. How Al-Ẓuhrī knew and how his description was suddenly incorporated into the *ḥadīth* are unknown. It could be the case that Diḥyah was still present at that time, or there was a witness in the court who embraced Islam later on and passed on this information to the people. Anyhow, the scholars of *ḥadīth* agreed that Al-Ẓuhrī has undisputable authority in narrating *ḥadīth*, due to receiving numerous *ḥadīth* from many companions of the Prophet and his access to the first and second generations of the companions who lived after him.

Letter to Khosrow II the Sassanid Emperor

[162] There is a competing debate in theological discussion regarding this term. Some scholars hold the view that the term '*ummiyy*' refers to the state of inability of the Prophet Muḥammad in writing and reading. A According to the proponent of this view, although this disposition is a predicament for common people, there is a special consideration when the term is attributed to the Prophet Muḥammad. Such disposition is a grace to Islam because it strengthens the point of Islam being a revealed religion –divine based and not being founded by human being. The Shi'a does not agree with the previous stance and elaborates that the term is associated to the place of origin of the Prophet –Mecca, also known as *Umm al-Qurā*. There is also a second solution by the Shi'a, which suggests that the meaning of *ummiyy* is not having read the previous Scriptures that are Torah and Injīl. For simple definition on *ummiyy*, see: "Al-Nabī al-Ummiyy," in *The Oxford Dictionary of Islam*, ed. Esposito, John L. (Oxford Islamic Studies Online) http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1680 (Accessed on 6/9/15)

[163] The Prophet Muḥammad's charisma was only recognized among his fellow Meccans and Medinans – Muslims, pagans and Jews alike, at the time the letter was written. Neither there was occasion that gathered these two leaders together nor there was any battle that involved Muslims and external armies, by which the Prophet's charisma could be observed. The only battle in which Muslim armies faced an external power outside Ḥijāz was the Battle of Mu´tah in year 629 C.E. Some individuals from foreign places might have attracted to the divinity of the Prophet's message, as in the case of Salmān al-Fārisī from Persia and Ṣuḥayb al-Rūmī from Rome. These cases are somehow rare and exceptional.

Khosrow II was more commonly known as Parvez, [164] (which means 'The Victorious') or Parwiz or Eberwiz,[165] was the Sassanid Emperor. The Prophet Muḥammad sent his letter, inviting him to Islam. Parvez's reign lasted for more than thirty-seven years from 590 to February 628 C.E. Rawlinson indicates that Parvez had two reigns, with the second started in Summer 591.[166] The first and the second reigns were separated by his people's rebellion shortly after he acceded to the Persian throne in 590 C.E. and the refuge that Maurice, a Byzantine Emperor, granted to him.

Although one thousand Roman guards reportedly guarded Parvez,[167] his reign was considered the most outstanding in the entire history of Sassanian leadership 168] The expansion of Sassanian Empire was at its peak in between 602 and 622 C.E. It started when Parvez seized the opportunity to launch an attack on Byzantium's capital, Constantinople, on the basis that his benefactor, Maurice, the emperor who had helped him for his Sassanian throne, was overthrown and murdered by Phocas. After Constantinople, he invaded Syria in 609, Antioch in 611, Damascus in 613 and Jerusalem in 614 C.E. His victory continued with his conquest of Alexandria in 616 and eventually the whole Egypt by 619 C.E. In 617, he dominated almost all of Asia Minor, overcoming Sassanid's competing rival, Byzantium [169].

Interestingly, despite being extremely powerful and having widened his territory extensively, Parvez was described as an emperor who "exhibited neither courage nor conduct"[170] in war. This was due to his numerous flights in his later years, besides not failing to avoid facing harm directly in great wars. In fact, all his military successes were

---

[164] Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe 570-1215*, p. 58

[165] Rawlinson, George, The Seven Great Monarchies Of The Ancient Eastern World, Vol 7. (of 7) : The Sassanian or New Persian Empire : The History, Geography, And Antiquities Of Chaldaea, Assyria, Babylon, Media, Persia, Parthia, And Sassanian or New Persian Empire; With Maps and Illustrations. [electronic resource], (Project Gutenberg, 2005). , p. 155.

[166] Ibid.

[167] Theophanes, the Confessor and Boor, Carl de, *Chronographia / Theophanis ; recensuit Carolus de Boor* (Lipsiae : B.G. Teubner, 1883-1885., 1883) Non-fiction, p. 225. Cited by Rawlinson, *The Seven Great Monarchies Of The Ancient Eastern World, Vol 7. (of 7) : The Sassanian or New Persian Empire : The History, Geography, And Antiquities Of Chaldaea, Assyria, Babylon, Media, Persia, Parthia, And Sassanian or New Persian Empire; With Maps and Illustrations. [electronic resource]*, p. 156.

[168] Rawlinson, *The Seven Great Monarchies Of The Ancient Eastern World, Vol 7. (of 7) : The Sassanian or New Persian Empire : The History, Geography, And Antiquities Of Chaldaea, Assyria, Babylon, Media, Persia, Parthia, And Sassanian or New Persian Empire; With Maps and Illustrations. [electronic resource]*; Young, William G., *Patriach, Shah and Caliph: A Study of the Relationship of the Church of the East with the Sassanid Empire and the Early Caliphates up to 820 A.D. with Special Reference to Available Translated Syriac Sources* (Pakistan: Christian Study Circle, 1974) ; Salahi, *Muḥammad: Man and Prophet*, p. 565.

[169] Young, *Patriach, Shah and Caliph: A Study of the Relationship of the Church of the East with the Sassanid Empire and the Early Caliphates up to 820 A.D. with Special Reference to Available Translated Syriac Sources*, p. 73.

[170] Rawlinson, *The Seven Great Monarchies Of The Ancient Eastern World, Vol 7. (of 7) : The Sassanian or New Persian Empire : The History, Geography, And Antiquities Of Chaldaea, Assyria, Babylon, Media, Persia, Parthia, And Sassanian or New Persian Empire; With Maps and Illustrations. [electronic resource]*, p. 191.

attributed to his strong and tactical generals. Additionally, despite the firmness and stability of his government, Parvez had a peculiar popularity among his people as "the romantic king whose love for Shirin,[171] a beautiful Christian wife, is immortalized in that marvellous epic of Iranian high culture, *Shahnameh* (the Persian Book of Kings)."[172].

According to a *ḥadīth*, [173] the letter from the Prophet Muḥammad reached Parvez through ʿAbdullāh ibn Hudhāfah, the Prophet's embassy whom he sent to Sassanid. At the time when the letter was read to Parvez, he was in a very vulnerable position. During the golden years of his reign, he expanded Sassanid's conquest very aggressively over some twenty years until 622 C.E. Nevertheless, Sassanid's military power weakened increasingly when Heraclius of Byzantium struck back then penetrated and invaded Sassanid's strong territories such as northern Mesopotamia in 627 C.E.[174] and Saracens.[175].

The contents of the Prophet's letter to Parvez was not similar to the one addressed to Heraclius. The one to Parvez was more elaborative about the teachings of Islam and the role of the Prophet Muḥammad as a messenger of God, as the following translation:

> "In the name of Allāh, the Beneficent, the Compassionate – From Muḥammad, servant of Allāh and His Messenger to Khosrow, the Emperor of Persia. Peace be upon him who followed the right guidance, believed in Allāh, His messenger and beared witness that there is no God except only Allāh without anything associated to Him, and (beared witness) that Muḥammad is His servant and messenger. I call you with the invocation of Allāh that I am verily the Messenger of Allāh to all mankind, to warn all that is alive that doom will befall the infidels. Therefore submit and you shall be safe, (but) if you refuse, you shall bear the sin of the Margians."[176]

Parvez's response to the letter was in conformity of his general attributes as historians described –arrogant, cruel, narcissistic, harsh and full of wrath. He was furious to learn that a 'lay person', whom he considered his servant dared to order him to 'submit',[177] thus

---

[171] Shirin or Sira was a Christian of Armenia. Although marriage to a Christian was queer among the Zoroastrian Sassanid, Khosrow managed to abstain refute against him. Shirin was rendered the rights of worship to the extent that churches were built near the palace.

[172] Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe 570-1215*, p. 58. *Shahnameh* is one of the most significant world literatures, that presents the history of Iran from its beginnings till the fall of Sassanid empire. See Baum, Wilhelm, *Shirin: Christian, Queen, Myth of Love ; a Woman of Late Antiquity* ... (Georgias Press 2004) , p. 4.

[173] *Ḥadīth* narrated by ʿAbdullāh ibn ʿAbbās, recorded by Al-Bukhārī in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 4424.

[174] Young, *Patriach, Shah and Caliph: A Study of the Relationship of the Church of the East with the Sassanid Empire and the Early Caliphates up to 820 A.D. with Special Reference to Available Translated Syriac Sources*, p. 73.

[175] Rawlinson, *The Seven Great Monarchies Of The Ancient Eastern World, Vol 7. (of 7) : The Sassanian or New Persian Empire : The History, Geography, And Antiquities Of Chaldaea, Assyria, Babylon, Media, Persia, Parthia, And Sassanian or New Persian Empire; With Maps and Illustrations. [electronic resource]*, p. 173.

[176] Hamidullah, *Majmūʿāt al-Wathāʾiq al-Siyāsiyyāt fī ʿAhd al-Nabawī wa al-Khilāfāt al-Rāshidah*, p. 64.

[177] Previous discussion on the literal meaning of Islam as in the letter to Heraclius ought to be considered in this case too.

he tore the letter into pieces, saying: "How dare he writes this sort of letter to me when he is my slave?"[178]. Then he immediately sent a letter to Bādhān, a governor of Yemen, which was under his control. Parvez ordered him to send two mighty soldiers to arrest and capture Muḥammad, and bring before him to Sassanian capital, Ctesiphon [179].

Without further delay, Bādhān sent his assistant, Abādhaweih and a Persian officer named Kharkharah with a warrant that ordered the Prophet to surrender himself to them in order to bring him to Ctesiphon. Prior to meeting the Prophet, Bādhān told Abādhaweih to observe, investigate and verify about Muḥammad's claim as a messenger of God.

There was a long distance between Yemen and Mecca. Approximately 100 kilometres before both of the officers arrived in Mecca, they stopped at Ṭāif to find out where that person named Muḥammad could be found. Ṭā´if people who previously rejected the Prophet's call were delighted to know that Muḥammad would be arrested by a great empire. The Quraysh were pleased too because in normal circumstances such an arrest would mean that the person would be annihilated or at least receive some severe punishments from the mighty emperor. They cooperated with the officers by informing them that the Prophet was at Medina at that time.

Abādhaweih and Kharkharah redirected their journey to Medina. When they found the Prophet Muḥammad, they informed him the warrant:

> "Khosrow, the king of kings, has written to Bādhān, the king of Yemen, commanding him to send us to take you to him. If you comply, Bādhān will write to the king of kings interceding on your behalf. This will spare you a great deal of trouble. If you reject his order, you know how powerful he is. He is sure to destroy you and your people as well as your country."[180].

The books of *sīrah* report that the Prophet Muḥammad asked them to wait until the following day to meet them again and they agreed. According to Muslim tradition, while the two officers were in Medina, the Prophet Muḥammad received information from the Archangel Jibrīl that Parvez was murdered by his son, Siroes [181]. This narrative is acceptable in Muslim scholarship based on the principle that Muḥammad was a true messenger of God. Nevertheless, it may be rejected in Western scholarship on the ground that supernatural intercession or interference in human affairs has no place in academic studies hence reports containing these elements are regarded myths.

Having said that, the murder of Parvez was also reported by historians such George

---

[178] Parvez believed himself to be God. Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe 570-1215*, p. 58; Salahi, *Muḥammad: Man and Prophet*, p. 565.

[179] al-Nās, Ibn Sayyid, *ʿUyūn al-Āthār* (Madinah: Dār al-Turāth, 1996) ; Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*; Salahi, *Muḥammad: Man and Prophet*, p. 566.

[180] al-Nās, *ʿUyūn al-Āthār*, pp. 344-6; Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, vol 1, pp. 262-4; Salahi, *Muḥammad: Man and Prophet*, p. 566.

[181] al-Nās, *ʿUyūn al-Āthār*, pp. 344-6; Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, vol 1, pp. 262-4; Salahi, *Muḥammad: Man and Prophet*, p. 566.

Rawlinson[182] and David Lewis [183]. Rawlinson describes that a few people were involved in the conspiracy – Parvez's son, Siroes, who was underprivileged for the throne;[184] two of Shahr-Barz's[185] son; Gurdanaspa, commander of the Sassanian troops at Ctesiphon; and twenty nobles of importance.[186] These people were reported to have seized Parvez and pulled him to 'the House of Darkness', a solid storage of his wealth. They confined him there for four days, with very little food and drink. When he complained of hunger, they asked him to feast upon his treasures. During confinement, the officers that he previously prisoned spat and insulted him. They were allowed access to Parvez's prison. After such humiliation, Parvez's beloved son, Merdasas, were brought upon him and put to death before his eyes together with his other children. The cruelty ended by another merciless way of murder, which Rawlinson probes by 'being transfixed by arrows' [187].

When the Prophet Muḥammad told the news of Parvez's murder – specific person who killed him, specific day and time that the murder occurred, the officers who were supposed to bring him to Parvez did not believe the news. They assumed that the claim was absurd since the emperor who Muḥammad claimed to have been murdered had just commanded them to arrest him. Besides, it was impossible for the news in that era to have travelled a long distance in such a very limited time. In doubt, disbelief and suspicion, the officers warned Muḥammad that they would have his statement written for Bādhān, the governor. They were certain that severe punishment awaited Muḥammad, who had been joking about a serious issue.

The Prophet Muḥammad did not fear the warning and allowed the officers confidently to write his statement. Additionally, he also asked them to tell Bādhān on his behalf that Muḥammad's religion and his kingdom would replace that of Parvez and sweep all before it. Besides, the Prophet Muḥammad made a deal that if Bādhān accepted Islam, he would allow Bādhān to retain what he had at that time and would make him a ruler for the area that he was governing. Before the officers departed, the Prophet Muḥammad gave them a sack of gold and silver as a present to Bādhān, as customary among leaders of that time [188].

---

[182] Rawlinson, *The Seven Great Monarchies Of The Ancient Eastern World, Vol 7. (of 7) : The Sassanian or New Persian Empire : The History, Geography, And Antiquities Of Chaldaea, Assyria, Babylon, Media, Persia, Parthia, And Sassanian or New Persian Empire; With Maps and Illustrations. [electronic resource]*, p. 189. He quoted Theophanes in the footnote describing that Parvez had been killed by arrows. Theophanes, p. 272.

[183] Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe 570-1215*, p. 68.

[184] Parvez favoured the youngest son from Shirin, named Merdasas, to succeed him over Siroes.

[185] He was Sassanian military general for whose sake Khosrow achieved a remarkable expansion during his reign. Ironically, Parvez was ingratitude for his service that he ordered the Romans for Shahr-Barz's execution. Involvement of Shahr-Barz's sons in the conspiracy was obviously an act of revenge.

[186] Rawlinson, *The Seven Great Monarchies Of The Ancient Eastern World, Vol 7. (of 7) : The Sassanian or New Persian Empire : The History, Geography, And Antiquities Of Chaldaea, Assyria, Babylon, Media, Persia, Parthia, And Sassanian or New Persian Empire; With Maps and Illustrations. [electronic resource]*, p. 188.

[187] Ibid., p. 189.

[188] Salahi, *Muḥammad: Man and Prophet*, p. 567.

Abādhaweih and Kharkharah returned to Yemen to report Muḥammad's new crime and ridiculous message. Bādhān decided that it was unusual for a king to make such statement and held a possibility that Muḥammad was a prophet. Bādhān thought that if he were a true prophet, everything that he said would happen in reality. However, if Parvez had not been murdered as Muḥammad told, then Bādhān would decide a proper verdict against him [189].

Not long after that, Siroes' message reached Bādhān, informing him of Parvez's murder. Siroes also commanded him to swear allegiance to him as the new Sassanian Emperor. Bādhān's commanders were ordered to do the same too. As for Muḥammad, Siroes ordered to leave the Prophet at that moment until he issued further instruction.
Bādhān was surprised of what he discovered, thus he made a decision to embrace Islam. Following that, his subjects were interested to join him. Islam started to flourish in Yemen henceforth[190] and the Prophet Muḥammad sent Muʿādh bin Jabal as a teacher to guide Yemen population the teachings of Islam.

In the whole scene of civilizational dialogue between the Prophet Muḥammad and Sassanid Empire, the major difference lies in the comprehension and reaction towards the Prophet's letter. Apparently, for a man who was accused for regicide and parricide, then whose case of murdering of his two uncles was witnessed and proven, and of being tyrannical to his military generals despite their conspicuous service; such response to an unknown man from a remote land who claimed to be a prophet was predictable. Parvez therefore had not demonstrated any bit of dialogic character or behaviour throughout his life as an emperor, as recorded in many historical books. He had a choice to be diplomatic; that was when Heraclius initiated a negotiation through his general, Shahin, during one of the intense wars between the two empires. Heraclius sent his ambassadors for negotiation but Parvez imprisoned and treated them cruelly. In fact, Parvez threatened Shahin for not bringing Heraclius in chain to the foot of his throne [191].

The interesting part of Sassanian Empire under Parvez's rule was the role of his lenient governor of Yemen, Bādhān, who was seen as a master of his own, not easily blinded to obey his emperor, Parvez, as the latter had enforced. Bādhān was apparently lenient and investigative. Possibly, due to these characters, he could manage both his Christians and Zoroastrians subjects in Yemen for a peaceful co-existence.

Comparative Analysis of Dialogue with Heraclius and Khosrow

There are similarities and differences in the letter of the Prophet Muḥammad, which he addressed individually to Heraclius and Parvez. Obviously, the objective of the letters was similar, that was to call the emperors to accept the teachings of Islam. In both letters there

[189] Ibid., p. 567.
[190] Ibid., p. 567.
[191] Rawlinson, *The Seven Great Monarchies Of The Ancient Eastern World, Vol 7. (of 7) : The Sassanian or New Persian Empire : The History, Geography, And Antiquities Of Chaldaea, Assyria, Babylon, Media, Persia, Parthia, And Sassanian or New Persian Empire; With Maps and Illustrations. [electronic resource]*, p. 168.

was salutation remark at the beginning, which means there was sign of respect to the emperors.

The major difference between the two letters was how the Prophet introduced or presented himself and the teachings that he brought to them. Probably due to familiarity and commonality between Christianity and Islam, the letter to Heraclius was brief as compared to the elaborative letter to Parvez. In the letter to Parvez, he introduced himself stating, "I am a Messenger of Allāh" and describing what the responsibility or task of God's messenger was, that is "to warn against the doom that will befall the infidels."

Despite leading a Zoroastrian empire, Parvez was a Christian –although perhaps not as learned as Heraclius was. Historians record Parvez's admiration for the portrait of the Virgin Mary, mother of the Prophet Jesus. He was also impressed by the way of worship conducted by the Christians when he was exiled[192] and confessed himself a convert to the creed of the Greeks. Besides, on two occasions, he showed his superstitious practices as was common to the Christians in Mesopotamia –addressing prayers and vows to the saints and martyrs. First, he attributed his military success to the influence of his self-chosen patron; and second, he was grateful that he made prayers to the patrons for Shirin's pregnancy.[193] In fact, the marriage of a Sassanian king to a Christian wife was actually forbidden in Sassanian law.

There could be many contributing factors to his conversion to Christianity with the main possibility being his marriage to Shirin, a Christian wife whom he loved profoundly. In contrast to the practice of the time, which prohibited to build any church, Shirin was allowed to have her chapel and numerous churches erected at Sassanian capital. But none of these indicates Parvez's knowledge of main doctrines in Christianity. In fact, he also did not demonstrate his knowledge or practice of Zoroastrianism throughout his reign, which in short means that he could not be considered religious.

Probably due to these circumstances, the Prophet Muḥammad chose to be elaborative when he wrote the letter to Parvez with basic religious issue being the sole message therein. The language and style employed by the Prophet Muḥammad were clear, descriptive but precise. This method was deemed appropriate to Parvez's level of understanding. It is assumed that the Prophet Muḥammad made some research about the addressee. Having sufficient information about a dialogue interlocutor is one of the many important lessons before a dialogue can be initiated. It is the understanding of the other's lifestyle, dominant traits and major values that are being portrayed through one's behaviour that form the fundamental core of a dialogue.

On the other hand, the Prophet Muḥammad mentioned a Qur'anic verse –from verse number 64 of Chapter 3,[194] in his letter to Heraclius. The verse that he selected invites for

---

[192] Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, pp. 158-9.

[193] Ibid., p. 159.

[194] Meaning of the verse: "Say! O people of the Book. Come along to accept a word which is common between us and you that we worship naught but Allāh, and do not associate aught with Him. Nor should some of us consider some others as Lords besides Allāh. And if you turn away (from my call), bear witness and say that we are Muslims (who have surrendered to Allāh)."

finding a common ground between the two revealed religions. The theological notion of divinity was understandable by both which made it easier to comprehend further issues that may arise in future dialogue. The verse also tells that the call to worship only the One God is not coercion but merely an invitation, by which it is entirely up to the listener to make up his decision whether to accept or refuse the religious teachings when the explanation of its doctrine sounds irrational to him.

Heraclius and Parvez portrayed different characters in their lives. On one hand, Heraclius was characterized by openness, attentiveness and well-acquainted to the Scripture. Parvez, on the other hand, was stern, rigid, non-negotiable, decisive, described with cruelty to his family members and subjects, ungrateful and arrogant. These dominant traits influenced their reactions to the letter sent by the Prophet Muḥammad. Heraclius accepted the letter well and initiated a dialogue to verify the truthfulness of the new teachings, which was claimed to be continuity to his religion. Conversely, Parvez was not interested and blocked his mind from processing any input from the Prophet. He denied the message bluntly and humiliated the sender because he believed he was God.

The result of the Prophet's letter to Heraclius was an acknowledgement of Muḥammad as one of the new leaders in the region. In fact, there was a letter about Heraclius' acceptance of muḥammad's status as a messenger of god, in which he stated that he feared if his conversion would lead to opposition from his subjects and monarchs household, so he chose not to convert to Islam [195]. Despite not embracing Islam, generally, the letter to Heraclius had produced a positive result that engaged the two figures together. Following the letter, Heraclius sent some gifts to the Prophet Muḥammad as a sign of engagement and recognition. In perfect contrast to Heraclius, the prophet's letter to Parvez made him furious that he issued a warrant to arrest Muḥammad and be brought to Ctesiphon, before him. Had Parvez wanted, he could have ordered Muḥammad be murdered with his head brought before him as he customarily did. Nonetheless, the fact that he did not order so aroused some sort of curiosity. Finally, it was clear in the episode of the prophet Muḥammad's letter to Parvez that the emperor was not interested in his invitation however his governor and the subjects in Yemen were. They changed their mind and admitted that Muḥammad was the messenger of god and they embraced Islam collectively.

Conclusion

The attempt made by the Prophet Muḥammad to dialogue with emperors of two great superpowers was a courageous and futuristic step for prospective engagements. Vividly in both dialogues, the Prophet's objective was simply to introduce and invite the emperors to Islam. The dialogue was in a written form or sealed letters passed through the Prophet's emissaries, specifically Diḥyat al-Kalbī to Heraclius and ʿAbdullāh ibn Ḥudhāfah to Parvez. The letters contained different styles, appropriate to the background of the emperors respectively. Heraclius received a more brief form of letter because of the emperor's knowledge of Christianity, which had so much in common with Islam as

[195] Hamidullah, *Majmūʿāt al-Wathāʾiq al-Siyāsiyyāt fī ʿAhd al-Nabawī wa al-Khilāfāt al-Rāshidah*, p. 65.

Abarahamic religions. On the other hand, the letter to Parvez was more elaborative due to his lifestyle, which did not indicate his religiosity – neither to Christianity, which he confessed nor to Zoroastrianism, Sassanian official religion. Although the message conveyed in both letters was clear, there was further need for clarification and verification from a third party. In Heraclius' case, interrogation done on Abū Sufyān was a helpful source of reference. In Parvez's case, he did not require explanation from a third party because he showed no interest to the call. Nonetheless, his governor, Bādhān, put some thoughts about Muḥammad and his teachings thus he showed some acts of verification about Muḥammad through his officers, namely Abādhaweih and Kharkharah. The dialogue resulted with a positive engagement between the Prophet Muḥammad and the leaders. Heraclius sent gifts to the Prophet as a sign of friendship between two leaders. There was also a correspondence between these leaders. On the contrary, although Parvez's response was antagonistic, Muḥammad was not affected due to Parvez's sudden murder. In the case of letter to Sassanid, the positive outcome was from Bādhān and all his subjects who submitted themselves to the teachings of Islam. Finally, besides the main questions of the chapter, it also highlights most significant dialogues throughout Islamic history after the death of the Prophet Muḥammad. Shortly, the practice of dialogue was traced in all ages – from the age of pious Caliphs, subsequently to Umayyad, Abbasid, Fatimid, and finally Ottoman Caliphate until the fall of the caliphate system in the early 20th century. In spite of the scarce presence of some despotic leaders throughout Islamic history, who did not portray Islamic teachings in their actions and whose despotism affected their subjects deplorably, both Muslims and non-Muslims alike; the times of peaceful coexistence in the long history of Islam weighed more and lasted longer as compared to the bad times.

I-STET17-046: Western and Muslim Scholars Discource on the Concept and Characteristics of Islamic Resurgence in the Muslim World

Mashitah Sulaiman [1], Anita Ismail[2]

[1]*Centre for Core Studies& Faculty of Leadership and Management, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia*
[2] *Centre for Core Studies & Faculty of Economic and Muamalat, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia*

Abstract: In the 1970s, the world had witnessed the emergence of Islamic Resurgence with diverse theories and reasons for its revival. The resurgence of religion like Islam is a manifestation of Muslims spiritual transformation of life, as well as one of the factors bringing about the change. The term "Islamic Resurgence" has been critically discussed by Western and Muslim scholars after initial shock of the Iranian revolution 1978-1979 which brought sudden realization of the on-going importance of religion in today's concept of modernization and gave significant impacts to the Muslims' World and in the local context of Malaysia. Thus, this article aims to discuss Western and Muslim scholars serious discourse on the concept and characteristics of Islamic Resurgence which has been occurred in the Muslim world. The findings reveal that many terms have been used to visualize the concept and characteristics of the Islamic Resurgence in the Muslim world. Presently, the debates on Islamism and Islamic Resurgence in the context of the modern world have been discussed by scholars from different points of view. Islam has been described in the negative aspects relating to the elements of fanaticism, extremism and fundamentalism. From this critical appraisal, the following outcomes could be anticipated. Results and discussions are further discussed.

Keywords: *rational choice, democratic learning, election, ethnic relations, urbanism, and moderation*

Introduction

Islamic Resurgence in the recent decades has been debated and discussion on contemporary image of Islam and has impacted the world community in difference ways. The phenomenon also created general non-Muslim and western suspicion attitude through negative responses by labelling such Muslim groups as "fundamentalist" and this had permeated their mind set of Muslims everywhere as the whole.[196] As a result, many terms

[196] Hussin Mutalib, 'Islam Resurgence in the Twenty-First Century: Redefining Old Agendas in a New Age,' *The American Journal of Islamic Social Science*, No. 13, Spring 1996, p. 86. Youssef M. Choueiri treats revivalism, reformism, and radicalism differently in terms of historical context, socioeconomic

have been used to reflect change and transformation of Muslim society either in the negative or positive connotations or point of views. Some scholars used the term "Islamic Resurgence", whereas the others used the terms like, revival, reassertion and movements. These terms have its own justification in line with perception and thought of scholars who characterised such term.

Discourse on the Concept of Islamic Resurgence in the Muslim World

Many terminologies have been used to refer to many efforts of appealing Muslims to their sacred religion, through the right teaching of Quran and the tradition of the prophet Muhammad. The on-going debates have been continued to discuss on the right term which reflect the phenomenon. Some scholars used resurgence, some used revival and the rest used fundamentalist, Islamism, activism, revivalism and movements.

Hegland for example, disagreed with the approach to use the term of "Islamic resurgence' because it implies regression in religious movement. From her point of view, resurgence is a response to dislocation, social instability or "anomie", confusion which is set off in turn by major changes such as the shock of western contact for traditional people, distress of defeat by Western economic, political, military and cultural forces, which seems as defensive and non-constructive reaction to drastic change. Thus, Hegland suggested using the term "movement" as a replacement which reflects as creative, innovative and active responses to change and to the perceived needs of society, group and individuals. Hegland used the term Islamic movement despite of the others for the reason that this term might offer both "cause and effect of change" and is regarded as adaptive mechanisms through which change is shaped and directed.[197]

Hegland also added that by using this term, this would eliminate a negative picture towards movement leaders and participants. They are seen, not as immigrants receding from scary of new changes, but as motivated, confidence and abled people who actively seek to influence their lives and social environment according to their principles and objectives, their character are motivated by hope, positive thinking and determination rather than defeat and destruction.[198]

In contrast with Hegland's term, Chandra pointed the term resurgence to reveal the accurate description of the phenomenon, rather than using other words like "reassertion"

---

environment, and conceptual frame of reference, but regards them as fundamentalism, which means an ideology for a return to the supposed classical form of Islam, to the golden age of Islam, to the past, and to the text. See Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism*, rev. ed., London and Washington: Pinter, 1997.

197 Gerlach, Luther P., and Virginia H. Hine., *People, Power, Change: Movements of Social Transformation*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970, p. xiv. See also, Gerlach, Luther P., and Virginia H. Hine, *Lifeway Leap: The Dynamics of Change in America*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1973; Frédéric, Robert., 'The Rhetoric of Social Movements: Differential Images of the Recruitment in Students for a Democratic Society (SDS), 1960-1965,' *Revue française d'études américaines*, Vol. 1, No. 99, 2004, pp. 85-102.

198 Antoun, Richard T., Hegland, Mary Elaine, *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism*, New York: Syracuse University Press, 1987, pp. 1-2.

or "revivalism" for three reasons. This claim is basically referred to the definition provided by academic dictionary. Resurgence is defined as 'the act of rising again' gave few important points. First, it expresses the belief that Islam is becoming significant again, that it is redeeming its self-honour. Second, 'rising again' proposes a phenomenon which was occurred before and there are rudiments or factors in the current development of Islam which are connected to the previous history of Islam. In other words, the past magnificent of the Prophet Muhammad and his companions' life has affected on thoughts of those who are believed in the "Islamic way of life" today. Third, resurgence reflects the reality of notions on two groups of people: first, many Muslims considered Islamic option or alternative as a challenge to the Western dominant culture and systems, while the second group out of the Islamic views believed that the emergence of Islam as a warning to their modern life.[199]

The above explanation conveys the dynamic of Islamic resurgence that always rises and emerges in Muslims society to ensure that Islam remains vital in Muslims lives everywhere in all places and times. In his description of the term, Chandra defined the meaning of Islamic resurgence as

> *It is "a description of the endeavour to re-establish Islamic value, Islamic practices, Islamic institutions, Islamic laws indeed Islam in its entirety, in the lives of Muslims everywhere. It is an attempt to re-create an Islamic ethos, an Islamic social order, at the vortex of which is the Islamic human being, guided by the Quran and the Sunnah".*

According to Khurshid Ahmad, the contemporary Islamic resurgence should be seen as a positive reaction of the Islamic *Ummah* to recover its' position after losing it because of the Western domination. For him, the rise of Islamic awakening is a creative and positive response to the challenge of modernity where people find their identification with Islam as a source of personal ethics and dominant inspiration for the socio-economic order. As a socio-political movement, the resurgence searched for returning to the original message of Islam, to find out its relevance in all times and to struggle to replace the present situation or the status quo; to reconstruct the society and its institutions in the light of the Islamic principles and society; and to stimulate the individual with a new fortune and vision. Thus, it is not a new phenomenon in Islamic history because it has been described as *tajdid* or renewal which manifested a response of the Muslims to the new challenges.[200]

The above definition by Khurshid draws a clear description on the nature of the Islamic resurgence and it should be understood as a continued response of the Muslims to seek its relevance in space and time guided by the original source of Islam. So, Islamic resurgence is not merely a product of certain specific contemporary challenges, but it must be viewed in the context of historical continuity as Khurshid stated, that the Islamic

---

199 Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia*, Petaling Jaya: Fajar Bakti, 1987, pp. 2-3.

200 Khurshid Ahmad, 'The Nature of the Islamic Resurgence', in Esposito, John L., *Voices of Resurgent Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 220-221.

resurgence is "a built-in mechanism for change, innovation and meeting the exigencies of time".[201]

The wider picture of Islamic resurgence described by Khurshid was also agreed by Huntington. In his work, "*the Clash of Civilization Remaking of World Order*", Huntington sketched that this resurgence as massive numbers of Muslims turn towards Islam "as a source of identity, meaning, stability, legitimacy, development, power and hope, hope epitornized in the slogan "Islam is the solution".[202] This definition does not pose western as a source of solution but it would accommodate Islamic civilization to the West in finding solution to the most of problems in Muslim society. It accepts a concept of modernity not in western culture but returning to Islam as the guidance to a modern life. Islamic resurgence is the Muslims effort to integrate the whole intellectual, social, cultural and political movement throughout the Muslim world. Although most of scholars considered Islamic "fundamentalism" as political Islam, Huntington defended that it is only a part of more extensive revival of Islamic ideas and practices. The resurgence from his point of view is a global "mainstream" not extremist and widespread or universal movement in its nature.

In its political context, Huntington correlated Islamic Resurgence with Marxism because both have vision to construct a perfect society, committed to basic important change, rejection of the powers of the nation state and consist of diverse doctrines come from moderate reformist and violent revolutionary.[203] Therefore, based on this similarity, Huntington hypothesized the Islamic Resurgence as a new threat and warning to the West, and he predicted conflicts occur within civilizations, particularly Islam with the others.

But in its religious manifestations, the Islamic Resurgence bears more resemblance to reformation constructed in Protestant Christianity. Both are reactions to no progress and dishonesty (corruption) in the existing institutions, support a return to a pure religion and a demand of religion, do preaching of religion, and follow its rule and principles and request to the emergence of dynamic middle-class people. Otherwise, in the consequential aspect of the community, the Protestant Reformation was largely impacted on limited part of northern Europe, while the Resurgence has covered the globe of the Muslim society.

There were many views come from the West, responded to the emergence of Islamic Resurgence that commonly known and referred to the rise of political Islam. Some scholars have come to use different labels to describe this phenomenon of greater visibility and political Islam as Islamic fundamentalism, militant Islam and showing their responses to it have been characterized by confusion, by a lack of careful investigation, hence by

---

201 Khurshid Ahmad, 'Islamic Resurgence: Challenges, Directions and Future Perspectives,' In Ibrahim M. Abu-Rabi' (editor), *Islamic Resurgence: Challenges, Directions & Future Perspectives*, Florida: World and Islam Studies Enterprise, 1994, pp. 49-51.

202 Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996, p. 109.

203 See, Huntington statements and descriptions of the Global Politics of Civilizations' Emerging Alignments in his book, *The Clash of Civilizations*, p. 245.

overreaction and fear.[204] The rise of political Islam was seen as incompatible to the modern life as well as democracy. Participation of Islamic political activists and figures are continuously viewed as a threat to national stability and democracy since values of democracy are believed to solely suite for western culture with a few similarities to other cultures. These views can be seen through the works of many writers such as Colin Rubenstein, Ernest Gellner, Alan R. Taylor and others.[205]

In contrast to Hungtinton, Colin Rubenstein compared the term 'Islamism' and 'fundamentalism' to refer to radical definition of Islam more as political ideology than a religion. Rubenstein defined fundamentalism as the desire to have only the *Shariah* as the law. The fundamentalist postulates a single sacred text or a set of text in hierarchical relation with each other and authority within religion for the state to enforce religious identity. While Islamism addresses in its holistic aspects of life, in economics, culture, law and politics. For this group, the *Shariah* is just a part of the agenda and they ask for restructuring Muslim society along with the original Islamic lines, returning to an idealized "golden age" society in line with divine intention.[206]

Rubenstein's definition of Islamism and fundamentalism draws a negative side of radical Islamic Resurgence that is far from a just and accurate judgment of the Islamic consciousness phenomenon. The central argument is emphasized on the word *jihad* (literally meaning "striving in the path of God") that Rubenstein claimed as associated to tendency for violence and holy war which used by all that he called "*Islamic fundamentalists*". In this case, Rubenstein merely views Islam as a threat to modern life and put it in negative perspective. He fails to understand the real factors and nature of Islamic Resurgence as a dynamic force to Muslim's social and political phenomenon.

In response to the Islamic Resurgence, Gellner mentioned that Islam is the most energetically fundamentalist, because of being a remarkably anti-secular religion. Gellner in his book "*Muslim society*" noted that Islam, as a religion, shows some historical elements favourable towards fundamentalism based on four reasons. First, Islam claims to be the perfect and final revelation and it is a textual. Second, Muhammad is considered by Muslims as the final messenger. So there is no room for new prophets. Third, Islam has no clergy who lead religious services. Therefore, there is no difference between people in religious matter. Finally, there is no dichotomy between state and religion in Islam because of its holistic way of life.[207] Then Gellner analysed his view on the practicality of

---

204 Stowasser, Barbara Freyer. **(**editor), ***The Islamic Impulse,*** London: Croom Helm; in association with Washington, D.C.: Center for Arabic Studies, 1987, p. 1.

205 See, Nagata, Judith., 'Beyond Theology: Toward an Anthropology of "Fundamentalism",' *American Anthropologist*, Vol. 103 No. 2, June 2001, pp. 481-498.

206 Rubenstein, Colin., 'Political Islam in Southeast Asia,' In Isaacson, Jason F. and Rubenstein, Colin. (editor), *Islam in Asia: Changing Political Realities*, New Jersey: Transaction Publishers, 2002, pp. ii-iii.

207 Gellner, Ernest., *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 100. See also, Marranci, Gabriele., 'From Anthropology to Politics: The Myth of the Fundamentalist Arab Muslim Mind' in *Islam, Muslims, and an Anthropologist*, 2011.

democracy in the Muslims world as he has mentioned that Muslims 'could have democracy, or secularism, but not both'. This means that if Muslims adopted democracy they would ensure that secularism gradually wore away conductive towards growing of *Shariah* religious based society.

Otherwise, as reviewed by Marranci on Gellner's analysis, secular model of society can only be enforced by a dictatorship, out of Islamic lines because it can control and manipulate power in the society. Thus, Gellner considered Islam in both positive and negative viewpoints. Positively, Islam as a complete way of life which covers all aspects of human beings and there are efforts to restore its political dimension through modern democracy rooted by Islamic *Shariah*. He pointed out his wrong knowledge about Islam on its administrative and leadership features. Even though, Islam does not discriminate people in religious matters; but it does not mean that Islam has no structure in conducting religious services.

As opposite to the previous views, Alan R. Taylor described the rise of Islamic Resurgence as a comprehensive re-Islamization of the area by the neo-fundamentalists movements. It is an effort to reinstate all the traditional legal, social and political institutions as originally established and all signs and traces of Western culture must be removed. In order to accomplish this goal, resurgence organizations must repoliticize Islam and announce the jihad as a primary mission to giving rise to a new Islamic populism renewal. Then, Taylor visualized Islamic Resurgence as the militant form of neo-fundamentalism which characterized in three forms.[208]

First, the movement is often too simplistic when dealing with the reality and having black and white narrow-minded view of present circumstances. For example, western culture was simply denied by the movement as the product of modernization process even though it has been penetrated in Muslim society and is very hard to be removed. Second, resurgence ideology holds one dimensional of understanding Islam. By repoliticizing Islam and launching jihad, the militants have emphasized on the doctrine of socio-political order. In addition, most of them are blind of the really history of Islam and have limited understanding of the concept of reality developed by the great scholars of early Islamic civilization. Third, although the concept of "the end justifies the means" was discarded by this group in the early formation of launching an appealing to Islam, but it was abused when the group was in the legitimate power. Taylor put his incorrect perception on Islam which has been accused seems to struggle against the tyranny, but in fact, it formed an authoritarian type of rule and also involved in the infringements of human rights.[209]

Unlike Rubenstein, Gellner and Alan Taylor, M. A. Muqtedar Khan discussed the political philosophy of contemporary Islam resurgence and did explore the arguments developed under three categories or central dimensions namely, critical, reconstitutive, and programmatic. He also makes a distinction between first-generation and second-generation

---

[208] Taylor, Alan R., *The Islamic Questions in the Middle East Politics*, London: Westview Press, 1988, pp. 11-13.

[209] Ibid., pp. 11-13.

Islamists and illustrates the evolution of the Islamist discourse from critical to programmatic.[210]

Although some scholars see Islamic Resurgence as a warning of a clash of civilizations[211] and a threat to modern society, but the other western scholars such as, John L. Esposito optimises with a pragmatic accommodation of Islamic polity in recent progress of Muslim development in some Islamic countries.[212] He observed that the involvement of Islamists in a modern political mainstream had shaped flowering patterns of democracy and in some cases it was harmonized in parallel with the Islamic principles. In the recent years, moderate and militant Muslims hold the secularist position, while accommodationists believe that traditional concepts can develop Islamically acceptable of popular support, participation and democratization. For example, state domination and Islamist counter violence in Algeria are different with policies of co-option, inclusion or control in Malaysia, Turkey, Pakistan and Jordan, where the no-violent Islamists participation has taken placed in electoral democracy process.[213] This view is supported by Binder who observes a liberal interpretation of Islam and hope for the success of Islamic politics in facing the challenges of western democracy in the Muslim society.[214] These opinions suggest that there are an attempt to collaborate, cooperate, or co-opt of those who adhere to Islamic politic of an Islamic population explosion which presents a demographic threat to national security and the world peace.

The tendency to relate the Islamic Resurgence from political perspectives led some thinkers draw the nature of the resurgence as the endeavour of restoring Islamic legal system or law by the government and opposition groups. As mentioned by Ali E. Hilal Dessouki in his definition of the Islamic resurgence, it refers to:[215]

> *"An increasing political activism in the name of Islam by governments and opposition groups alike. It designates a politicized, activist form of Islam and the growing use in Islamic symbolism and legitimation at the level of political action".*

---

210 M. A. Muqtedar Khan, 'The Political Philosophy of Islam Resurgence,' *Cultural Dynamics, Vol.* 13, No. 2, July 2001, pp. 211-229.

211 See for example, Samuel Huntington argument on his thesis of the clash among civilizations. Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* New York: Simon & Schuster, 1996.

212 See Esposito's writings in, Esposito, John L., *Islam and Politics,* New York: Syracuse University Press, 1998.

213 Esposito, John L., 'Political Islam and the West,' *JFQ Forum*, Spring 2000, p. 53. See also, Esposito, John L. and Voll, John O., *Islam and Democracy,* New York: Oxford University Press, 1996; Voll, John O. and Esposito, John L., 'Islam's Democratic Essence,' *Middle East Quarterly* Vol. 1 No. 3, September 1994, pp. 3–11.

214 See Binder, Leonard., *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

215 Ali E. Hillal Dessouki, *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York: Praeger Publishers, 1982, p. 4.

While observing Islamic political activism trends in the contemporary Muslim worlds, Ali Hillal described its manifestations which indicated the increasing call of Islamic Resurgencein one or more of five areas.[216] First, he described the resurgence as a call to restore the Islamic law and continue by it instead of the Western-imported legal systems. Second, there is a transformation in a language of politics and the increasing use of religious symbolism and Islamic legitimation. Third, there is the alternative to religious symbols and the increasing practise in personal religious orientations. Progressively, many young men grow their beards in traditional Islamic manner, meanwhile a number of educated young women cover up in a way unknown for decades; with their veil and dressing with covering the whole body. Fourth, there is the rise of socio-political opposition groups in the name of Islam. Fifth, the establishment of several Islamic organizations encourage political and economic relations between Islamic states which emphasized on Islamic solidarity.

Furthermore, Ali Hillal exhibited the diversity of contemporary Islamic Resurgence, not as a monolithic phenomenon. He classified the resurgence into three types: (a) the regimes with the superior outstanding Islamic identity, (b) the governments that use Islam as a pathetic excuse to rationalize and legalize their policies, and (c) the Islamic protest groups which support Islam as an alternative. Therefore, in a certain situation, Islam plays an important role to maintain the present situation in the Muslim countries or the status quo of the elite group and acts as an agent of social change.

The similar view has also shared by Daniel Pipes, who explained the resurgence as a growing in Islamic activisms which "always involves working for the goals of the *Shariah*, the sacred law of Islam". Based on that belief, every Muslim has to follow the rules and regulations of the *Shariah* every minute, as a daily routine, in exact detail based on Quranic commandments and other sources of Islam. Of course, the state has a major role in implementing *Shariah* goals. The failure of concerning in implementing the *Shariah* may lead to the uprising of social movements to restore this goal by either changing the state ways of rule or the rulers must be thrown out of office.[217] Thus, the Islamic Resurgence in this perspective is viewed through the glance of Islamic politics as a demand to uphold the Islamic law and its rule in the recent acceptable political process or democracy.

Youssef M.Choueiri treats revivalism, reformism, and radicalism differently in terms of historical context, socioeconomic environment, and conceptual frame of reference, but regards them as fundamentalism, which means an ideology for a return to the supposed classical form of Islam, to the golden age of Islam, to the past, and to the text.[218]

The above descriptions of the Islamic Resurgence by many scholars and writers generally draw the Islamic Resurgence in the political context than the holistic view.

---

216 Ibid., pp. 10-13.

217 Pipes, Daniel., 'Oil Wealth and Islamic Resurgence,' in Ali E. Hillal Dessouki, *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York: Praeger Publishers, 1982, pp. 35-37.

218 See Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism*, rev. ed., London and Washington: Pinter, 1997.

Therefore, scholars' views on the Islamic Resurgence can be divided into two groups. First, those who are confident with the future prospect of the Islamic resurgence, a part of these efforts were launched through politics in revitalize the role and function of Islam for strengthening Muslim society. This religious social reform is regarded by this group as the natural process happening in the Muslim society in all spaces and times. The second group is those who see the Islamic Resurgence in a suspicious view and fear. The Islamic Resurgence is believed to be a threat to modernization, future progress of human life, and social as well as political stability in the national and the global perspectives. This view is tremendously acceptable and becomes dominant acceptance in determining the current global politics.

To conclude, the Islamic Resurgence can be defined as a description of efforts and attempts to regenerate Islamic way of life guided by the Divine source of the Quran and Sunnah through creating the awareness of Islam practices, Islamic values, and Islamic social order in the everyday lives of a Muslim. As an effort towards the establishment of an Islamic society, this religious movement tries to re-establish Islamic laws, Islamic institutions and included Islam in social, economic and political entity as a reflection to its complete system of life (*Nizam al-Hayah*). It is the endeavour to revitalize the truth and a pure teaching of Islam that was sent by the Prophet Muhammad P.B.U.H and to remind Muslims to perform their obligation to serve God and govern the Earth as His vicegerent.

After knowing the concept of Islamic Resurgence, one might want to know about the common features of the Islamic resurgence. The next paragraph will discuss on its characteristics as mentioned by various writers.

Characteristics of the Islamic Resurgence

Most scholars who studied on the contemporary Islamic Resurgence classified variety forms of the resurgence rooted on the basis of its origin and nature. Youssef M. Choueiri identified his theoretical assumptions of various revivalist groups based on the following common characteristics:[219] First, Islamic Resurgence is an effort of the return to original Islam as a religion of oneness of God (*tawhid*). This belief directed to the guidance on cleansing Islam of uncivilized practices and the growth foreign culture. Second, the encouragement of independent reasoning in matters of legal judgments (*ijtihad*), coupled with an abhorrence of ignorance imitation (*taqlid*). Third, the essential of migration to or from (*hijrah*) the territories dominated by nonbelievers, polytheists and heathens. The practice of migration is a part of jihad, whereby an open war was declared against the enemies of Islam. Fourth, members of the resurgence have the enthusiastic belief in one single leader as the embodiment of the renewer. These four characteristics of Islamic Resurgence by Youssef reflect only a part of the resurgence with an effort to return to the ideal of Islamic faith. Even though the concept of *hijrah* is regarded as a part of jihad, but it does not constitute *jihad* which only acknowledges against the enemies of Islam. *Jihad* can be described as a struggle toward the ideal of Islam in its holistic structure of life in

[219] Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, London: Continuum, 1997, p. 11.

social, politics, and economic. The fourth characteristic can be applied to all Islamic movements, as the resurgence in Islamic countries is motivated by their own enternal and external factors.

John L. Esposito views on the features of Islamic Resurgence could be considered to reflect the current trends of Islamic Resurgence in Islamic worlds in particular, Malaysia. In his book "*the Straight Path*", he recognized ideological framework of Islamic Resurgence around the world which are concluded in six features of the beliefs.[220] First, Islam is a comprehensive and total way of life. Religion is connected to law, politics and society. Second, the failure of Muslim societies is due to their departure from the straight path of Islam and their following of a Western secular path, with its secular, materialistic ideologies and values. Third, the renewal of society requires a return to Islam, an Islamic religio-political and social reformation or revolution that draws its inspiration from the Quran and from the first great Islamic movement led by the prophet Muhammad.

Islamic Resurgence is also characterized by the notion to restore God's rule and inaugurate a true Islamic social order, Western-inspired civil codes must be replaced by Islamic law, which is the only acceptable blueprint for Muslim society. Fifth, although the Westernization of society is condemned, modernization as such is not. Science and technology are accepted, but they are to be subordinated to Islamic belief and values in order to guard against the Westernization and secularization of Muslim society. Finally, the process of Islamization, or more accurately, re-Islamization, requires organizations or associations of dedicated and trained Muslims, who by their example and activities call on others to be more observant and who are willing to struggle (jihad) against corruption and social justice.

John L. Esposito's observation on the impact of Islamic Resurgence in most aspects of society in the Muslim countries has identified manifestations of an Islamic awakening in Muslims' personal life:[221]

> ... "increased attention to religious observances (mosque attendance, prayer, fasting) proliferation of religious programming and publications, more emphasis on Islamic dress and values, the revitalization of Sufism (mysticism). This broader-based renewal has also accompanied by Islam's reassertion in public life: an increase in Islamically oriented governments, organizations laws, banks, social welfare services and educational institutions. Both governments and opposition movements have turned to Islam to enhance their authority and muster popular support."

Esposito's views on the features of Islamic Resurgence and his observations on the manifestations of an Islamic awakening in Muslims' personal life is used to guide this study in developing the concept of Islamic Resurgence and its relation to the Malay Muslim religiosity in Selangor and Kuala Lumpur.

---

220 Esposito, John L., *The Straight Path*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 163.

221 Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality*, 2nd ed., New York: Oxford University Press, 1995, p. 10.

In addition to Esposito's views, Huntington's analysis of the global Islamic Resurgence can be viewed in the four main features. First, the Islamic Resurgence is the effort by Muslims to return towards Islam as a source of life, meaning, identity, development, stability, legitimacy and power. Islamic Resurgence is a product of and an effort to grasp with modernization and as alternative to the Western system in the slogans "Islam is the solution". Second, it combined and united Islamic groups, *ulama* or Islamic scholars, religious, social and educational associations, political organizations, urban middle-class people: merchants, traders, small business proprietors, bazaaris; oppositions and governments in one banner and objective, namely to establish Islamic 'civil society' and Islamic legitimacy.[222]

Third, social and cultural manifestations of the resurgence have been more pervasive than political manifestations, even though political Islam are one of the most important development in Muslim society. Islamic beliefs, practices, symbols, institutions, organizations and policies gained increasing support and commitment throughout the Muslim world. Moreover, from Huntington's observations, most of Islamists movements' participants were modern-oriented younger, overpoweringly in twenties and thirties. Eighty per cent were university students or graduates. Over half came from the intellectually most demanding fields of science and technologies. Over seventy per cent were from lower middle class, and were first generation in their family to get higher education. Their childhood is spent in small town or rural areas and had become residents of large cities. On the other hand, rural elites, peasants and the elderly do not give much support to the movements.[223]

The diverse forms and patterns within the Islamic movements led to either positive or negative impact of resurgence on overall Muslim societies.[224] These features of religious consciousness convey the impacts of Islamic Resurgence activities and efforts in developing Islamic consciousness in Muslims community and it helps to develop, measure religiosity and correlate it with the rise of Islamic Resurgence of the Malays in conducting this research.

Conclusion

Islamic Resurgence is a socio-religious phenomenon evolving mainly in a reaction to the current situation in the Muslim world. Islamic Resurgence is not only a modern phenomenon, the product to a large extent, but also of modern conditions which ironically enable it to use Islamic symbols to face new situation. Since the emergence of the contemporary wave of global Islamic Resurgence which traced its root in 1970s, there are

---

222 Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, pp. 109-116.

223 Ibid., pp. 109-116.

224 See for example, Khurshid Ahmad. "Islamic Resurgence: Challenges, Directions and Future Perspectives". In Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.). *Islamic Resurgence: Challenges, Directions & Future Perspectives*. Florida: World and Islam Studies Enterprise, 1994, p. 64; Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?*; Voll, John O. "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan". In Marty, Martin E. and Appleby, R. Scott (editor), *Fundamentalisms Observed*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

many terms described on the historical phenomenon of Islamic Resurgence, by Western thinkers and Islamic scholars. Some put skeptical views on the Muslim resurgence for Islamic cause, but the others gave moderate analytical assumptions.

References

Ali E. Hillal Dessouki. (1982). *Islamic Resurgence in the Arab World,* New York: Praeger Publishers.

Antoun, Richard T., Hegland, Mary Elaine. (1987). *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism.* New York: Syracuse University Press.

Binder, Leonard. (1988). *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies,* Chicago: The University of Chicago Press.

Chandra Muzaffar. (1987). *Islamic Resurgence in Malaysia,* Petaling Jaya: Fajar Bakti.

Esposito, John L. (1991). *The Straight Path,* New York: Oxford University Press.

Esposito, John L. (1992). *The Islamic Threat: Myth or Reality?*; Voll, John O. "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan". In Marty, Martin E. and Appleby, R. Scott (editor). *Fundamentalisms Observed.* Chicago: University of Chicago Press.

Esposito, John L. (1995). *The Islamic Threat: Myth or Reality.* 2nd ed. New York: Oxford University Press.

Esposito, John L. (1998). *Islam and Politic.,* New York: Syracuse University Press.

Esposito, John L. (Spring 2000). Political Islam and the West, *JFQ Forum*, p. 53.

Esposito, John L. and Voll, John O. (1996). *Islam and Democracy,* New York: Oxford University Press.

Frédéric, Robert. (2004). The Rhetoric of Social Movements: Differential Images of the Recruitment in Students for a Democratic Society (SDS), 1960-1965, *Revue française d'études américaines*, 1(99), pp. 85-102.

[1]Gellner, Ernest. (1981). *Muslim Society,* Cambridge: Cambridge University Press.

Gerlach, Luther P., and Virginia H. Hine. (1970). *People, Power, Change: Movements of Social Transformation.* Indianapolis: Bobbs-Merrill, p. xiv.

Gerlach, Luther P., and Virginia H. Hine. (1973). *Lifeway Leap: The Dynamics of Change in America*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.

Hussin Mutalib. (1996). Islam Resurgence in the Twenty-First Century: Redefining Old Agendas in a New Age. *The American Journal of Islamic Social Science*, 13, p. 86.

Khurshid Ahmad. (1983). 'The Nature of the Islamic Resurgence', in Esposito, John L., *Voices of Resurgent Islam.* Oxford: Oxford University Press, pp. 220-221.

Khurshid Ahmad. (1994). Islamic Resurgence: Challenges, Directions and Future Perspectives, In Ibrahim M. Abu-Rabi' (editor), *Islamic Resurgence: Challenges, Directions & Future Perspectives*, Florida: World and Islam Studies Enterprise, pp. 49-51.

Khurshid Ahmad. (1994). Islamic Resurgence: Challenges, Directions and Future Perspectives. In Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.). *Islamic Resurgence: Challenges, Directions & Future Perspectives*. Florida: World and Islam Studies Enterprise.

M. A. Muqtedar Khan. (2001). The Political Philosophy of Islam Resurgence. *Cultural Dynamics.* 13 (2), pp. 211-229.

Marranci, Gabriele. (2011). 'From Anthropology to Politics: The Myth of the Fundamentalist Arab Muslim Mind' in *Islam, Muslims, and an Anthropologist*. Retrieved on 28 February 2011, http://marranci.wordpress.com/2011/02/28/from_anthropology_to_politics/.

Nagata, Judith. (2001). Beyond Theology: Toward an Anthropology of "Fundamentalism", *American Anthropologist*, 103(2), pp. 481-498.

Pipes, Daniel. (1982). Oil Wealth and Islamic Resurgence. In Ali E. Hillal Dessouki, *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York: Praeger Publishers, pp. 35-37.

Rubenstein, Colin. (2002). Political Islam in Southeast Asia, In Isaacson, Jason F. and Rubenstein, Colin. (editor), *Islam in Asia: Changing Political Realities*, New Jersey: Transaction Publishers, pp. ii-iii.

Stowasser, Barbara Freyer. (editor). (1987). *The Islamic Impulse*, London: Croom Helm; in association with Washington, D.C.: Center for Arabic Studies.

Taylor, Alan R. (1988). *The Islamic Questions in the Middle East Politics*. London: Westview Press, 11-13.

Voll, John O. and Esposito, John L. (September 1994). Islam's Democratic Essence. *Middle East Quarterly,* 1 (3), pp. 3–11.

Youssef M. Choueiri. (1997). *Islamic Fundamentalism*. London: Continuum.

I-STET17-047: Aplikasi Pendekatan Problem Based Learning Oleh Imam Abu Hanifah dalam Aspek Pengajaran Dan Pembelajaran

Ahmad Norsyafwan Bin Norawavi[1], Dr NurulWahidah Binti Fauzi[2], Siti Norbaya Binti Mat Yacob[3], Mohd Aizuddin Bin Ab Aziz[4]

[1] *Pusat Pengajian Teras, USIM.*
[2] *Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, USIM.*
[3] *Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, USIM.*
[4] *Pusat Pengajian Teras, USIM.*

Abstrak: Idea mengenai pendekatan pendidikan moden hari ini sentiasa berkembang dengan pengenalan beberapa bentuk teori pendidikan baru yang, bertujuan untuk menjadikan pendidikan hari ini lebih berkesan. Antara teori pendidikan baru yang digunapakai adalah pembelajaran berasaskan masalah atau lebih dikenali dengan kaedah "*Problem Based Learning*" yang mana menjadikan peranan pendidikan tidak hanya datang dari guru, tetapi pelajar juga berperanan dalam proses mendapatkan ilmu serta ianya berasaskan kepada penyelesaian masalah. Namun pembelajaran berasaskan penyelesaian masalah yang diperkenalkan ini bukanlah suatu pendekatan yang baru kerana ianya telahpun digunakan oleh Imam Abu Hanifah dalam pengajaran beliau. Justeru kertas kerja ini akan, i) meneliti latar belakang Imam Abu Hanifah bagi penilaian terhadap kepakaran beliau di dalam bidang ilmu yang dibincangkan, ii) mengkaji kaedah-kaedah yang diaplikasikan di dalam problem based learning di dalam model pendidikan moden di masa kini, (iii) menganalisis bentuk pendekatan pembelajaran berasaskan masalah oleh Imam Abu Hanifah dalam pendidikan beliau. Hasil kajian ini mendapati bahawa kaedah *problem based learning* (PBL) yang digunakan pada masa kini telahpun diaplikasikan pada zaman Imam Abu Hanifah seawal abad ke 2H lagi.

Keywords: Problem Based Learning, Imam Abu Hanifah, Pendidikan, Pengajaran.

Pendahuluan

Ketokohan Imam Abu Hanifah lebih terarah kepada lapangan fiqh dan akidah yang menjadikan kebanyakan kajian terhadapnya adalah kepada pemikiran fiqh dan akidah berbanding kajian idea dan pendekatan pendidikan oleh Imam Abu Hanifah[225]. Walaubagaimanapun mutaakhir ini sudah ada kecenderungan untuk mendalami teori pendidikan Imam Abu Hanifah disebabkan lambakan teori pendidikan moden yang kononnya datang dari ilmu Barat, Hakikatnya ia sudah lama diaplikasikan di dalam

[225] As-Syaridah, Khalid Sulaiman. 2010. Al-Fikr at-Tarbawi fi Yaumiyyat Abi Hanifah. Emiriah Arab Bersatu, Kementerian Pendidikan dan Pengajaran.m/s313.

pendidikan dikalangan ilmuwan Islam terutama Imam Abu Hanifah. Maka penulisan-penulisan Imam Abu Hanifah ataupun penulisan para pelajarnya diteliti untuk mengeluarkan method Imam Abu Hanifah tentang idea pendidikan beliau. Antara kitab yang dijadikan sumber mengenai pendekatan pendidikan Imam Abu Hanifah adalah kitab al-'Alim wa al-Muta'allim. Walaupum isi utama kitab ini terarah kepada perbincangan Akidah dan perbahasan terperinci tentang perkara-perkara asas agama, namun pada kitab yang sama didapati kaedah dan bentuk persoalan pendidikan Imam Abu Hanifah terhadap pelajarnya yang membawa kepada satu rumusan yang penting pendidikan Imam Abu Hanifah bukan sahaja menyampaikan ceramah atau pengajaran semata-mata[226].

Imam Abu Hanifah

Peradaban tamadun Islam mencapai zaman keemasannya dengan lahirnya beberapa tokoh intelektual Islam di atas cabang-cabang ilmu Islam yang terkenal seperti Fiqih, Hadis, Nahwu, Ilmu Kalam dan lain-lainya. Tokoh utama yang menyumbang banyak terhadap ilmu Fiqih adalah al-Nu'man Ibn Tsabit Ibn al-Nu'man ibn Harbazan atau lebih terkenal dengan gelaran Imam Abu Hanifah. Al-Harbazan adalah perkataan Parsi yang membawa ketua yang berasal daripada anak-anak yang merdeka dan berkedudukan tinggi dalam masyarakat[227]. Beliau bukannya merupakan keturunan Arab tetapi dari berketurunan Parsi dari Bani Taym Allah bin Tsa'labah[228]. Imam Abu Hanifah lahir di Kufah pada tahun 80 Hijriah dan sebahagian besar dari umurnya dihabiskan di bawah pemerintahan kerajaan Umayyah dan selebihnya dibawah pemerintahan kerajaan Abbasiah. Hidupnya diantara dua kerajaan ini memperlihatkan kepadanya pergolakan politik, peperangan, pertelingkahan, fanatik perkauman, gerakan-gerakan intelektual dan agama yang muncul[229]. Malah Abu Hanifah melihat sendiri kejatuhan khilafah Umawiyyah dan bermulanya pemerintahan khilafah Abbasiyyah. Pergolakan politik tidak menghalang proses pembelajaran Imam Abu Hanifah. Ketokohan dalam Ilmu Fiqh hingga beliau dinisbahkan kepadanya mazhab Imam Abu Hanifah yang memimpin madarasah ahlu ra'yi dan qias.

Berkata Imam as-Syafiee mengenai Imam Abu Hanifah[230]:

الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة

"Manusia dalam ilmu fikh terhutang budi kepada Imam Abu Hanifah"

---

[226] Mohd Anuar Mamat. 2013. Ketokohan Imam Abu Hanifah al-Nu'man Dalam Bidang Pendidikan. *Jurnal Tamaddun*. Hal. 8.

[227] Tantawi, Muhammad Sayyid. 2009. *Konsep Ijtihad Dalam Hukum Syarak*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia. Hal:81.

[228] Az-Zahabi, Shamsuddin Muhammad Bin Ahmad. 1996. *Siyar A'lam An-Nubala'*. Beirut: Muassasah ar-Risalah. Hal. 390.

[229] Tantawi, Muhammad Sayyid. 2009. *Konsep Ijtihad Dalam Hukum Syarak*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia. Hal. 81.

[230] Az-Zahabi, Shamsuddin Muhammad Bin Ahmad. 1996. *Siyar A'lam An-Nubala'*. Beirut: Muassasah ar-Risalah. Hal:397

Berkata az-Zahabi dalam siyar A'lam an-Nubala' tentang Imam Abu Hanifah[231]:

الإمامة في الفقه ودقائقة مسلمة إلى هذا الإمام، وهذا أمر لاشك فيه

"Kepimpinan dalam ilmu fikh dan segala permasalah dalam ilmu fikh diserahkan kepada imam ini, dan perkara ini tiada keraguan padanya".

Berdasarkan kebanyakkan ahli sejarah menyatakan Imam Abu Hanifah wafat pada bulan Rejab 150 Hijriah bersamaan 770 Masehi pada umurnya 70 tahun. Ada riwayat yang menyatakan, Imam Abu Hanifah meninggal sewaktu dipenjarakan kerana keengganannya menerima jawatan ketua qadi yang ditawarkan oleh pemerintah, malah ada yang menyatakan beliau meninggal kerana diracun.[232] Kewafatan Imam Abu Hanifah langsung tidak mematikan kehebatan ilmunya, malah ianya disambung oleh para pelajarnya yang berperanan besar menyebarkan sekolah pemikiran fiqh berdasarkan kepada method Imam Abu Hanifah.

Ketokohan Imam Abu Hanifah dalam Pendidikan

Imam Abu Hanifah menggantikan majlis gurunya Iaitu Syeikh Hammad ibn Sulayman di masjid Kufah selepas kewafatan gurunya sekitar tahun 120 Hijrah pada ketika umurnya 40 tahun. Imam Abu Hanifah begitu rapat dengan gurunya itu kerana melazimi pengajian gurunya selama 18 tahun, malah ketika Hammad bermusafir ke Basrah, Imam Abu Hanifah diamanahkan untuk menggantikan Hammad selama 2 bulan[233]. Keadaan ini menunjukkan kepercayaan gurunya itu terhadap ketokohan Imam Abu Hanifah.

Ketokohan Imam Abu Hanifah dalam pendidikan bukan hanya diukur dengan karya-karyanya yang bernilai seperti al-Fiqh al-Akbar, al-Fiqh al-Absat, Wasiyyah, al-Alim wa al-Muata'allim dan lain-lain, namun dapat dilihat ketokohan pendidikan Imam Abu Hanifah melalui kualiti dan bilangan para pelajarnya yang mewarisi keilmuan beliau. Selama lebih 30 tahun Imam Abu Hanifah bergelar sebagai pendidik, ada yang menyatakan bilangan pelajarnya berjumlah 800 orang pelajar, malah ada yang menyatakan bilangannya memcecah 4000 orang[234].

Terdapat beberapa orang pelajar Imam Abu Hanifah yang terkehadapan dalam mengembangkan ilmu dan kefahaman fiqahnya. Antara mereka Abu Yusuf Ya'kub Ibn Ibrahim (wafat 182 Hijriah) yang Berjaya menjadi Qadi di zaman khalifah al-Mahdi,al-Hadi dan al-Rashid. Antara karyanya yang terkenal adalah kitab al-Kharaj yang diterbitkan atas biaya khalifah al-Rashid[235].

---

[231] Ibid.

[232] As-Syaridah, Khalid Sulaiman. 2010. *Al-Fikr at-Tarbawi fi Yaumiyyat Abi Hanifah*. Emiriah Arab Bersatu, Kementerian Pendidikan dan Pengajaran.m/s314.

[233] Mohd Anuar Mamat. 2013. Ketokohan Imam Abu Hanfiah al-Nu'man Dalam Bidang Pendidikan. *Jurnal Tamaddun.* Hal:4.

[234] Mohd Anuar Mamat. 2013. Ketokohan Imam Abu Hanfiah al-Nu'man Dalam Bidang Pendidikan. *Jurnal Tamaddun*. Hal:5.

[235] Tantawi, Muhammad Sayyid. 2009. *Konsep Ijtihad Dalam Hukum Syarak*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia. Hal:83.

Selain itu Muhammad Ibn al-Hassan al-Shaybani (wafat 189 Hijriah) antara pelajar Imam Abu Hanifah yang berjaya dan menjadi tokoh mazhab Hanafi yang berpengaruh dalam penyebaran mazhab itu. Beliau juga merupakan murid Imam Abu Hanifah yang paling rapat dan telah melazimi majlis Imam Abu Hanifah untuk tempoh selama 17 tahun[236]. Antara karya beliau yang terkenal adalah al-Mabsut, al-Jami' al-Kabir, al-Jami' al-Shoghir dan lain-lain[237].

Kesimpulannya, anak murid Imam Abu Hanifah dapat dibahagikan kepada 2 kelompok, pertama mereka menuntut ilmu dengan Imam Abu Hanifah, tetapi tidak menetap bersama dengannya. Kedua mereka yang menetap bersama Imam dan melazimi Imam hinggalah wafatnya Imam Abu Hanifah. Justeru pelajar-pelajar yang mendapatkan ilmu dari Imam Abu Hanifah bukan sekadar mereka yang menetap tinggal di Kufah, Bahkan ada yang datang dari luar Kufah. Mereka inilah yang menjadi penerus kepada sekolah pemikira Imam Abu Hanifah hinggalah menjadikan mazhab ini terus kekal hingga ke hari ini.

Pengenalan Umum Pembelajaran Berasaskan Masalah

Pembelajaran berasaskan masalah atau lebih terkenal dengan istilah Problem Based Learning (PBL) adalah satu model pendidikan yang mula dibangunkan pada 1974 di Universiti Aalborg[238], walaupun sebahagian penulis menyatakan model PBL dibangunkan di Mac Master University di Kanada yang asalnya ia adalah satu inovasi terhadap method pengajaran program pengajian kejuruteraan[239]. Walau dimanapun ia dibangunkan, tujuannya adalah sama iaitu sebagai alternatif baru dalam model pendidikan yang berbeza pendekatannya. Falsafah asas PBL adalah menyediakan ruang kepada para pelajar untuk berperanan lebih aktif untuk menghasilkan ilmu pengetahuan terhadap subjek yang diajar. Apabila model ini diaplikasikan, maka peranan guru juga dilihat terkeluar dari peranan tradisinya yang dahulu lebih kepada menyampaikan ilmu dalam bentuk kuliah umum kepada peranannya yang baru sebagai pemudah cara dalam memindahkan ilmu kepada para pelajar[240].

Asasnya, PBL adalah model pendidikan melalui penyelesaian masalah. Dengan erti kata lain, penyelesaian masalah menjadi titik tolak kepada proses pembelajaran ilmu pengetahuan[241]. Dalam perlaksaan model pendidikan berasaskan PBL ini, Erik de Graff

---

[236] Mohd Anuar Mamat. 2013. Ketokohan Imam Abu Hanfiah al-Nu'man Dalam Bidang Pendidikan. *Jurnal Tamaddun*. Hal:7.

[237] Tantawi, Muhammad Sayyid. 2009. *Konsep Ijtihad Dalam Hukum Syarak*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia. Hal:83.

[238] Scott Barge. 2010. *Principles of Problem and Project Based Learning*. Aalborg Universiti. Hal:5

[239] Erik De Graf & Anette Kolmas. 2003.*Characteristic of Problem Based Learning*. Tempu Publication, Britain. Hal:657

[240] Scott Barge. 2010. *Principles of Problem and Project Based Learning*. Aalborg Universiti. Hal:5

[241] Duch Barbara J, Allen, Debarah E. 2000. *Problem Based Learning: Preparing Students to Succeed in the 21st Century*, p. 1 http://www.hku.hk/caut/homepage/tdg/5/TeachingMatter/.pdf>.

dan Anette Kolmas meletakkan karakteristik utama dalam proses pembelajaran dalam PBL adalah[242]:

1) pelajar bekerja dalam satu kumpulan kecil untuk membincangkan masalah yang diberikan oleh tenaga pengajar .
2) Setiap ahli kumpulan diberikan tugasan masing-masing, manakala pertemuan antara ahli kumpulan mestilah berterusan untuk melaporkan perkembangan setiap tugasan. Semasa pertemuan inilah para pelajar akan bertukar pendapat dan pandangan, serta mendatangkan argument masing-masing terhadap penyelesaian masalah yang diberikan.
3) Tugas guru adalah menghadiri perbincangn pelajar dan membantu memudahkan pemindahan ilmu dan maklumat berkaitan dengan masalah.

Para tokoh dalam pendidikan moden menyatakan pelajar yang melalui proses penyelesaian masalah dalam pembelajaran, akan memahami pengajaran dengan mudah dan berkesan[243] berbanding kaedah pendidikan yang lama. Antara prinsip utama pembelajaran melalui model PBL adalah lebih melihat kepada penghasilan ilmu semasa proses penyelesaian masalah berlangsung. Malah matlamat kepada model PBL ini bukan melihat kepada jawapan kepada masalah yang diberikan semata-mata, tetapi ia tertumpu lebih kepada bagaimana cara untuk menyampaikan pelajar kepada jawapan bagi masalah tersebut[244]. Justeru model pendidikan ini tidak menjadikan pelajar hanya menumpukan kepada peperiksaan semata-mata, bahkan ia lebih melatih kemahiran dan kesungguhan para pelajar itu sendiri.

Aplikasi Pengajaran Berasaskan Masalah Oleh Imam Abu Hanifah

Isu tentang permasalahan method pendidikan yang kurang efektif dan gagal melahirkan pelajar yang kompentitif di alam realiti tidak hanya berlaku dalam bidang pendidikan umum, malah ianya berlaku kepada bidang pengajian Islam. Kelemahan sistem pendidikan Islam yang kurang efektif telah dibincangkan sejak 1970 an yang mana melihatkan beberapa desakan untuk mengatasi kelemahan tersebut dengan memperkenalkan model pendidikan yang tidak sekadar kepada teori, bahkan membawa kepada aplikasi[245]. Sebagaimana dimaklumi bahawa Pembelajaran Berasaskan masalah merupakan model pendidikan bersifat baru yang lebih bersifat praktikal serta banyak digunakan akhir-akhir ini sebagai alternatif kepada model pendidikan berbentuk tradisi. Umumya, terdapat 3 ciri utama yang ada pada model PBL ini yang sebenarnya telahpun digunakan oleh Imam Abu Hanifah di dalam pendidikan beliau. Ciri PBL adalah:

---

[242] Erik De Graf & Anette Kolmas. 2003.*Characteristic of Problem Based Learning*. Britain: Tempu Publication. Hal:659.

[243] Tan, Oon-Seng. 2004. *Cognition, Metacognition, and Problem-Based Learning, in Enhancing Thinking through Problem-based Learning Approaches*, Thomson Learning, Singapore.

[244] Dr. Djamilah Bondan. 2011. *Problem Based Learning, Contoh dan Emplimentasinya*, Fakultas Matematika dan Ilmu Pengetahuan Alam, Univarsitas Negeri Yogyakarta. P. 5.

[245] Muhammad Faisal Ashaari, Zainal Ismail dll. 2012. An Assesment of Teaching and Learning Methodology in Islamic Studies. Teaching and Learning Congress, Universiti Kebangsaan Malaysia. Hal:1

1) **Pembelajaran di dalam kumpulan kecil**

Pelajar diberikan tugas untuk menyelesaikan masalah yang diutarakan di dalam kumpulan kecil yang dibentuk[246]. Pembentukan kerja berkumpulan ini dianggap sebagai asas penting pendidikan melalui mole PBL[247]. Ini kerana, pembentukan kumpulan kecil dapat membantu pelajar untuk mempertingkatkan lagi kemahiran komunikasi serta kemampuan menguruskan organisasi. Akhirnya pembelajaran lebih termotivasi kerana pelajar sendiri diberi kepercayaan untuk memguruskan pembelajaran mereka berdasarkan pembahagian tugasan. Antara method pendidikan Imam Abu Hanifah adalah pengajaran beliau di dalam kumpulan kecil yang dinamakan 'halaqah'. Pengajaran yang dilakukan oleh beliau di masjid Kufah adalah pendidikan melalu perjumpaan secara berdepan dengan para pelajar[248]. Pengajaran dalam kumpulan kecil begini memudahkan perbincangan antara diri al-Imam dengan para pelajar, bahkan soal jawan akan berlaku dengan lebih mudah di dalam kumpulan kecil. Kelas dalam bentuk halaqah ini akhirnya membentuk hubungan yang kuat antara dirinya dengan para pelajarnya[249].

2) **Guru sebagai pemudahcara di dalam kumpulan pelajar**

Sebagaimana yang dimaklumi bahawa, PBL adalah model pendidikan moden yang menjadikan pelajar berperanan aktif dalam pembelajaran mereka dan menukar peranan guru hanya berperanan sebagai pemudahcara. Wilkerson, L & Gijselaers, W.H menyatakan ciri utama bagi PBL adalah menjadikan peranan pusat dalam pembelajaran dan guru sekadar pembantu para pelajar untuk mendapatkan ilmu bukan pemberi ilmu *"teachers as facilitators rather than disseminators"*[250]. Berbanding peranan guru pada model yang lama hanya memberi syarahan semata-mata, guru dilihat berperanan lebih dinamik di dalam model PBL. Guru sendiri akan membentuk strategi pembelajaran yang akan diikuti pelajar, mengawal pelajar sepanjang proses penyelesaian masalah agar tidak terkeluar dari kerangka subjek, membantu pelajar dalam menganalisis sesuatu isu dan memberi idea pada persoalan-persoalan yang muncul[251]. Dengan erti kata lain hubungan guru dengan pelajar adalah lebih dekat kerana guru lebih kepada menjadi pembantu kepada pelajar dalam model ini.

Begitu juga Imam Abu Hanifah dalam pembelajaran para pelajarnya. Yang mana beliau membentuk hubungan yang begitu rapat dengan para pelajarnya.

---

[246] Erik De Graf & Anette Kolmas. 2003.*Characteristic of Problem Based Learning*. Britain: Tempu Publication. Hal:659.

[247] Hal White.2001. *Problem Based Learning. Speaking of Teaching*. Stanford University. Hal:2.

[248] Lisdawati. 2012. Sistem Pendidikan Islam Dalam Pemikiran Imam Abu Hanifah. *Jurnal Pemikiran Islam*, Universitas Islam Negeri Suska Riau.hal: 5.

[249] As-Syaridah, Khalid Sulaiman. 2010. Al-Fikr at-Tarbawi fi Yaumiyyat Abi Hanifah. Emiriah Arab Bersatu, Kementerian Pendidikan dan Pengajaran. m/s317.

[250] Wilkerson, L & Gijselaers, W.H.1996. Bringing Problem Based Learning To Higher Education: Theory and Practical. San Francisco. Hal: 101.

[251] Hal White.2001. Problem Based Learning. Speaking of Teaching. Stanford University. Hal:3.

Kumpulan halaqah Imam Abu Hanifah membentuk hubungan persahabatan, jauh dari dominasi individu, menyulami hubungan dengan kasih sayang dan kelembutan, sebagaimana wasiat Imam Abu Hanifah dalam al-Wasiyyah "*Hendaklah ke atas kamu dengan kesabaran, akhlak yang elok serta kelapangan dada, serta diutamakan untuk mendidik mereka dan memperelokkan mereka, maka dampingilah mereka untuk tujuan itu*". Dalam beberapa riwayat lain yang menceritakan hubungan yang rapat antara Imam Abu Hanifah dengan para pelajarnya. Antaranya Imam Abu Hanifah akan menjemput para pelajarnya ke rumahnya para hari Jumaat dan menyediakan kepada mereka hidangan. Imam Abu Hanifah tidak makan bersama mereka bimbang pelajarnya merasa tidak selesa untuk makan kalau al-Imam bersama mereka, tetapi Imam Abu Hanifah akan minum bersama-sama[252]. Diriwayatkan bahawa seorang pelajarnya yang miskin bernama Abu Yusuf yang tekun menimba ilmu tetapi pada masa yang sama menghadapi kesusahan dalam hidup kerana kemiskinan, berkata Imam Abu Hanifah kepada Abu Yusuf *" Wahai Ya'akob, kamu memiliki hutang yang banyak sedangkan kamu tidak memberitahuku, aku akan penuhi degala keperluanmu dan membayar hutangmu*"[253]. Dengan riwayat-riwayat yang disebutkan ini, kita dapati Imam Abu Hanifah tidak memposisikan dirinya semata-mata seorang guru, tetapi al-Imam membentuk hubungan yang begitu rapat dengan para pelajar. Maka tidak berlebihan untuk menyatakan hubungannya dengan para pelajar umpama seorang bapa kepada anak-anaknya sendiri[254]. Berdasarkan kepada hubungan yang rapat itu, maka wujudlah interaksi antara mereka yang memudahkan imam Abu Hanifah dalam proses mengajar dan mendidik para pelajarnya di dalam halaqah al-Imam. Peranan yang dimainkan oleh Imam Abu Hanifah lebih dinamik lebih kepada pemudah cara antara dirinya dengan para pelajar berbanding guru yang hanya menyampaikan pengajaran semata-mata.

3) Permulaan pengajaran dengan permasalahan kes dan perbincangan

Struktur pengajaran melalui PBL berbeza berbanding sistem pendidikan tradisional adalah disebabkan oleh pengajaran PBL bermula dengan kes kajian atau permasalahan kes diikuti dengan perbincangan di kalangan para pelajar untuk mencari penyelesaian bagi permasalahan yang diberikan. Kaedah yang sama digunakan oleh Imam Abu Hanifah dalam halaqah ilmu yang mana kaedah ini datang selepas pengajian secara talaqi dan mendengar dari Imam Abu Hanifah sendiri. Pada peringkat seterusnya barulah halaqah Imam Abu Hanifah bersifat perbincangan dan perdebatan yang padanya menggunakan kaedah menganalisis, pemikiran logik, dan mengaplikasikan dalam situasi semasa, yang mana kaedah ini

[252] Tobaqot sanniyyah.

[253] As-Syaridah, Khalid Sulaiman. 2010. Al-Fikr at-Tarbawi fi Yaumiyyat Abi Hanifah. Emiriah Arab Bersatu, Kementerian Pendidikan dan Pengajaran.m/s317.

[254] Lisdawati. 2012. Sistem Pendidikan Islam Dalam Pemikiran Imam Abu Hanifah. Jurnal Pemikiran Islam, Universitas Islam Negeri Suska Riau.hal: 5.

lah yang menjadi ciri utama dalam halaqah Imam Abu Hanifah[255]. Sebagai contoh kitab 'Alim Mutaallim[256] yang mengandungi beberapa aspek pendidikan dan pengajaran yang diaparkan melalui dialog antara diri Imam Abu Hanifah dan pelajarnya. Maka jelaslah gagasan utama di dalam buku tersebut adalah menjadikan kaedah pengajarannya melalui perbincangan dan perdebatan. Kerana itu dalam beberapa riwayat menunjukkan perdebatan di dalam halaqah Imam Abu Hanifah ada kalanya berlangsung hampir dua bulan, sehinggalah mereka bersetuju pada satu pandangan tertentu. Diriwayatkan bahawa Sufyan Ibn Uyainah berjalan disebelah majlis Imam Abu Hanifah dan dia mendengar suara perdebatan yang kuat dank eras maka berkata Sufyan Ibn Uyainah kepada Imam Abu Hanifah, "Wahai Abu Hanifah, tempat ini merupakan masjid maka tidak sepatutnya suara ditinggikan disini". Berkata Imam Abu Hanifah "*biarkan mereka, sesungguhnya tidaklah mereka itu akan faqih melainkan dengan cara ini*"[257].

4) Gabungan antara teori dan praktikal

PBL bukan sekadar salah satu kaedah mendidik pelajar menyelesaikan masalah dengan cara yang efektif, tetapi ia juga merupakan kaedah yang digunakan untuk menggunakan teori yang dipelajari dalam bentuk praktikal[258]. Dalam erti kata lain, kaedah PBL ini tidak menjadikan pelajar sekadar menghafal teori pembelajaran, tetapi langsung berhubung dengan teori tersebut. Jika kita lihat dalam pengajaran Imam Abu Hanifah juga menggabungkan antara dua method tersebut iaitu gabungan teori dan praktikal. Malah integrasi antara ilmu dengan aplikasi menjadi tujuan utama di dalam pengajaran Imam Abu Hanifah[259]. Integrasi antara teori dan praktikal ini mampu mengimbangi kefahaman pelajar kepada ilmu yang diajar menjadikan pelajar tidak hanya sekadar menghafal ilmu, bahkan terus belajar bagaimana untuk menggunakan ilmu tersebut.

Kesimpulan

Imam Abu Hanifah dianggap antara kalangan fuqaha' yang terawal di dalam sejarah keilmuan Islam, yang mana dirinya memegang kerusi kepimpinan ilmu fiqh pada zamannya di atas sumbangan beliau kepada cabang ilmu fiqh, usul fiqh serta sumbanganya

---

[255] As-syaridah, Khalid Sulaiman. 2010. *Al-Fikr at-Tarbawi fi Yaumiyyat Abi Hanifah*. Emiriah Arab Bersatu, Kementerian Pendidikan dan Pengajaran.m/s318.

[256] Kitab Alim Mutallim merupakan karya yang memuatkan perbincangn terperinci mengenai persoalan akidah dan perkara asas yang berkaitan agama yang dicatakan dalam bentuk dialog antara Imam Abu Hanifah dan pelajarnya Abu Muti'.

[257] As-syaridah, Khalid Sulaiman. 2010. *Al-Fikr at-Tarbawi fi Yaumiyyat Abi Hanifah*. Emiriah Arab Bersatu, Kementerian Pendidikan dan Pengajaran.m/s318.

[258] Hal White.2001. *Problem Based Learning. Speaking of Teaching.* Stanford University. Hal:5.

[259] Lisdawati. 2012. Sistem Pendidikan Islam Dalam Pemikiran Imam Abu Hanifah. *Jurnal Pemikiran Islam*, Universitas Islam Negeri Suska Riau.hal: 6.

berkaitan dengan akidah. Kecemerlangan ilmu Imam Abu Hanifah juga dlihat melalui pendekatan pendidikannya sehingga melahirkan para pelajarnya yang memiliki ketokohan ilmu dan dihormati. Sejak akhir-akhir ini, kemunculan teori pendidikan moden antaranya seperti Pembelajaran berasaskan masalah (Problem Based Learning) begitu rancak dan mula diterima ramai di dalam institusi pendidikan di semua peringkat pengajian. Namun setelah diteliti dan dikaji, didapati bahawa pendekatan teori pendidikan moden ini, sudahpun diamalkan oleh Imam Abu Hanifah hingga menjadikan dirinya bukan sekadar berjaya sebagai seorang pakar keilmuan Islam, malah juga sebagai guru yang berjaya.

I-STET17-018: Ethnicity Count: Ethnic Tolerance in Kuala Langat Youth Group

Mohd Azmir Mohd Nizah[1], Mashitah Sulaiman[2]

[1]*Centre for Core Studies, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia*
[2] *Centre for Core Studies & Faculty of Leadership and Management, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia*

Abstract: This article aimed to identify the level of ethnic tolerance among youth in Kuala Langat district, Selangor. It also aimed at identifying factors that influence ethnic tolerance in the area. This study employed survey technique with a set of questionnaire involving 250 respondents. It is imperative to study due to the demographic uniqueness of particular area in term of majority-minority compositions of its ethnicity. The findings reveal that the youth of Kuala Langat can be categorized as medium good of ethnic tolerance behaviorally, as attitude and perceptions are more important than the issue of party politics and ethnicity. It is significant when voting behaviour and elections increasingly become key factor of youth political participation. Results and discussions are further discussed.

Keywords: *rational choice, democratic learning, election, ethnic relations, urbanism, and moderation*

I-STET17-026: Haji Abdul Rahman Lubuk Tapah (1902-1989m) Dan Sumbangannya Terhadap Perkembangan Pondok Lubuk Tapah

Ahmad Murshidi Mustapha [1], Nik Yusri Musa [2], Engku Mohamad Tajudin [3], Mohd Zahir Abdul Rahman[4]

1. Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin, Kuala Terengganu, Malaysia
2. Pusat Pengajian Bahasa dan Pembanguan Insaniah, Universiti Malysia Kelantan, Kota Bharu, Malaysia
3. Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin, Kuala Terengganu, Malaysia
4. Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Malaysia
[1234] Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin, Kuala Terengganu, Terengganu Malaysia. Email: ahmadmurshidi84@gmail.com.

Abstrak: Institusi pondok merupakan salah satu institusi pendidikan di negara kita yang memberi sumbangan besar dalam penyebaran ilmu Islam. Konsep pengajaran dan pembelajaran berbentuk sistem halaqah, pembelajaran sepanjang hayat, penerapan adab-adab dan akhlak serta konsep guru utama dikekalkan. Perjalanan institusi pondok ini melalui cabaran semasa yang memperlihatkan beberapa buah pondok ditutup dan ada yang ditukar kepada bentuk sistem persekolahan. Namun, masih terdapat pondok yang mampu bertahan bermula dari awal penubuhannya sebelum kemerdekaan negara sehingga sekarang. Di Kelantan, antara pondok yang masih bertahan sehingga sekarang ialah Madarasah Ar-Rahmaniyyah atau lebih dikenali dengan Pondok Lubuk Tapah. Pengasasnya ialah Haji Abdul Rahman yang merupakan salah seorang ulama Kelantan yang terkenal di pertengahan abad ke-20 masehi. Objektif kajian adalah untuk mengenalpasti sumbangan Haji Abdul Rahman melalui institusi Pondok Lubuk Tapah. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang dikumpulkan melalui data-data daripada sumber primer dan sekunder seperti tembual dan dokumen bertulis yang kemudiannya dianalisis menggunakan analisis kandungan. Kajian menunjukkan bahawa Haji Abdul Rahman telah mencurahkan sumbangan yang besar dalam bentuk dakwah, kemasyarakatan dan keilmuan. Beliau bukan sahaja menggunakan medan pengajaran khusus di institusi tersebut, akan tetapi turut menyumbangkan karya-karya dan anak-anak murid yang terus berjasa dalam menyambung delegasi pengajian Islam.

Kata kunci: Dakwah dan Agama, Haji Abdul Rahman, Sumbangan, Pondok

I-STET17-040: Aplikasi 'MOOC': Kajian Ke Atas Kursus Pengajian Halaqah Di Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

Rabiah Abdul Rahman[1], Adrie Azharie Ab. Wahab[2], Ahmad Norsyafwan Norawavi[3], Mohammad Aizuddin Abdul Aziz[4], Siti Norbaya Mat Yacob[5],

[1] *Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Malaysia.*
[2] *Sekolah Kebangsaan Batang Benar, Mantin, Negeri Sembilan, Malaysia.*
[3] *Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Malaysia.*
[4] *Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Malaysia.*
[5] *Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Malaysia.*

Abstrak: Seiring dengan perkembangan teknologi semasa, Universiti Sains Islam Malaysia telah mewujudkan USIM MOOC iaitu *Massive Open Online Course (MOOC)*. Aplikasi MOOC merupakan satu sistem pembelajaran dan pengajaran maya yang komprehensif dan fleksibel yang disediakan untuk kemudahan informasi dan pengurusan pengajaran dan pembelajaran. 'MOOC' dibangunkan dengan menggunakan platform perisian sumber terbuka. Kertas kerja ini akan meneliti perlaksanaan aplikasi 'MOOC' di dalam kursus Pengajian Halaqah yang memudahkan tenaga pengajar serta mahasiswa dalam mencapai objektif kursus tersebut seterusnya menyahut seruan kerajaan untuk menggunakan teknologi di dalam proses pengajaran dan pembelajaran. Proses pengumpulan data bagi kertas kerja ini akan menggunakan sampel yang berkaitan dengan kursus seperti modul pengajaran, rangka kursus, fail kursus dan dokumen-dokumen berkaitan dengan menggunakan method kajian induktif dalam menganalisa data. Hasil dari kajian ini mendapati, kursus Pengajian Halaqah telah mengaplikasikan sistem 'MOOC' bagi melancarkan proses pengajaran dan pembelajaran. Kesimpulannya, aplikasi 'MOOC' telah membantu para mahasiswa meneroka ilmu pengetahuan walau berada jauh di pelosok dunia.

Kata kunci: perlaksanaan, MOOC, pengajaran dan pembelajaran, teknologi.

Abstract: The past intelligence for the future, USIM had come out with the new age platform called USIM MOOC. This is the apps with its own comprehensive flexibility that provided virtual lessons for the convenience for both lecturers and students. This app excellently builds with open sourced software platform. This paperwork will analyze the implementation of MOOC especially in *Halaqah* Studies towards the lecturers and students for reaching the objectives. The data collection process for this paper will use sampling according from modules, course outlines, files and other documents using inductive research methodology in analyzing the data's. The output from this research results, that *Halaqah* Studies had extensively maximizing the use of MOOC by making the lessons

more efficient and ease of understandable. As a conclusion, this app helped every student around the world can explore this kind of the past intelligence for the future.

Keyword: implementation, MOOC, teaching and learning, technology.

I-STET17-041: Keris dan Adat Melayu di Nusantara: Analisa Sejarah dan Perbahasan Hukum Fiqh Menurut Ahli Sunnah wal Jamaah

Mohammad Aizuddin Abdul Aziz [1], Ahmad Norsyafwan Norawavi[2], Dr. Nurul Wahidah Fauzi [3], Siti Norbaya Mat Yacob [4]

[1] *Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Malaysia.*
[2] *Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Malaysia.*
[3] *Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Malaysia.*
[4] *Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Malaysia.*

Abstrak: Keris merupakan senjata kebanggaan yang digunakan oleh penduduk Nusantara yang terdapat di Malaysia, Indonesia, Brunei, selatan Thailand dan selatan Filipina sejak zaman keagungan pemerintahan Kesultanan Melayu, lebih daripada 800 tahun yang lampau. Senjata ini mempunyai beberapa bahagian utama iaitu wilah (bilah/mata pisau), pegangan keris dan sarung dan menjadikan model dan bentuknya berbeza mengikut adat dan istiadatnya tersendiri. Memandangkan masyarakat Melayu mempunyai hubungan yang rapat dengan kepercayaan Hindu-Buddha, ia menjadikan pegangan keris dicipta dengan bermacam-macam motifnya, ada yang bentuknya menyerupai patung dewa, patung pedande, patung raksaka, patung penari, pertapa, hutan ,dan ada yang diukir dengan kinatah emas dan batu mulia serta motif kepala burung. Kajian ini bertujuan untuk meneliti beberapa objektif utama, iaitu i) meneliti sejarah pembuatan keris di Nusantara khususnya di Malaysia, ii) Mengkaji jenis-jenis pegangan yang dicipta dengan kepelbagaian motif dan ciri-cirinya, iii) Menganalisa pandangan ulama dari sudut ilmu fiqah mengenai hukum hakam penggunaan bahan serta motif-motif pegangan di keris yang digunapakai di dalam masyarakat Melayu. Kajian ini berbentuk kajian kualitatif dengan mengumpulkan data kepustakaan, serta analisa berdasarkan metod induktif dan deduktif. Hasil kajian mendapati bahawa alatan senjata yang digunapakai di dalam seni mempertahankan diri dalam kalangan masyarakat Melayu masih perlu diperluaskan lagi kefahamannya agar ianya tidak menjadi khurafat, bidaah, dan tidak bertukar fungsinya daripada karya seni menjadi barang keramat atau barang yang dipuja.

Kata kunci: Alam Melayu, Keris, Fiqh & Ibadah.

I-STET17-042: Orang Arab Hadrami di Malaysia

Latifah binti Abdul Latiff

Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Malaysia.

Kewujudan orang Arab Hadhrami di Malaysia mempunyai kaitan rapat dengan sejarah kedatangan Islam di Alam Melayu. Kebanyakkan penyelidik dan sejarawan memberi tumpuan kepada pengkajian tokoh-tokoh Arab Hadhrami tertentu namun kurang menyentuh mengenai sejarah penghijrahan dan penglibatan mereka dalam aspek sosial, ekonomi dan politik di Malaysia. Objektif makalah ini ialah mengkaji sejarah penghijrahan orang Arab dari Hadhramaut, Yaman khasnya Arab keturunan Sayyid yang mendakwa mempunyai pertalian darah dengan Nabi Muhammad SAW, faktor yang mendorong kedatangan mereka ke negara ini dan perkembangan serta penglibatan mereka dalam masyarakat Melayu di Malaysia sekitar abad ke-18 sehingga abad-20 Masihi. Kajian ini menggunakan kaedah penyelidikan berbentuk kualitatif menganalisis sumber primer daripada bahan arkib seperti dokumen dan rekod rasmi. Sumber sekunder seperti artikel ilmiah, buku dan majalah turut digunakan. Dapatan kajian menunjukkan bahawa diaspora Arab Hadhrami di Malaysia khususnya keturunan Sayyid mempunyai sejarah nasab istimewa yang menghubungkan mereka dengan Nabi Muhammad SAW melalui keturunan cucu baginda iaitu Hussain bin Ali RA. Kajian juga menunjukkan bahawa kebanyakan daripada mereka merupakan orang beragama yang mendapat pendidikan awal agama di tanah kelahiran mereka, Hadharamut sebelum mereka berhijrah. Faktor sosio-politik di Hadhramaut merupakan antara penyebab utama mereka berhijrah di samping menyebarkan da'wah Islam ke negara yang mereka kunjungi. Pada hari ini keturunan orang Arab Hadhrami telah menjadi sebahagian daripada masyarakat Melayu melalui hubungan perkahwinan dengan masyarakat tempatan.

Kata kunci: Arab, Hadhrami, Tanah Melayu, perdagangan, dakwah, Islam

Penghargaan

Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia

Unit Khazanah Ilmu Turath, Universiti Sains Islam Malaysia

Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan

Yayasan Taqwa, Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan

Tenaga Nasional Berhad

Central Sugar Refinery

Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia

http://istetusim.wordpress.com

UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA
ISLAMIC SCIENCE UNIVERSITY OF MALAYSIA
Pusat Pengajian Teras
Universiti Sains Islam Malaysia

ISBN 978-967-5852-38-1
9 789675 852381 >