USIM

e-Prosiding

PERSIDANGAN ANTARABANGSA TAMADUN, ETNIK DAN TURATH ISLAMI (i-STET 2018)

"Upholding Islamic Heritage, Spearheading Multi-Ethnic Civilisation"

29 & 30 September 2018
(Sabtu & Ahad)

USIM Library (Paper Presentation)
Kompleks Islam Tuanku Muhriz (Dawrah Kitab)
Universiti Sains Islam Malaysia

Penyunting:
Latifah Abdul Latiff, Ros Aiza Mohd Mokhtar &
Farah Laili Muda@Ismail

Anjuran:
Pusat Pengajian Teras,
Universiti Sains Islam Malaysia

Dengan Kerjasama:
Unit Khazanah Ilmu Turath (UKIT)
Universiti Sains Islam Malaysia

Prosiding

PERSIDANGAN ANTARABANGSA TAMADUN,
ETNIK & TURATH ISLAMI

(i-STET) 2018

Prosiding

PERSIDANGAN ANTARABANGSA TAMADUN, ETNIK & TURATH ISLAMI

(i-STET) 2018

"Upholding Islamic Heritage, Spearheading Multi-Ethnic Civilization"

---

29 - 30 September 2018 M/
19-20 Muharam 1440 H

Perpustakaan USIM & Kompleks Islam Tuanku Muhriz
Universiti Sains Islam Malaysia
Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

disunting oleh

Latifah Binti Abdul Latiff, Ros Aiza Mohd Mokhtar & Farah Laili Muda @ Ismail

PUSAT PENGAJIAN TERAS
UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA
NILAI • 2018
www.ppt.usim.edu.my

PROSIDING PERSIDANGAN ANTARABANGSA TAMADUN, ETNIK & TURATH ISLAMI

(i-STET) 2018
Upholding Islamic Heritage,
Spearheading Multi-Ethnic Civilization

Cetakan Pertama 2018
© 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.

Reka Bentuk Kulit
Nor Haslina Abd Ghani

eISBN 978-967-5852-41-1

9 789675 852411

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-STET18 – 003: The Role of Muslim Women in Civil Society in Promoting Values Principles for Building Peace: Action Guide from the Qur'an. 9

i-STET18 – 004: Impact of Societal Re-Orientation Programme (a daidaita sahu) in Minimizing Adolescent Anti-Social Behaviour Among Senior Secondary School Students in Municipal Education Zone, Kano-Nigeria 19

i-STET18 – 006: *Eufemisme* Cerminan Nilai Sosiobudaya Masyarakat Malaysia 26

i-STET18 – 008: Metodologi Penulisan Kitab Risalah Manhaj Ahli Sunnah oleh Tuan Guru Haji Abdul Qadir bin Wangah (AyahDdir Sekam): Analisis Integrasi Ilmu Usul Fiqh, Usuluddin dan Mantik 38

i-STET18 – 009: Sarjana Ḥadīth dan Historiografi: Satu Tinjauan Umum ke atas Karya Kitab al-Thiqāt Ibn Ḥibbān al-Bustī (m. 354/965) 51

i-STET19 – 013: Nurturing An Islamic Identity Throughout Familial Conflict Among New Reverts: A Critical Review 58

i-STET18 – 014: Potensi Falsafah Bahasa untuk Penyatupaduan Nasional: Pandangan Guru Bahasa Melayu 68

i-STET18 – 015: Potensi Falsafah Bahasa untuk Penyatupaduan Nasional: Pandangan Guru Bahasa Melayu 74

i-STET18 – 016: Peralihan Penggunaan Dialek Terengganu dalam Kalangan MUda: Satu Kajian Kes di Sekolah Menengah Tengku Ampuan Intan, Kuala Berang, Hulu Terengganu 88

i-STET18 – 021: Masyarakat Terhadap Perlembagaan Persekutuan dari Aspek Perpaduan kaum 104

i-STET18 – 022: Social Integration among Multi-Ethnic Students: A Case Study from INTI International University 111

i-STET18 –023: Understanding the Malay-Muslim Psyche through Horror Fiction in the Malay Tradition: The Case of Tamar Jalis' Bercakap Dengan Jin (Conversation with the Jinn) 123

i-STET18 – 025: Actualization of *Ukuhwah al-Islamiyah* concept as the basic foundation of moderation (Relevantization of Abdullah bin Nuh's works) 129

i-STET18 – 031: Inter-religious engagement in Malaysia: The muftis' views 135

i-STET18 – 034: Reconstruction of Religious Pluralism or *Muhibah* Value? A Comparative Study in Malaysia 138

i-STET18 – 036: Biografi Sultan Dawlah ᶜUthmaniyyah dalam Rujukan Teks Abad Ke-20; Satu Kajian Teks Terpilih 147

i-STET18 – 037: The 14th malaysian general election (ge14): a study on youth's emotion and expectation 156

i-STET18 – 038: The lack of authentic information on Islam among Muslim parents of children with hearing loss in a special education school in Malaysia 162

i-STET18 – 039: WhatsApp Election in Malaysia Assessing the Impact of Instant Messaging on Malaysia's 14th General Election 179

i-STET18 – 041: Percanggahan Budaya Melayu dengan Hukum Islam dalam Adat Perkahwinan di Malaysia.

i-STET18 – 042: Metodologi Fatwa: Kajian di Negeri Kedah 187

i-STET18 – 043: Kajian Dialek Kajian Dialek Dalam Kitab Faridah al-Farāid 195

i-STET18 – 044: Metodologi Syeikh Muhammad Said Bin Umar dalam Mentafsirkan Ayat *Mutashabihat* di dalam Kitab Tafsir Nur Al-Ihsan: satu kajian Analisa 203

i-STET18 – 046: *'Asabiyyah* Ibnu Khaldun dan Konsep Identiti Nasioal 208

i-STET18 - 047: Viability of the Nazm alQuran Model for Learning and Understanding al-Quran. 216

i-STET18 – 048: Indigenous Knowledge and Biodiversity Conservation in Kota Belud: A Preliminary Study 233

i-STET18 – 049 - Penerimaan Modul Pembelajaran TITAS MOOCs dalam Kalangan Pelajar Universiti Malaysia Sabah 239

i-STET18 – 051: Faktor Demografi dalam Toleransi Beragama dalam kalangan Belia di Malaysia 247

i-STET18 – 052: Religious Heritage in Bangladesh: Tradition, Syncretism and Diversity 254

i-STET18 – 055: Kalimah Allah: Tinjuan Ringkas Terhadap Maksud Dan Penggunaannya Dalam Kalangan Pemimpin Kristian. 259

i-STET18 – 056: Hubungan antara Sains dan Keberadaan Penjadi Menurut Perspektif Al-Imam Al-Sanusi 267

i-STET18 – 058: Service Quality of Public Preschool Education in Malaysia: Perceptions of Parents 278

i-STET18 – 066: Adab dan Tataterbit di Kolej Kediaman Mahasiswa Menurut Kitab ***Tazkirah as-Sami' wal Mutakallim*** Karangan Ibnu Jamaah Cadangan Kearah Kampus Barakah Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) 289

i-STET18 – 067: منهج تفعيل دراسة التُّراث الإسلامي مقترح درس فصلي للفلسفة الإسلامية في التّعليم الجامعي وفقا للوحي 296

i-STET18 – 029: Ke Arah USIM Kampus Barakah: Satu Analisa Terhadap Proses Pengajaran dan Pembelajaran (PDP) 313

i-STET18 – 032: Contribution of the Islamic Multiculturalism in Scientific Enterprise 314

i-STET18 – 040: Prophetic Creative Thinking Model Testing on Felo Muda Dakwah (FMD), Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM) 315

i-STET18 – 050: Mandi Langir Dan Kepentingannya Dalam Masyarakat Kedayan Serta Perspektif Islam Mengenainya 316

i-STET18 – 057: Sejarah Kepelbagaian Etnik di Malaysia 327

i-STET18 – 061: Adab Sebagai Instrumen Penilaian Pembelajaran Interaktif 328

I-STET18 – 068: Konsep keseimbangan kuasa sejuk dan panas makanan dalam perspektif sosio budaya Masyrakat Melayu 329

PRAKATA

Assalamualaikum Warahmatullahi Wabarakatuh dan Salam Sejahtera.

Persidangan Antarabangsa Tamadun, Etnik dan Turath Islami (i-STET) 2018 ini menyasarkan pembentangan kajian dan penyelidikan oleh para pensyarah Institusi Pengajian Tinggi Awam (IPTA) dan Institusi Pengajian Tinggi Swasta (IPTS) dari seluruh Malaysia dan luar negara. Sebanyak 34 makalah telah diterima dan dimuatkan dalam prosiding ini. Jumlah makalah dan pembentangan yang bakal diwacanakan begitu bernilai dalam pelestarian tema seminar pada kali ini, 'Upholding Islamic Heritage, Spearheading Multi-Ethnic Civilization'.

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 Persidangan 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

KERTAS KERJA PENUH

The Role of Muslim Women in Civil Societyin Promoting Values and Principles for Building Peace: Action Guide from The Qur'ān

CHE AMNAH BINTI BAHARI
Department of Uṣūl al-Dīn and Comparative Religion
International Islamic University Malaysia
amnah@iium.edu.my

FATIMAH BINTI ABDULLAH,
Department of Islamic Sciences
Sebahattin Zaim University, Istanbul
fatimahabdul2017@gmail.com

ABSTRACT

The whole world, the Muslim in particular has witnessed conflicts in different areas, which have hindered the developmental efforts of the nations concerned. It should be learned that most victims of these conflicts are women and children. This article attempts to elaborate the role of Muslims Women as a crucial segment in civil society in initiating peace building through nurturing process. It maintains that the adoption of the principles and values derived from the Qur'ān and Sunnah of the Prophet is necessary as a process of lifelong learning. Those identified values constituted the framework of this article and it adopts the textual analysis method. This article concludes that through the implementation of those values and frameworks for peace building, women as one of the important segments of civil society are able to play significant role towards initiating peace building and promoting peaceful co-existence in pluralistic society.

Keywords: Muslim women, civil society, peace building and peace co-existence

INTRODUCTION

Nowadays the world community need to lead a life of peaceful co-existence. Harmony and peaceful co-existence is the natural order of the vast Universe. For the human world to sustain a peaceful, harmonious and happy co-existence, it is essential for people to observe values and principles that shaped a proper social ethics and etiquettes. For examples the acknowledgement and respect each other and acceptance of others as they are bolster this happy co-existence. To achieve this, we need to educate our generation for education plays an indispensable role to build a more peaceful world. Civil society provides sphere, which accommodates peace building. Community, institution, civil society organization and international global agencies have organized educational activities to address issues related to peace building in plural society. Women are one of the important segments in civil society who play significant role towards promoting peaceful co-existence. Hence, the objective of article is to elaborate the role of Muslims Women in civil society in peace building based on the principles and frameworks as stated in the Qur'ān and the Sunnah of the Prophet.

DEFINITION OF CIVIL SOCIETY

Society refers to a group or community who connected together by common interests and group activities. One of the definitions of civil society is non-market and non-state arena. Civil society is the arena outside of the family, the state, and the market where people associate to advance common interests. The definition goes on stating that a civil society comprises of non-governmental

organizations and institutions based on the will and interest of the citizens of a country. Civil society can include family and the immediate circle of acquaintances and this is distinct from Government and business.[1]

Civil society comprises of NGOs, community-based institutions, grass-root organization, religious communities and churches, voluntary association and private socio-economy association. Most civil society associations in Europe, including secular and humanist associations play crucial role in main social issues, such as family, tolerance, freedom of conscience or world peace. Like the media, they can play the role as pressure groups and watchdogs to make the government bodies and civil servants to have sense of accountability and to fulfil the responsibilities through protection of the society and building of peace.[2]

Civil Society and Democracy have now become the hymn of the industrialized nations. As the 21st century progresses populations of the less developed nations such as Eastern Europe, the Middle East, Asia and Africa are now calling for greater representation and political power sharing striving to push their governments towards more accountability where the rule of law and social justice prevail.

PEACE BUILDING – DEFINITION

According to United Nation, the meaning of peace building is an intervention that is designed to prevent the start or resumption of violent conflict by creating a sustainable peace. Peace building activities address the root causes or potential causes of violence, create a societal expectation for peaceful conflict resolution and stabilize society politically and socioeconomically. The exact definition varies depending on the actor, with some definitions specifying what activities fall within the scope of peace building or restricting peace building to post-conflict interventions. [3]

Peace building includes a wide range of efforts by diverse actors in government and civil society at the community, national and international levels to address the root causes of violence and ensure civilians have freedom from fear (negative peace), freedom from want (positive peace) and freedom from humiliation before, during, and after violent conflict.

The tasks included in peace building vary depending on the situation and the agent of peace building. Successful peace building activities create an environment supportive of self-sustaining, durable peace; reconcile opponents; prevent conflict from restarting; integrate civil society; create rule of law mechanisms; and address underlying structural and societal issues. Researchers and practitioners also increasingly find that peace building is most effective and durable when it relies upon local conceptions of peace and the underlying dynamics, which foster or enable conflict.[4]

Further reading revealed that the term "peace building" originated in the field of peace studies more than thirty years ago. In 1975, Johan Galtung coined the term in his pioneering work "Three approaches to peace: peace keeping, peace-making, and peace building."[5] The term thus involves a wide range of activities that both precede and follow formal peace accords. Metaphorically, peace is a dynamic social construct and not seen as a stage in time or a condition. Furthermore, conflict transformation as a holistic and multi-faceted approach to manage violent conflict in all its phases. The term signifies an ongoing process of change from negative to positive relations, behaviour, attitudes and structures. The integrated approach to peace building must take into account the complex and multi-dimensional nature of the human experience and rely on broad social participation. "A sustainable transformative approach suggests that the key lies in the relationship of the involved parties, with all that the term encompasses at the psychological, spiritual, social, economic, political and military levels." Cultivating an "infrastructure for peace building" means that "we are not merely interested in 'ending' something that is not desired. We are oriented toward the building of relationships that in their totality form new patterns, processes, and structures."[6]

Other scholars have been conducting research along similar lines since the 1980s. Meanwhile, throughout the world, well-known international NGOs, as well as local NGOs and community groups were working to help individuals, communities, and societies transform the way they perceive and manage conflicts - a core component of peace building. However, since the "peace building industry" had not yet developed, these analyses and fieldwork considered peripheral to international affairs, much like projects in human rights, civil society, and rural development undertaken by UN and bilateral development agencies. Today with upcoming wars and atrocities between people hard-pressed UN to search for peace building and hence, these streams became the key areas that comprise overall efforts needed to ensure a sustainable peace.

---

1 http://schoolforcivilsociety.ca/wp-content/uploads/2013/01/What-is-Civil-Society, retrieved in November 2017.

2 M Kamal Hasan, (2011). *Voice of Islamic Moderation From The Malay World*, (Ipoh: *Emerging Market Innovative Research Malaysia*), p.250.

3 United Nation on peace building, http://www.un.org/en/peacebuilding/pbso/pdf/peacebuilding_orientation retrieved in October 2017, cited as UN peacebuilding.

4 UN peacebuilding, p. 7.

5 Johan Galtung, "Three Approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemaking, and Peacebuilding," in *Peace, War and Defense: Essays in Peace Research*, Vol. II, ed. Johan Galtung, p. 50, cited as Galtung.

6 Galtung, p. 50.

In practice, greater awareness of, and reliance upon, peace-building approaches have much to do with the changing perceptions of decision makers and analysts about contemporary wars. These differ fundamentally from the images of "classical" wars and decades of bipolar order.

The recent developments in the use of the peace-building concept are closely related to the notion of "human security." Although a relatively new concept, human security is now widely used to describe the complex of interrelated threats associated with civil war, genocide and the displacement of populations. All proponents of human security agree that its primary goal is the protection of individuals. Nevertheless, there is no consensus on what type of threat that protected individual. Proponents of the "narrow" concept of human security, which underpins the Human Security Report, focus on violent threats to individuals, while recognizing that these threats are strongly associated with poverty, lack of state capacity and various forms of socio-economic and political inequity.

Peace building is indeed, a comprehensive concept that encompasses, generates, and sustains the full array of processes, approaches, and stages needed to transform conflict toward more sustainable, peaceful relationships. The term thus involves a wide range of activities that both precede and follow formal peace accords. Metaphorically as mentioned earlier, peace building is a continuous process of learning of constructing a dynamic society.

MUSLIM WOMEN AND PEACE BUILDING

Islam posits that the concept vicegerency is a phenomenon that entrusted the responsibility of administrating life according to Sharīʿah and applied to both man and woman alike. Allāh, the Creator of the Universe has hinted the angels the intention to create a vicegerent on earth and nothing specified in that indication to be male or female but incorporate both. This means that the responsibility to administer life as a vicegerent designates that both men and women are equally responsible to create a peaceful coexistence and are equally accountable before Allāh (*Sūrat al-Baqarah*, 2:30).

The primary role of women has been as caregiver to the family. Because of their innate femininity, they are able to understand their fundamental role in household and in society as well. In fact, women are feeling that they need to extend their role to nurture peace building among society and among people at large. Historically, the Qur'ān has documented the participation of Muslim women in peace building, stated as follows:

> "If any one disputes in this matter with thee, now after (full) knowledge has come to thee, say: "Come! Let us gather together - our sons and your sons, our women (*nisā'anā*) and your women, ourselves and yourselves: Then let us earnestly pray, and invoke the curse of Allah on those who lie!" (*Sūrat Āl 'Imrān,* 3:61)

"*Nisā'"* in this verse refers to the women amongst the Muslims who followed Prophet Muḥammad in the event of *mubāhalah*[7] and the term *Nisā'anā* (our women) here is favourably used by the Prophet as an invitation to the said event. This replicates to us, the reader on the significant role of women during the time of Prophet as his great supporters in settling dispute.

Further reading revealed that in the early history of Islam there are outstanding role played by women, the companions of Prophet Muḥammad in safeguarding peace building. To mention a few, Khadījah Khuwaylid (d. 2 AH/ 619 CE) for instance played a significant role in peace building in the society**.** Upon hearing some destitute people who intended to marry, Khadījah will send assistance to them. A report stated that Khadījah gave her earnings to the poor and to the orphans, to the widows and the sick. She helped poor girls get married and provided their dowry"[8]. In fact, to describe the supreme role of Khadījah in peace building, Prophet Muḥammad once said that the four greatest women among humankind are Khadījah bint Khuwaylid, Fāṭimah bint Muḥammad (his youngest daughter,) Maryam bint ʿImrān (the mother of Prophet ʿĪsā) and Āsiyah bint Muzāhim (the wife of Firʿaūn).[9] In addition, Khadījah was instrumental in propagating Islam to the world and thus in the end helping in institutionalizing the vision and mission of Prophet Muḥammad.

In the earlier part of the Islamic mission, the Makkans mocked, humiliated and threatened Prophet Muḥammad. Those mockeries were often came from his uncles, close relatives and family members. The matter became aggravated when the hostile extended to the small community of followers of Prophet Muḥammad. It was during this difficult time that Khadījah, the towering figure and powerful personality became contributory in assisting the Prophet in his mission. Not only had that Khadījah spent all of her wealth to the preaching but also provided shelter to the poor early Muslims to lead their normal lives.[10] Until today, the story of

---

7 Abdullah Yūsuf ʿAlī, (1983), *The Holy Qur'ān*, (Maryland: Amana Corporation), p. 138, cited as Yūsuf ʿAlī

8 Ṣafi Raḥmān al-Mubarakpuri, (1996), *Al-Raḥīq al-Makhtūm,* (Riyārḍ: Dār al-Salām), p. 450, cited *Al-Raḥīq al-Makhtūm.*

9 Mahmood Ahmad Gadanfar, (2001), *Great Women of Islam who were given the good news of Islam*, (tr.) Jamilah Muhammad Qawi, (Riyārḍ: Dār al-Salām), p. 23.

10 *Al-Raḥīq al-Makhtūm*, p. 50.

Khadījah's great contribution remains to motivate people, who respect her for the compassionate care of Prophet Muḥammad and for showing the world, through her behaviour, what a noble, virtuous, and spirited woman can accomplish.

Today, we witness astonishing rates of women rising to roles of leadership. The Former UN Secretary General Kofi Annan has stipulated seven (7) points to sustain the idea that "women are instrumental in building bridges rather than walls". The points are listed in the following:

a. Strengthen girls' access to secondary, as well as primary education. Education holds the key to unlocking most of the obstacles facing girls and women - from being forced into early marriage, to vulnerability to HIV/AIDS and other diseases.
b. Guarantee sexual and reproductive health and rights. How can we achieve real equality when half a million women die of pregnancy-related causes every year - causes that are entirely preventable?
c. Invest in infrastructure to reduce women's and girls' time burdens. What are the prospects for girls and women who are forced to spend half of every day gathering water, fuel and other necessities for their families?
d. Guarantee women's and girls' property and inheritance rights. How can women climb out of poverty without access to land and housing? In addition, without that security, how can they protect themselves against the impact of HIV/AIDS?
e. The same goes for the fifth priority -- eliminating gender inequality in employment. Moreover, a good job is also a woman's best protection against falling prey to trafficking.
f. Increase women's share of seats in national parliaments and local government. Equality of opportunity in policy-making is not only a human right; it is a prerequisite for good governance.
g. And redouble efforts to combat violence against girls and women. That means leadership in showing, by example, that when it comes to violence against women and girls, there are no grounds for tolerance and no tolerable excuses.[11]

Following Kofi Annan's assertion, Gretchen in his book: *Power, Voice and Rights* admits that the participation of women is critical to the success of any peace building process. He says:

> "Women are crucial partners in sharing up three pillars of lasting peace: economic recovery, social cohesion and political legitimacy. Several of the world's economies that have grown the fastest during the past half-century began their ascent from the ashes of conflict. Their success stemmed in part from women's increased role in production, trade and entrepreneurship."[12]

As for the examples to show case the contributions of women in emphasizing how religion can serve as a tool for creating a just and peaceful. Dekha Ibrahim from India said:

> "Participation in a peace process is not about the mathematics of numbers and percentages in relation to who is in majority or minority. It is about plurality, diversity, participation and ownership of all affected by the conflict ..."[13]

According to Dekha, religion and spiritual identity formed a crucial principle in peace building. She added that peace could be achieved by referring, understanding and relevantizing the Qur'ānic teaching on understanding the soul in the context of what is necessary for bringing about a sincere and durable peace.[14]

It is noteworthy to read a report that said Bangladesh has been among the first countries deploying all-female UN police units to peacekeeping operations. A first contingent of 160 women police officers sent to Haiti in 2010.[15] Shortly after, Bangladesh became the top contributor country of Muslim women peacekeepers and the second largest contributor of women police in UN peacekeeping missions. The Bangladesh Permanent Representative to the UN, Abdul Momen, was quoted as describing women in his country as having leadership of top political posts. Apart from the Prime Minister, women are in charge of the ministries of agriculture, home affairs, foreign affairs, women and children affairs, and labour and employment.[16]

Similarly in Sudan, the National Elections Act of 2008 stipulated that women have a greater role in the political process, ensuring that a minimum of 25 per cent of seats in parliament allocated to women reflect a positive outlook on Muslim women in peace building.[17]

---

[11] Cited from United Nation's *Meeting Coverage and Press Releases* - "Empowerment of Women, the most effective development tool" dated 25 February 2005.

[12] Luchsinger, Gretchen, (2011), ed., *Power, Voice and Rights: A Turning Point for Gender Equality in Asia and the Pacific* (Sri Lanka: MacMillan).

[13] Cited from Kristian Herbolzheimer, (2011), *Muslim Women in Peace Processes, Reflection for Muslim in Mindanao,* (Conciliation Resources: Mindanao), p. 5, cited as *Muslim Women in Peace.*

[14] *Muslim Women in Peace,* p. 4

[15] Ibid, p. 4

[16] Ibid, p. 5

[17] Ibid, p. 5

In Somalia, a report said that Muslim women have also been effective in influencing elders and others to intervene in conflict and have mobilized resources to finance and run peace meetings and support demobilization. While men typically focus on achieving a political settlement, with the assumption that peace will ensue, women's vision of peace exceeds this and includes sustainable livelihoods, education, truth and reconciliation. Women have successfully lobbied for places in decision-making forums and for seats in parliament.[18]

Observing on the role of women in re-establishing the social fabric in the aftermath of conflict, it shows an increasing trend in numbers. For example:

> "The role of women in peacebuilding is recognised in many international agreements and resolutions, and the 2011 Nobel Prize, awarded to Ellen Johnson Sirleaf, Leymah Gbowee and Tawakkol Karman, was public recognition for the impact of women peacebuilders."[19]

However, whilst women peacebuilders have made vital contributions to peace processes in diverse places such as Northern Ireland, Guatemala and Liberia, the reality remains that women are denied meaningful participation in many peace processes."[20] According to the report from United Nations Security Council Resolution 1325, current formal peacebuilding processes often remain largely male-dominated, where women are simply as war victims. Hence, if peacebuilding initiatives to remain sustainable women should be included in every level of the process. Attempts must be made to ensure a gender perspective is central to peacebuilding. Among others for instance, the resolution urges countries "to ensure increased representation of women at all decision-making levels in national, regional and international institutions and mechanisms for the prevention, management, and resolution of conflict."[21]

Indeed, there are considerable challenges in incorporating women into peace building programs and ensuring that peace building includes prevention of domestic violence. This is not only due to male dominance in some community institutions and some other places but also the fact that often programs envisage building the capacities of existing community institutions, rather than attempting to establish another layer of institutions. However, many Non-Governmental Organizations (NGO) programs manage successfully to promote the involvement of women in peace building and their best practices could be replicated. It reveals that peace building programs as stipulated by Kofi Annan, result in improved attitudes towards women, zero abuses against women, and no domestic violence.

THE RESPONSIBILITY OF MUSLIM WOMEN' IN CIVIL SOCIETY IN PEACE BUILDING

Muslim women is one of the important segments in civil society. The role of Muslim women as civil society in building peace is indispensable. The Islamic paradigm of a civil society is built on "common morality". In Islamic thought social responsibility is always connected with the obligations or duties (which refer to "*maslaḥah ummah*") and personal social justice (related to family or society) instead of individual rights.

The quest for peace is essential and the crucial Islamic values supported by the Qur'ān and the Sunnah constitute the peace-building framework. Peace building is not a new concept in Islam. Actually, it has been there even before the time of Prophet Muḥammad, a pluralistic society that consist of different religion, customs and ideology, but bonded by peace treaty. In other words, the era of Makkah or Madīnah saw many pacts and treaties signed but betrayed by some parties due to self-centred attitude. The Qur'ān itself has urged the Muslims to establish peace building among the people in this world. For examples:

> "O You who believe! Stand out firmly for God, as witnesses to fair dealing, and let not the hatred of others to you make you swerve to wrong and depart from justice. Be just: that is next to piety: and fear God. For God is well-acquainted with all you do" (*Sūrat al-Mā'idah*, 5:8).
>
> "O You who believe! Stand out firmly for justice, as witnesses to God, even as against yourselves, or your parents, or you kin, and whether it be against rich or poor: For God can best protect both. Follow not the lusts of your hearts, lest you swerve, and if distort justice or decline to do justice, verily God is well-acquainted with all that you do" (*Sūrat a-Nisā'*, 4:135).

From the verses above, it is observed that justice is the definitive point of the Qur'ānic teaching. In simple sentence, pursuing justice through non-violent method is more effective and viable strategy. Values like uprightness, equity and temperance

---

18 Ibid, p. 5

19 http://www.nobelorize.org/nobel/peace/laureates/2011 , retrieved in September 2017

20 http://www.scitishaffair.org/backiss retrieved in September 2017.

21 Ibid.

resonated in the act of upholding justice so that Almighty Allāh grant social harmony and peace (*salām*). Even in the word Islam itself, its root word is *salama,* signifies in broad sense – making of peace. And, those who submit to Almighty Allāh need to enjoin others to live harmoniously and peacefully. It also deals with the concept of *jihād*[22] that is a struggle against injustice and structural violence. This means that peace in Islam means not only an absence of war, but also the struggle towards the eradication of the means for clashes and the waste and exploitation it creates. Peace therefore, is truly Allāh's true purpose for *raḥmah* or compassion or humanity. The Qur'ān stipulates the purity of human life:

"And if anyone saved a life, it would be as if one saved the life of the whole people." (*Sūrat al-Mā'idah*, 5:32).

In addition making of peace is a concept whereby men need to hone their compassion in particular the communication skill because this is consider in Islam as an effective way to reduce ongoing conflict and to address all the graveness of the opposite party. And this is a necessary approach to engage in a true peace building process.[23]

THE QUR'ĀNIC FRAMEWORK FOR PEACE BUILDING

To initiate peace building Muslim women in civil society should educate the society as to how people accommodate with others of different religions and beliefs. Muslim women in civil society need to nurture the Muslim youth particularly those who are living in pluralistic society to relate and accommodate others. Promoting peace building in the society should be guided by the Qur'ānic values and principles outlined below:

a. *taʿāruf*
b *islāḥ*
c. *mujādalah*

a. *Taʿāruf*

The Qur'ān uses the term *taʿāruf* to refer to an act of knowing, understanding and building relations.[24] This term is extracted from the verse:

"O mankind! Lo! We have created you from male and female, and have made you nations and tribes that ye may know (*taʿāruf*) one another. Lo! The noblest of you, in the sight of Allah, is the best in conduct. Lo! Allah is Knower, Aware". (*Sūrat al-Hujurāt,* 49:13.)[25]

The first impression of peacebuilding is that religious diversity and the multiplicity of spiritual paths to truth is of divine origin as verified in the above verse. It plainly revealed that creating the human beings with different nations and tribes each with its own spiritual path is among the signs of wisdom of Almighty Allah. He intends to do so because He wants all of us to learn and benefit from each other's knowledge. Muslim women can significantly play their role by applying *taʿāruf* to clarify and negate all the bad assumptions that others have towards us (Muslims). It can be done if we as Muslims show to them good examples.

b. *Islāḥ*

The term *islāḥ* mentioned by the Qur'ān in many circumstances signifying the act of bridge building, reconciling, restoring relations and resolving conflicts. Another derivative of *islāḥ* is *sulḥ*. It literally means peacebuilding. This is connected with the verse:

"There is no good in much of their secret conferences save (in) him who enjoined almsgiving and kindness and peace-making among the people. Whoso doeth that, seeking the good pleasure of Allah, We shall bestow on him a vast reward". (*Sūrat al-Nisā'*, 4:114.)[26]

Explaining the term *iṣlāh* in context of the "secret conferences" as mentioned in the cited verse Yūsuf ʿAlī is of the opinion that Islam loves honesty in all consultations and doings. However, secrecy is allowable in three (3) things. They are

i. to respect the feeling of beneficence who receive charity deeds,

---

[22] *Jihād* is often translated as holy war but in linguistic sense it means self-struggling or striving internally or externally to be a good practicing Muslim - value loaded Muslim. See Hisham Kabbani, Mufti of Cape Town - http://islamicsupremecouncil.org/understanding-islam/legal-rulings/5-jihad-a-misunderstood-concept-from-islam.html?start=9 , retrieved November 2017.

[23] Refer to Chandra Muzaffar's thought on pluralism in Islam in context of peace building among multi-racial society - https://www.thestar.com.my/opinion/letters/2006/06/18/what-pluralism-means-to-islam/ retrieved in November 2017.

[24] Muhammad Shafiq and Muhammad Abu-Nimer (2007), *Interfaith Dialogue A Guide for Muslims*, (The International Institute of Islamic Thought: Washington), p.41, cited as *Interfaith Dialogue*.

[25] Ibid, p. 41.

[26] Ibid, p. 45.

ii. to avoid humiliating the lawbreaker who is undergoing an unpleasant act of justice and
iii. to protect the right of conciliating parties to a quarrel.[27]

Therefore to practice *iṣlāh* or acting as the agent of peace in sincerity devoid of secrecy is the spirit of peace building. Indeed, the main purpose of peace building is to adopt good relations and serene coexistence. The role of Muslim women in civil society is to assist conciliation not only in Muslims community but also among non-Muslims community.

c. *Mujādalah*

The Qur'ān also used the term *mujādalah* and this term applied to demonstrate an attempt to engage others with decent manner while initiating peace building. The Muslim men and women alike are urged to display respect for others when engaging in peace building activities. This advised is quoted in *Sūrat al-Ankabūt*, verse 46:

> "And argue not with the People of the Scripture unless it be in (a way) that is better, save with such of them as do wrong; and say: We believe in that which hath been revealed unto us and revealed unto you; our God and your God is One, and unto Him we surrender".

When interfaith dialogue happened between Muslims and non-Muslims, the early Muslims exhibited their respect for others. Indeed mere disputation are futile. In achieving the purpose of the dialogue, the early Muslims also searched for true common ground of believe and showed kindness, sincerity, and genuine intention for good of others. When they differed, they did with pride and avoided punitive languages. That is how peace building was established. Thus, Muslim women in their organization should replicate this noble example.

Moreover, initiating peacebuilding requires us to inculcate in ourselves noble values such as patience and forgiveness. It is a higher virtue to forgive others rather than to maintain hatred. It is even a greater virtue if we strive against evil of hatred that rages within ourselves that later may reflect in our action with full determination. In fact, the Prophet himself showed no hatred against others neither showed any inclination of using force in any form, even for self-defence. Non-violent axiom is the dictum practiced by the Prophet although Muslims were under threat, tortured, accused of blasphemy, humiliated and ostracized. He even prayed when persecuted during the Makkah era saying: "Forgive them, Lord, for they know not what they do."[28] This value of forgiveness makes up the virtue of *tasāmuḥ* or tolerance in today's adage. *Tasāmuḥ* is a religious responsibility. It does not mean concession neither lack of principles nor lack of seriousness about one's principles. Clarifying *tasāmuḥ* in the light of forgiveness, Yasein said:

> *"To forgive is not to erase the wrong from memory; it is to stop hatred for the wrongdoer. It is not to expunge the wrong, but it is to still the grudge towards the offender. It is a virtue that triumphs over rancour and resentment."*[29]

Thus, tasāmuḥ is not a position of compromising with justice rather it can and do function for peace building effort bringing into relief of subjugating animalistic ego over hatred of others and willing to surrender one's states even if he is in the right. In addition, Marc Gopin added that tolerance as resulted from the act of forgiveness is an important instrument in the process of reconciliation and peacebuilding work for it leads "into sharp relief the perennial challenge of balancing peace and justice in the pursuit of conflict resolution." [30] *In this context, practicing tasāmuḥ or tolerance does not mean a person is compromising his* religious truth. As cited in verse 46 of *Sūrat al-Ankabūt, tasāmuḥ incorporates courtesy in treating others without necessarily accepting other values, practices and beliefs. Muslim women while involve in peace building activities, must possess a clear understanding that when they disagree they should not demonize those with whom they differ; they can highlight their view without venomous attacks on others. Discussion must be done in a civilize manner that includes courtesy, good citizenship, concern for wellbeing of others, the communities though they may realize that some clashes and rigidity is unavoidable. In other words, t*he role of women in civil society is thus, working for good without insisting the beliefs can actually spare the public place for diverse human religion experience.

---

27 Y*ūsuf 'Alī,* p. 216.

28 Khaṭīb al-Tabrizī, (1975), *Mishkāt al-Maṣābīḥ*, (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf), vol. 2, ḥadīth no. 2724.

29 Yasien Mohamed, (2004), "The Pathways to Tolerance: Faith and Forgiveness in the Thought of Said Nursi" in Seventh International Symposium on Beduizzaman Said Nursi, *Bridging Faith, Meaning and Peace to Life in a Multicultural World: The Risale-I Nur's Approach* (Istanbul: Istanbul: Ilim ve Kultur Vakfi), p. 136.

30 Marc Gopin, (2001), "Forgiveness as an Element of Conflict Resolution in Religious Cultures: Walking the Tightrope of Reconciliation and Justice in Mohammed Abu Nimer, ed., Reconciliation, Justice and Coexistence: Theory and Practice (Maryland: Lexington Books) p. 87.

Apart from the above terms that specifically related to peace building there are other Qur'ānic principles outlined for people to practice. Some of which are the ability of people to have common understanding on:

a. universal and common ethics by acknowledging
b. the pursuit of justice in all lifestyles that uphold
c. human dignity by realizing
d. the responsibilities towards collective goods in particular doing
e. *khayr* and *iḥsān* through the process of
f. *ta'āwun* and thus man can understand
g. unity in diversity

a. Universal and common Ethics

In promoting harmony in pluralistic society, we do not dilute our fundamental religious belief system.[31] Although at the level of spirituality, religions do not concur with each other for each religion has its own exclusive way, however, at the level of ethics religions do concur. Many Muslim and non-Muslim scholars have identified some ethical values and principles related to peace building, which Islam regarded those values as not only praiseworthy but transcend other religions as well. The values, to mention a few are affection, compassion, forgiveness, generosity and empathy. At the level of ethics, human beings function as members of human family, assisting each other where necessary. There is a need to continuously nurture the good character and ethical practices among people so that peaceful atmosphere is created, developed and improved within a course of time thus, enabling people to live and lead a peaceful co-existence with one another.[32] However, in so doing Muslims and non-Muslims alike can be applied a few amiable formulae such as:

i. The Principle of non-interference and intrusion
ii. The Principle of Deference and Decorum
iii. The Principle of Sympathy and Empathy
iv. The Principle Communal Cooperation and
v. The Principle of Unity and Diversity.[33]

When these formulae are in practice, the pursuit of justice can be ascertained.

b. Pursuit of Justice

Under the purview of Islamic law, protection to the non-Muslims are assured off. They are to be treated justly and humanely. The objective of promoting peace building is the pursuit of justice. Al-Qur'ān has clarified that all diverse religious communities are equally responsible to ensure the establishment of social order in the world for the sake of goodness for there is no compulsion in Islam (*Sūrat al-Baqarah,* 2:256).

In Islam, the acting for the cause of God is considered or synonymous with pursuing justice and the calling for the actions of justice is very flexible no matter whether it is a small one, or something big. The quantity of the actions is not matter but the quality of intention is prioritize and it was based on your ability, thus show to us that Allah is just, by considering the difference that his servants possessed. It also been emphasized on them manner Allah command us to do, not only because he favored it and that is also the reason why in His commandment the elements of doing justice is already embedded in it, for example in *zakāṭ, ṣadaqah, waṣṣīyah*.[34]

It is the divine command that tell to treat one another justly and ethical cognition that justice emphasizes goodness, which proved the correlation between moral convictions, God purposes and purpose of life on earth as guided by revelation. They convinced that the *fiṭrah* of human being and belief systems could invent the social responsibility towards the foundation of justice and equity in the world.

---

[31] Kamaruzaman, Kamar Oniah (2013). *Religious and Pluralistic Co-Existence, The Muhibbah Perspective*, (IIUM Press: Kuala Lumpur), p. 95, cited as *Religious and Pluralistic.*

[32] Ibid.

[33] Ibid.

[34] Abu Nimir, Mohammed (2008). *A Framework for Non- violence and Peace Building,* Singapore: Islamic Religious Council Singapore, 80, cited as *A Framework for Nonviolence*.

c. Human Dignity

Islam sends a very firm indication of the universality of men and it was conveyed through the equality in creation, their call for equal rights, treatment and solidarity among all people. It also emphasize on the dignity of men as the best creation among his creations. At the same time, this is a reminder that our existence in this world is with specific purpose. We have the ability imbued in us that is lacking in other creations, for we are able to think, talented to decide the right and the wrong deeds.

However, this capability in life connects one's accountability and responsibility whereby we are to bear the consequences of our own choice of actions. Therefore, here are the reasons why protection of life and respect for human dignity is important and considered as a part of an act of submission to Allah.

Thus, Muslim women guided with Islamic worldview should perceive the work, worship and life should be aimed at preserving, protecting and achieving human pride and dignity as the main principle and values in Islam.[35]

d. Responsibility towards Collective Good

The Qur'ān teaches humanity about the natural relationship with God and social relationship with human being. The very source of human relation is the creation of first human couple, so human must have the greatest social and positive bond among one another as illustrated in verses one and two of *Sūrat al-Mā'idah*:

i. "O you who believe! Fulfill (your) obligations. Lawful to you (for food) are all the beasts of cattle except that which will be announced to you (herein), game (also) being unlawful when you assume *Iḥrām*. ….)"
ii. "O you who believe! Violate not the sanctity of the symbols of Allah, nor of the Sacred Month, nor of the sacrificial animal brought for sacrifice, nor the garlands, nor the people coming to the Sacred House (Makkah), seeking the bounty and good pleasure of their Lord. But when you finish the *Iḥrām*, then hunt, and let not the hatred of some people in (once) stopping you from Masjid al-Haram (at Makkah) lead you to transgression. Help you one another in *al-birr* and *al-taqwā*, but do not help one another in sin and transgression. And have *taqwā* of Allah. ….)"

The divine command as projected above proved that the interpersonal relationship between institutions is crucial. In order to encourage spiritual-moral community the interpersonal relationship must base on the willingness of individuals and readiness to accept and face the challenges in upholding good deeds and working for common good.

e. Doing Good (*Khayr* and *Iḥsān*)

Doing good leads to social empowerment. The emphasize here in not on the power and force, but the society become powerful with the act of *iḥsān* and good actions, in other word the community become strong with the help of other, whereas in the sense that the *ummah* need to be united in order to ensure their power and the dynamicity. Acts of social and economic justice are so important that it even equated with worshipping Allah. The community has the obligation to help others especially on those who are underprivileged in their community. Doing good actions somehow extend beyond the interpersonal to a group or community level and in which the ultimate aim of Islam is towards the world in which suffering and poverty can be eliminated.[36]

f. *Ta'āwun*

Muslim women in civil society need to nurture the Muslim who are living in pluralistic society to relate and accommodate others. In this regards, the Qur'ān uses the term *ta'āwun.* It decrees people to work together for the betterment of each other's. If this spirit of extending hands to others sincerely implemented, the wellbeing of all people is guaranteed. For that matter, the Qur'ān stipulates:

> "O ye who believe! Profane not Allah's monuments nor the Sacred Month nor the offerings nor those garlands, nor those repairing to the Sacred House, seeking the grace and pleasure of their Lord. But when ye have left the sacred territory, then go hunting (if ye will). And let not your hatred of a folk who (once) stopped your going to the inviolable place of worship seduce you to transgress; but help ye one another unto righteousness and pious duty. Help not one another unto sin and transgression, but keep your duty to Allah. Lo! Allah is severe in punishment". [37]

---

35 *A Framework for Nonviolence*, p. 82.
36 Ibid.
37 *Sūrat al-Mā'idah*, 5:2.

Those who want to tear down the human community, which is the opposite of *ta'āwun,* is strongly forbidden. If we do well, the good will return to us in unexpected way.[38]

The Qur'ān also applies the terms istabiqu *al-khayrāt*. It literally means to excel or compete in good deeds. When it comes to do good deeds, Muslims must outperform the non-Muslims. Indeed, the Qur'ān strongly urges us to do as mentioned in the verse:

> "And unto thee have We revealed the Scripture with the truth, confirming whatever Scripture was before it, and a watcher over it. So judge between them by that which Allah hath revealed, and follow not their desires away from the truth that hath come unto thee. For each We have appointed a divine law and a traced-out way. Had Allah willed He could have made you one community? But that He may try you by that which He hath given you (He hath made you as ye are). So vie one with another in good works. Unto Allah ye will all return, and He will then inform you of that wherein ye differ".[39]

If non-Muslims extend their hands in collaboration, peacebuilding or other kinds of constructive works for the community, the Muslims must not fail to extend their hands as well. However, it would be better if the Muslims themselves stand on the first row and become the leaders. The Prophet Muḥammad had shown us a good example of being the forefront leader in settling dispute of placing the Black Stone in its proper place.[40] This incident had shown that peaceful and creative adjudication clarifies how Muslims can adopt a nonaggressive method to problem solving when tackling their own inner and outer glitches.

Concisely we need to consciously engage in problem solving and we are accountable to complete the whole process in sincerity. In Islam, there are three major type of responsibilities in which Almighty Allah will judge it. They are:

i. responsibility to Allah, known also as *'ibādah*
ii. responsibility to oneself,
iii. responsibility to live in harmony with others.[41]

This would mean that Islam as a name of a religion is not just a plain claim. Indeed, its name revealed its true characteristics. This is proven when Islam as a religion of peace highly encouraged peacebuilding. And with the spirit of building ways for peace it leads to a harmonious life.

From another frontier, collaborative approach to peace building is more effective than an individual works. For example in managing peace, collaborative act through *shūrā* is highly sought after. In this system, the opinions or decision-making is not an exclusive right to the higher authority but inclusive of the lower hierarchy and all opinions are being celebrated and from that, the best will be chosen. This system also able to address diverse opinions from various level of the masses. And that the differences of opinion are supposed to be regard as the unique features of men in which they will complement each other until we are able to create a new civilization, multicultural and pluralist in practice.

In spite of few perception of communal cooperation for collective with the religious community being neutral or irreconcilable individual interest towards religion, the fact of staying in democratic country, everybody is free to express any point of views even though it is from the other embrace-religion. Religious toleration is what we called prerequisite for peaceful setting of differences of human beings for utmost good. As Christian could propose the better idea for everyone's good, it does not mean Islam necessarily deny it just because of the deviate boundaries.[42]

---

38 *A Framework for Nonviolence,* p. 45.
39 *Sūrat al-Mā'idah*, 5:48.
40 For further clarification, see *Al-Raḥīq al-Makhtūm*.
41 *A Framework for Nonviolence,* p. 56.

CONCLUSION

The set of values and principles identified in this write-up constitutes a framework for Islamic peace building. The role of Muslim women NGOS is to adopt these principles and frameworks in order to have significant implications on various aspect of Muslim community. The roles can be in the area that:

a. contributes to solidarity among community,
b. cements and bridges the gap of social and economic injustice,
c. collaborates towards relieving the suffering of people and sparing human lives,
d. empowers people through participation and inclusivity,
e. works together to promote equality among all members and community and
f. respects the values of diversity and tolerance.

It is duly known that secular foundation of religious toleration is to pursue the freedom of religious practice and its element of sacredness or belief from God need to be excluded in administration public life. For that matter, Muslim Women NGO has significant role to ensure that, the secularist view of religious tolerance cannot gain footing in society. Hence, for Islam, if administration of public matter is injected with Islamic consciences, it will develop the sense of loyalty and the goodness of working in all spear of life.[43]

g. Unity and Diversity

One of the principles of peace building that Muslim women in civil society should advocate is unity and diversity. Religion means different thing to different people. Islam accepts the fact that people are different and that they being created different. We have different communities and cultures. Diversity is a means of knowing and respecting one another.[44] Harmonious and peaceful co-existence means unity in diversity. Although there are differences among people, yet they are united as a society and as a nation. Islam accepts diversity within the human family. Differences and similarities are part of our common humanity. To promote pluralistic society, differences and variation should not to create disputes and tension but should be acknowledged and accepted as part of social landscape.[45] This can only be

---

All of these roles and good works as well as development can only be realized if there is peace and stability. Harmony and peaceful co-existence is the natural order of the universe and the world of nature, so likewise should it be in the worlds of humanity. For the human world to develop a peaceful, harmonious and happy co-existence, it is essential to observe proper social ethics and etiquettes such as acknowledgement and respect, acceptance of others as they are and to behave appropriately towards each other. Muslim Women associations are part and partial of civil society organizations that play significant role towards promoting peaceful co-existence.

[42] Sachedina Abdulaziz, (2001) *Civic Responsibility In Political Society: An Islamic Paradigm,* (Singapore: Islamic Religious Council), p. 89.
[43] Ibid, p. 89.
[44] *Sūrat al-Ḥujurāt*, 49:13.
[45] *Religious and Pluralistic*, p. 98.

REFERENCES

Abu Nimir, Mohammed (2008). *A Framework for Nonviolence and Peace Building*, Singapore: Islamic Religious Council.

Johan Galtung, "Three Approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemaking, and Peacebuilding," in *Peace, War and Defense:Essays in Peace Research*, Vol. II, ed. Johan Galtung.

Kamaruzaman, Kamar Oniah (2013). *Religious and Pluralistic Co-Existence, The Muhibah Perspective*, Kuala Lumpur, IIUM Press.

Mahmoud M.Ayoub (2011). *Basis for Interfaith Dialogue Prospects and Challenges*, Singapore: Islamic Religious Council.

Mahmood Ahmad Gadanfar, *Great Women of Islam who were given the good news of Islam*, Riyārḍ : Dār al-Salām

Safi al-Raḥmān al-Mubarakpuri, (1996), *Al-Raḥīq Al-Makhtūm,* Riyārḍ : Dār al-Salām.

1. Sachedina, Abdulaziz, (2001) *Civic Responsibility In Political Society: An Islamic Paradigm*, Singapore: Islamic Religious Council.
2. Mohd Kamal. Hasan, (2011). *Voice of Islamic Moderation From The Malay World*, Ipoh: Emerging Market Innovative Research Malaysia.
3. Mahmoud M.Ayoub (2011). *Basis for Interfaith Dialogue Prospects and Challenges*, Singapore: Islamic Religious Council.
4. Mahmood Ahmad Gadanfar, *Great Women of Islam who were given the good news of Islam*, Riyārḍ : Dār al-Salām
5. Safi al-Raḥmān al-Mubarakpuri, (1996), *Al-Raḥīq Al-Makhtūm,* Riyārḍ : Dār al-Salām.
6. Sachedina, Abdulaziz, (2001) *Civic Responsibility In Political Society: An Islamic Paradigm*, Singapore: Islamic Religious Council.
7. Mohd Kamal. Hasan, (2011). *Voice of Islamic Moderation From The Malay World*, Ipoh: Emerging Market Innovative Research Malaysia.

Sachedina, Abdulaziz, (2001) *Civic Responsibility In Political Society: An Islamic Paradigm*, Singapore: Islamic Religious Council.
Mohd Kamal. Hasan, (2011). *Voice of Islamic Moderation From The Malay World*, Ipoh: Emerging Market Innovative Research Malaysia.

Impact of Societal Re-Orientation Programme (a daidaita sahu) in Minimizing Adolescent Anti-Social Behaviour Among Senior Secondary School Students in Municipal Education Zone, Kano-Nigeria

IDRIS SALISU ROGO
School of Continuing Education, Bayero University, Kano-Nigeria
Email: isrogo.sce@buk.edu.ng/rogoidris@gmail.com
Phone Number: +2348033570856

ABSTRACT

The study investigated the impact of societal re-orientation programme (A Daidaita Sahu) in minimizing adolescent antisocial behaviour among senior secondary school students of Municipal Education Zone, Kano-Nigeria. The objectives of the study were to find out the impact of A Daidaita Sahu in minimizing adolescent antisocial behaviour among students of the study area, identify the strategies used by A Daidaita Sahu in minimizing adolescent antisocial behaviour among the students respectively. The study adopted Ex post Facto (EPT) design. 245 samples out of 1,041 teacher's population and 10 samples out of 37 principals were used for the study. Two (2) instruments were used for data collection in the study, namely: A Daidaita Sahu implementation strategy Scale (AIS-Scale) and Anti-social behaviour checklist (AB-Checklist) respectively. Reliability of internal consistency was sought using Cronbach's Alpha formula. A positive reliability index for the AIS-Scale was found to be 0.744. The findings of the study revealed that A Daidaita Sahu programme has impact in minimizing adolescent antisocial behaviour among students. Mass media campaign, sensitization during school assemblies, involvement of; teachers, parents, religious leaders, CBOs, NGOs and student club and societies were the strategies used by A Daidaita Sahu in minimizing adolescent antisocial behaviour among students. Based on the findings above, the study recommends that Mass media campaign, sensitization during school assemblies and involvement of PTA, religious and community leaders, civil society organizations, government and educational administrators should be made the major strategies to be used in the fight against antisocial behaviour in secondary schools.
Keywords: *Societal reorientation programme (A Daidaita Sahu), Adolescent, Antisocial behaviour*

INTRODUCTION

Social ills are among the major concerns of even the so-called developed nations. The rate of crimes, brought about by indiscipline and the total disregard for law and order are among the serious issues affecting the security of lives and property of law abiding citizens in both America and Europe (Umar, Ahmad, Yola & Isa, 2007). Armed conflict and lack of respect for constituted authority across the globe, especially in the middle-east, increase in drug trafficking and abuse in Mexico, rape and sexual violence in India among many other ills, are only few examples of Adolescence Antisocial behavior at the global level (Umar, Ahmad, Yola & Isa, 2007).

Unfortunately, the situation is not better in Nigeria. Cases of murder, terrorism, kidnapping, corruption etc are increasing by the day. It is very common to hear of vandals tampering with the Nigeria National Petroleum Corporation (NNPC) pipelines in the Southern part of the country, thereby causing oil spillage and sometimes fire disasters. Killing of innocent civilians by Boko Haram terrorists in the Northern part of Nigeria is to mention but a few (Umar, Ahmad, Yola & Isa, 2007).

Kano State in the North is also not an exception. Kano communities also find themselves in a state of cultural and moral chaos. They seem to have lost that balancing force which keeps the community together and that which is responsible for its heritage, dignity, self-preservation and development (Shehu, 2009). For instance, political thugery, ethno-religious conflicts,

electoral violence, examination malpractice, insurgency, kidnapping and armed robbery are some of the obvious challenges that bedeviled Kano and requires concerted efforts to overcome it.

In view of the above, Kano State Government under the leadership of Malam Ibrahim Shekarau in May, 2004 thought that morality and etiquette can only be restored by a re-orientation programme termed *A Daidaita Sahu* . The programme was supervised by the Directorate of Societal Reorientation under the office of the Governor. The aim of the programme was to reorient the society, to restore the State's pristine values and conduct, so as to improve its everyday practices, both in the public and private sectors. A Daidaita Sahu programme existed as a government programme between 2004-2011 in Kano state. Hence, the attempts to investigate the impact of the programme in minimizing adolescent antisocial behavior in Kano metropolis.

Objectives of the Study

The objectives of the study are to;

i) To find out the impact of *A Daidaita Sahu* programme towards minimizing Adolescent Anti-social behaviour among Senior Secondary School students of Kano Municipal Education zone.

ii) To identify the strategies used by *A Daidaita Sahu* in minimizing adolescent antisocial behaviour among senior secondary school students of Kano Municipal Education Zone.

Research Questions

i) Does *A Daidaita Sahu* have impact in minimizing Adolescent Antisocial behaviour among Senior Secondary School students of Kano Municipal Education Zone?

Research Hypotheses

The study is guided by two hypotheses as follows:

i) There is no significant impact of *A Daidaita Sahu* program in minimizing Adolescent Anti-social behaviour among senior secondary school students of Kano Municipal Education Zone.

REVIEW OF RELATED LITERATURE

The Concept of Societal re-orientation Programme (*A Daidaita Sahu*)

The Kano State programme of societal re-orientation code named in Hausa language *A Daidaita Sahu* is a pioneer project for its unique approach to addressing societal ills that was established by former Governor of Kano State Mallam Ibrahim Shekarau in May, 2004. The programme was supervised by the Directorate of Societal Re-orientation (DSR). Throughout this research the two terms *A Daidaita Sahu* and the Directorate of Societal Reorientation (DSR) are used interchangeably. The DSR was established to tackle the problems of moral decline, disorderliness, corruption and improper conducts at individual, group and institutional levels in the society. The aim is to re-orient the state government commitment to the moral values that will improve everyday practices in the state, both in the private and public sectors, rural and urban communities, as well as in vulnerable groups such as children, youth and women. The sheer scope of the activities, the nature and the sense of urgency of *A Daidaita Sahu* programmes made it a milestone in the history of Kano State (Muhammad, 2009).

Muhammad (2009) maintains that, the social values that are to be instilled in the lives of the citizenry by *A Daidaita Sahu* include; fear of Allah, moral uprightness, truthfulness, selflessness, respect for law and order, justice, love for the state, respect for leadership, orderliness, environmental cleanliness, probity and accountability, sense of community, good neighbourliness, co-operative spirit, accommodation of differences, philanthropy, self-reliance, proper upbringing of children, respect for women, and commitment to youth

Based on the objectives, the scope of the programme is broad as it covers almost all spheres of everyday life. The target group, however, covers the civil servants, educational institutions, urban communities, rural communities, women, youth and business community. The specific values to be imbibed by the target groups as well as the appropriate implementation strategies are contained in the Inaugural Address and Action Plan on Societal Orientation (2004). (Adapted from Directorate of societal reorientation: 2007)

The Concept of Delinquency/Antisocial behaviour

The definition of the term “delinquency” as argued by Chauhan (1989) is not essay to reach unanimity. This is because the term is an umbrella term for a wide variety of socially disapproved behaviors that varies with the time, place and cultural variance in socio-economic and political conditions of a country. The country prescribes a set of norms which it expects that all its members should faithfully follow,

but those who violate the social norms and behave in anti-social manner are called delinquents (Chuhan, 1987).

Abone (1986) states that two conditions are necessary for any young person to be declared a delinquent:

1) His action must be harmful to another individual or groups of individuals
2) His action must violate accepted rules and standards of conduct of the contemporary society.

METHODOLOGY

In achieving the objectives of the study expost factor design (EPF) was used. The phrase "Ex post facto", is a latin word which means "After the fact." Expost facto design concerns itself with possible cause and effect relationships by observing an existing condition or state of affairs and searching back in time for plausible causal factors. Ex post facto design, then is a method of teasing out possible antecedents of events that have happened and cannot therefore be controlled engineered or manipulated by the investigators (Cooper and Schindler 2001:136).

Population of the Study

The population of this study consists of the entire senior secondary school students in Kano municipal educational zone with parameters of total number of with a total number of 1,041 (one thousand and forty one) teachers and 10 (Ten) school principals spread across thirty seven (37) senior secondary schools in the study area.

Sample Size

The sample of this study consists of 245 teachers' and 10 principals. Decision for the selection of the above sample size is in line with Kreycie and Morgan (1971) table of sample size. The sample was divided proportionately according to the school population sampled, the higher the size of the school population the more questionnaires allocated to the school.

Sampling Procedure

Multistage cluster Sampling was used to select the 10 schools out of the 37 schools in the study area. Bichi (2004) defined multistage cluster sampling technique as a situation where the target population is divided into clusters, and then further sampling takes place within the clusters until the target individuals are sampled. In line with the above, since Kano Municipal education zone comprises of two (2) L.G.A i.e Tarauni LGA and Kano Municipal LGA. Senior secondary schools in each local government area were grouped to form a cluster. From each cluster further sub-clusters of male and female senior secondary schools were formed.

S/N	STATEGIES	FREQUENCY OF AGREE RESPONSE	FREQUENCY OF DISAGREE RESPONSE
1.	*A Daidaita Sahu* provided a blue-print on guidance and counseling to schools	74 (30.20%)	171 (69.80%)
2.	*A Daidaita Sahu* set up a disciplinary committee with the involvement of teachers, PTA's and other stakeholders to check Antisocial behaviour in schools	133 (54.29%)	112 (45.71%)
3.	*A Daidaita Sahu* always encourage PTA and other stakeholders to monitor public spending in schools in order to reduce corruption	160 (65.31%)	85 (34.69%)
4.	*A Daidaita Sahu* revived guidance and counseling units in secondary schools	117 (47.76%)	128 (52.24%)
5.	*A Daidaita Sahu* decentralized school curriculums to suit local needs of the community	25 (10.20%)	220 (89.80%)
6.	*A Daidaita Sahu* Made school curriculums to emphasise on skills acquisition	49 (20.00%)	196 (80.00%)

7.	*A Daidaita Sahu* assigned schedule to the school teachers on societal re-orientation with proper reward and punishment for actions	135 (55.10%)	110 (44.90%)
8.	*A Daidaita Sahu* revived open day policy in schools where parents were compelled to attend with a view to share ideas on how best to minimize Adolescent Anti-social behaviour among the students	113 (46.12%)	132 (53.88%)
9.	*A Daidaita Sahu* directed our school to allocate a specific time for societal re-orientation programme during the school assemblies	184 (75.10%)	61 (24.90%)
10.	*A Daidaita Sahu* sensitizes PTA, Ulamas, NGOs, CBOs and traditional rulers on the need to participate in societal re-orientation programme in schools	198 (80.82%)	47 (19.18%)
11.	*A Daidaita Sahu* organizes Drama, quiz, Essay competitons for senior secondary schools on relevant issues of societal re-orientation	221 (90.20%)	24 (9.80%)
12.	*A Daidaita Sahu* awards best schools, teachers, and students in the implementation of societal re-orientation in schools	115 (46.94%)	130 (53.06%)
13.	*A Daidaita Sahu* invites top government officials to visit schools surprisingly to monitor the implementation of societal re-orientation programme	162 (66.12%)	83 (33.88%)
14.	A Daidaita preaches mentainance culture through sensitizing students, staff and general public	132 (53.88%)	113 (46.12%)
15.	*A Daidaita Sahu* invites successful role models to visit secondary schools give lectures on moral uprightness	213 (86.94%)	32 (13.06%)
16.	*A Daidaita Sahu* organizes workshop/seminar on societal re-orientation for secondary school teachers	142 (57.96%)	103 (42.04%)
17.	*A Daidaita Sahu* trained MSSN and other students clubs and society's leaders on the implementation societal re-orientation programme in secondary schools	145 (59.18%)	100 (40.82%)
18.	*A Daidaita Sahu* graded secondary schools on various aspects of societal re-orientation programme based on objectively measureable criteria	34 (13.88%)	211 (86.12%)
19.	*A Daidaita Sahu* organizes training for newly employed teachers of secondary schools on societal re-orientation project before posting them to their places of primary assignment	51 (20.82%)	194 (79.18%)
20.	Teachers were fully involved in the implementation of A Daidaita programme in secondary schools	140 (57.14%)	105 (42.86%)

From Kano Municipal LGA three (3) male schools were selected randomly from the male cluster and 2 female schools from the female cluster, this is because, the male students are greater than the female students in terms of population. While in Tarauni LGA three (3) female schools were selected randomly from the female cluster and two (2) male schools from the male cluster respectively. This is because, female students are higher than male students in terms of population. This sampling procedure was followed and adhered to throughout the selection exercise.

Data Collection Instruments

The instruments used in the study were two (2) researcher self-developed instruments namely; *A Daidaita Sahu* implementation Strategy Scale and Anti-social behaviour checklist

Description of *A Daidaita Sahu* implementation Strategy Scale (AIS-Scale)

The AIS-Scale was used in identifying the strategies used by *A Daidaita Sahu* towards minimizing Adolescent Anti-social behaviour in the study area. The items in the questionnaire were generated through reviewing related literature, interviewing the former staff and management of the Directorate of Societal re-orientation (*A Daidaita Sahu*), Former senior special adviser to

Kano State Governor on *A Daidaita Sahu* and some selected principals in Kano Municipal Education Zone. The validity index of AIS-scale was found to be 0.87 and the reliability index of 0.74.

Description of Anti-social Behaviour Checklist (AB-Checklist)

The items in AB-Checklist were generated by considering the objectives of the study, through reviewing related literatures on the common Anti-social behaviour among senior secondary school students in Kano Municipal Education Zone, interviewing some selected disciplines and Guidance and Counselling masters as well as principals in the zone. After a careful study of the information gathered, the researcher came up with the fifteen (15) items checklist. In the check-list principals were asked to indicate how often each Anti-social behaviour was reported and recorded in their school's black book over a period of three (3) years (2001, 2007, and 2013). Year 2001 represents the period before *A Daidaita Sahu*, 2007 represents the period during *A Daidaita Sahu* , and 2013 represents the period after *A Daidaita Sahu* programme in Kano State. The arrangement of the checklist was based on how many times each anti-social behaviour occurred in the school over the period under review.

DATA PRESENTATION AND ANALYSIS

Research Question: What are the strategies used by *A Daidaita Sahu* in minimizing Adolescent Anti-social behaviour among senior secondary school students of Kano Municipal Education Zone?

Table 1: A table showing the strategies used by *A Daidaita Sahu* in minimizing Adolescent Anti-social behaviour among senior secondary schools of Kano Municipal Education Zone

The table above shows the frequency and percentage of teachers' responses on the strategies used by *A Daidaita Sahu* in minimizing Adolescent Anti-social behaviour among senior secondary schools of Kano Municipal Education Zone. Two hundred and fourty-five (245) teachers were issued with questionnaires, each questionnaire contains twenty (20) items, for each item the teachers are required to indicate whether they agree or disagree with each item in the questionnaire. Two hundred and twenty-one (221) 90.20% of the teachers agreed that *A Daidaita Sahu* organizes Drama, quiz, Essay competitions for senior secondary schools on relevant issues of societal re-orientation. This was followed by two hundred and thirteen (213) 86.94% of the teachers were of the opinion that *A Daidaita Sahu* invites successful role models to visit secondary schools and give lectures on moral uprightness. Sensitization of PTA, Ulamas, NGOs, CBOs and traditional rulers on the need to participate in societal re-orientation programme in schools was marked by the respondents as one of the strategies used by *A Daidaita Sahu* in Minimizing Adolescent Anti-social behaviour with one hundred and ninety-eight (198) 80.82%. It was followed by allocating a specific time for societal re-orientation programme during the secondary school assemblies which forms another strategy by *A Daidaita Sahu* with one hundred and eighty four (184) 75.10% respondents backing it. The next strategy used by *A Daidaita Sahu* was top government officials visit to schools surprisingly to monitor the implementation of societal re-orientation programmes in the school where one hundred and sixty-two (162) 66.12% respondents agreed, etc.

Hypothesis testing

H_0: There is no significant impact of *A Daidaita Sahu* program in minimizing Adolescent Anti-social behaviour among senior secondary school students of Kano Municipal Education Zone between the periods before, during and after *A Daidaita Sahu* programme in Kano state.

Table 2: Chi-square test of goodness of fit showing the impact of *A Daidaita Sahu* programme in minimizing Adolescent Anti-social behaviour among senior secondary school students of Kano Municipal Education Zone

S/N	ANTISOCIAL BEHAVIOR	YEAR 2001 BEFORE		YEAR 2007 DURING		YEAR 2013 AFTER		TOTAL	χ2 Calculated	χ2 Critical
		Fo	Fe	fo	Fe	fo	fe			
1.	Examination Malpractice	37	31.2	21	23.9	28	30.9	86		
2.	Lying and Cheating	33	30.5	20	23.3	31	30.2	84		
3.	Stealing	29	30.1	18	23.0	36	29.8	83		
4.	Truancy	32	30.5	22	23.3	30	30.2	84		
5.	Drug/substance abuse	29	26.5	14	20.3	30	26.2	73		
6.	Sexual Immorality	32	29.1	18	22.2	30	28.7	80	16.151	

7.	Quarrelling	32	31.6	26	24.2	29	31.2	87		5.99146
8.	Gossiping	33	34.9	33	26.7	30	34.5	96		
9.	Bullying	29	30.9	27	23.6	29	30.5	85		
10.	Destruction of School Properties	33	29.8	22	22.8	27	29.5	82		
11.	School riot	31	30.1	23	23.0	29	29.8	83		
12.	Fighting	28	30.5	26	23.3	30	30.2	84		
13.	Possession of Dangerous weapons	26	30.5	27	23.3	31	30.2	84		
14.	Fence jumping	26	30.5	27	23.3	31	30.2	84		
15.	Abusing teachers	29	32.3	27	24.7	33	31.9	89		
	TOTAL	459		351		454		1264		

To test the above hypothesis (H_0), Anti-social behaviour of the respondents were observed through the Anti-social behaviour checklist (AB-Checklist) and found that there is a significant impact of *A Daidaita Sahu* programme in minimizing Adolescent Anti-social behaviour among senior secondary school students of Kano Municipal Education Zone between the periods before, during and after *A Daidaita Sahu* programme in Kano state on the cumulative frequency. The Data in Table 4.2 above reveals that the Calculated $\chi 2$ (16.151) is greater than the critical $\chi 2$ (5.99146) for df=2 at ∞=0.05 level of significance. The H_0 is therefore rejected and the H_1 is accepted which means that there is sufficient evidence to conclude that there is a significant impact of *A Daidaita Sahu* programme in minimizing Adolescent Anti-social behaviour among senior secondary school students of Kano Municipal Education Zone between the periods before, during and after *A Daidaita Sahu* programme in Kano state. Hence it is concluded that *A Daidaita Sahu* programme has minimized Adolescent Anti-social behaviour among senior secondary school students in the study area. But the significant difference is more pronounced in sexual immorality, drugs/substance abuse, and stealing.

RESULT AND DISCUSSION

Based on the data collected, analysed and presented above, the findings of the study revealed the following:

1. That *A Daidaita Sahu* programme has impact in minimizing Adolescent Anti-social behaviour among senior secondary school students in the study area. But the significant difference is more pronounced in sexual immorality, drugs/substance abuse, and stealing. The finding above was contrary to the finding of Nasiru (2010) who studied the impact of A Daidaita Sahu programme towards minimizing drug abuse among senior secondary school students of Kano State and found that A Daiadaita Sahu have no impact on minimizing drug abuse among senior secondary school students of Kano state. The variation in the findings may not be unconnected with the fact that the researcher used 2010 as his research focal point without recourse to the previous years of A Daiadaita Sahu in Kano state. The theoretical implication of the finding can be traced to the Shaw and Mckay theory of delinquent behavior where the theory emphasized on the local community strategy is the best method of overcoming delinquent behaviours among adolescents.

2. That the strategies used by *A Daidaita Sahu* in minimizing Adolescent Antisocial behaviour in the study area are; Organizing Drama, quiz and essay competitions on relevant issues of societal re-orientation, lecture presentation by successful role models in secondary schools, sensitization and enlightenment of PTA, Ulama's, NGOs, CBOs and traditional rules to participate in societal re-orientation projects in secondary schools, allocation of specific time in the school assemblies for societal re-orientation programme, surprise visit top government functionaries to secondary schools in order to monitor the implementation of *A Daidaita Sahu* programme in schools, encouragement of PTA, teachers and other stakeholders to monitor public spending in secondary schools in order to reduce corruption, training of Muslim Students' Society of Nigeria (MSSN) leaders and other club and society's leaders on societal re-orientation, organizing workshops/seminars for secondary school teachers, full involvement of teachers in the implementation of *A Daidaita Sahu* project in secondary schools, setting up disciplinary committee with the involvement of PTA and other stakeholders to check Anti-social behaviour in schools. This finding was in line with Kobrin (1959), Schlossman (1984), Shaw and Mckay (1930) where believed that unless community leaders, local residents, religious leaders, teachers, parents, and authorities and the approach must be button up before it can win the community support nor have a realistic prospects for successful implementation.

CONCLUSION AND RECOMMENDATION

From the foregoing, since it is concluded that Societal Re-orientation programme (*A Daidaita Sahu*) has had a significant impact in minimizing Adolescent antisocial behaviour among senior secondary school students local content approach should be given premium when coming up with societal reorientation programme. Mass media campaign, sensitization during school assemblies and involvement of PTA, religious and community leaders, civil society organizations, government and educational administrators should be made the major strategies to be used in the fight against antisocial behaviour in secondary schools.

REFERENCE

Abone, O.M (1986). Teachers management of classroom problem. Ibadan: Heinemann educational books (Nig) Ltd.

Bichi, M.Y (2004). Introduction to research methods and statistics. Kano: Debisco press & publishing company.

Chauhan, S.S (1989) Advanced educational psychology. New Delhi: Vikas publishing house.

Cooper, D.R & Schinder, P.S (2001). Business research methods. New York: McGraw Hill Ltd.

Directorate of societal reorientation (2007). Impact assessment report on A Daidaita Sahu programme in Kano State. Kano: Kano state Government press.

Kobrin, S. (1959). The Chicago Area Project- 25 year assessment. Annals of the American Academy of Political and social sciences. 62 (44), 19-29.

Krejcie, R.V & Morgan, D.W (1971). Determining sample size for research activities. Educational and psychological measurement. 30, 607-610.

Muhammad, B. (2009). Prospects and challenges of reorientation programme in Kano state. Kano: Kano state Government press.

Nasiru, M (2010). Impact of A Daidaita Sahu programme in minimizing drug abuse among senior secondary school students of Kano state. Unpublished dissertation, Bayero University, Kano.

Schlossman, S.L (1984). The Chicago Area Project Revisited. Crime and delinquency. 26, 398-462.

Shaw, C.R & Mckay, H.D (1930). Juvenile delinquency and urban areas. Chicago: Univeristy of Chicago Press.

Shehu, S. (2009). Gyara Kayanka: the concepts, aspirations and imperatives of social reform project. Jos: Prescotpress Ltd.

Umar, B., Ahmad, A., & Yola, S. (2007). Proceedings of public forum “Zauren Shawara” Kano: Kano state Government press.

Eufemisme Cerminan Nilai Sosiobudaya Masyarakat Malaysia

MUNIRAH ZULKIFLI[1], NORAZILAH BUHARI[2], NOR AZLILI HASSAN[3]
[123]Universiti Tunku Abdul Rahman (UTAR), Sg Long Campus, Kajang.
E-mail: munirah@utar.edu.my

ABSTRAK

Bahasa merupakan alat komunikasi dan ciri asas sesebuah tamadun. Bahasa yang halus, sopan dan santun atau juga dikenali sebagai eufemisme melambangkan kandungan pemikiran, sikap dan tingkah laku penutur dalam masyarakat yang bertamadun. Bahasa memainkan peranan penting untuk membina konsep diri seseorang penutur. Ianya juga menjadi salah satu unsur penting dalam pertumbuhan dan perkembangan tamadun manusia sebagai world view masyarakat, sebagai pengungkap falsafah, ilmu dan pemikiran serta alat kreativiti manusia dalam pelbagai bidang kehidupan. Justeru, bahasa harus diletakkan di tempat yang sewajarnya bersesuaian dengan konteks pembinaan dan pemantapan sesebuah masyarakat yang bertamadun. Dalam konteks masyarakat Malaysia, kesantunan berbahasa amat dititikberatkan sebagai cerminan nilai kelompok masyarakat di Malaysia. Sehubungan dengan itu, kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti peranan bahasa dalam proses pembentukan tamadun Malaysia dan melihat hubungan kesantunan berbahasa dengan nilai sosiobudaya masyarakat di Malaysia. Kaedah kajian adalah kuantitatif yang melibatkan pengumpulan data utama melalui tinjauan ke atas 272 orang belia Melayu, Cina dan India di sekitar Lembah Klang. Peranan bahasa mampu menyatupadukan dan mencerminkan jati diri masyarakat Malaysia yang berbeza etnik. Hubungan kesantunan berbahasa dengan sosiobudaya berjaya dilihat melalui nilai malu, nilai menghormati dan nilai budi bahasa masyarakat Malaysia.

Kata kunci: eufemisme, sosiobudaya, nilai, Malaysia, kesantunan berbahasa.

PENGENALAN

Eufemisme merupakan bahasa yang menggunakan kata-kata yang manis untuk menggantikan kata-kata yang agak kasar. Kita sedia maklum, masyarakat di Malaysia mengamalkan nilai sopan-santun, berbudi bahasa dan mempunyai pekerti yang halus. Nilai-nilai tersebut bukan sahaja diamalkan dalam perlakuan, pemikiran atau perasaan malahan juga dalam pertuturan. Akibat daripada amalan tersebut, masyarakat Malaysia sentiasa mahu menjaga tutur katanya bergantung kepada faktor jantina, sosial, umur dan konteks masyarakat. Oleh yang demikian, penggunaan ungkapan eufemisme ini amat bersesuaian untuk menunjukkan kesopanan tersebut. Antara faktor penggunaan eufemisme adalah untuk menutup keadaan yang kurang menyenangkan. Selain itu, eufemisme juga mampu menimbulkan motivasi dan secara tidak langsung boleh menimbulkan penghargaan kepada orang yang diperkatakan (Saidatul Nornis Mahali, 2007). Penggunaan eufemisme merupakan nilai sosiobudaya masyarakat Malaysia. Sistem nilai memberikan rangka kerja untuk penganalisisan norma-norma masyarakat, keunggulan, kepercayaan dan kelakuan. Nilai menjadi ukuran dan pegangan tentang baik buruk atau cantik hodoh sesuatu perlakuan berasaskan kelaziman atau kebiasaan dalam sesuatu masyarakat (Wan Abdul Kadir Wan Yusuf, 1998). Hal ini menunjukkan penggunaan bahasa eufemisme dapat menjadi ukuran nilai bahasa halus yang digunakan dalam masyarakat kita.

Dalam masyarakat Melayu Islam yang terkenal dalam kesantunan bahasanya, adakalanya perkara yang disampaikan tidak seperti yang diucapkan. Justeru bidang pragmatik merupakan bidang yang sangat sesuai untuk mengkaji makna sesuatu komunikasi (ujaran) lisan itu, Bidang pragmatik sering dimaksudkan sebagai kajian tentang penggunaan bahasa dan berbeza dengan kajian tentang bahasa, yang lebih menumpukan kepada huraian bahasa daripada segi strukturnya. Dalam hal ini, aspek budaya turut mempengaruhi pemikiran masyarakat kerana pembinaan budaya itu sendiri adalah berkait dengan sistem nilai dan *worldview*. Pemikiran itu pula dinyatakan dalam konteks bahasa, iaitu sebagai alat komunikasi dan alat lambang budaya (Wan Abdul Kadir Wan Yusoff, 2005). Dengan bahasa juga, manusia mengikat hubungan dalam bentuk kehidupan bermasyarakat dan berkebudayaan. Kemuncak daripada semua itu ialah peranan bahasa dalam pembinaan sesuatu bangsa (Awang Sariyan, 2005).

Kajian mengenai perihal masyarakat Malaysia memang banyak dilakukan baik dalam bidang bahasa mahupun sastera. Walau bagaimanapun, kajian mengenai nilai malu, menghormati dan berbudi bahasa masyarakat Malaysia masih terbatas dan kurang mendapat perhatian. Kebanyakan kajian yang dilakukan oleh sarjana tempatan didapati lebih terarah kepada aspek kesantunan berbahasa dan budaya berbahasa. Sedangkan, konsep malu, menghormati dan berbudi bahasa orang Malaysia juga

penting untuk diperhalusi kerana sifatnya yang luar biasa dan unik. Tambahan pula, emosi malu contohnya dalam bahasa Melayu diandaikan tidak sama ertinya dengan '*shame*' dalam bahasa Inggeris. Hal ini kerana bahasa mempunyai kata yang mengandungi konsep budaya, yang relevan dengan masyarakat pendukungnya (Mulyadi, 2001). Beberapa kajian tentang sifat malu orang Melayu pernah dilakukan oleh sarjana Barat seperti Buhler, Hetzer dan Hurlock & Sender (Mohamed Mansor Abdullah, 1993). Namun, hasil kajian mereka didapati menyimpang dari landasan realiti sebenar yang dialami oleh bangsa Melayu. Faktor kekurangan pengetahuan mengenai selok-belok adat, budaya, kepercayaan dan nilai orang Melayu itu sendiri dikatakan menjadi puncanya. Akibatnya, mereka gagal menjiwai konsep malu yang mendasari kehidupan orang Melayu sehingga merumuskan bahawa, perasaan malu akan menyebabkan seseorang itu menjadi tidak tentu arah dan keliru serta mengaitkannya dengan fasa negatif (*negative phase*). Sehubungan itu, kajian mengenai nilai malu, menghormati dan berbudi bahasa orang Malaysia mesti diteroka dari kaca mata dalaman. Dengan kata lain, sarjana tempatan khususnya yang berbangsa Melayu perlu menjadi perintis dalam menghasilkan kajian yang tepat mengenai konsep malu, menghormati dan berbudi bahasa orang Melayu khasnya dan Malaysia amnya.

Kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti peranan bahasa dalam proses pembentukan tamadun Malaysia dan melihat hubungan kesantunan berbahasa dengan nilai sosiobudaya masyarakat di Malaysia. Metodologi kajian yang digunakan adalah kaedah kuantitatif yang melibatkan pengumpulan data utama melalui tinjauan ke atas 272 orang belia Melayu, Cina dan India di sekitar Lembah Klang. Soalan soal selidik diberikan kepada responden mengikut tiga (3) skala iaitu *Rendah, Sederhana* dan *Tinggi*. Borang soal selidik juga telah melalui proses kesahihan dan kebolehpercayaan sebelum data sebenar dikumpulkan.

KONSEP EUFEMISME

Eufemisme membawa maksud ungkapan halus, sopan, lemah-lembut dan elegen. Secara etimologi, eufemisme berasal daripada bahasa Yunani, iaitu '*eu*' bererti bagus dan '*phemeoo*' ialah berbicara. Ia merupakan sebuah gaya bahasa yang menunjukkan ungkapan-ungkapan yang lebih sopan dan halus sifatnya bagi menggantikan bahasa atau perkataan yang tidak menyenangkan dan tidak sedap didengari (Teo Kok Siong, 1996), yang mungkin dirasakan menyinggung perasaan, menghina atau menyatakan sesuatu yang tidak menyenangkan (Gory Keraf, 2005). Eufemisme merupakan bahasa yang penuh adab tertib dan sopan walau dalam apa jua keadaan kerana penggunaan kata-katanya yang halus bukan sekadar untuk menyampaikan mesej malahan juga tidak menyinggung perasaan pendengarnya (Asmah Haji Omar, 2004; Rahman Shaari, 1993). Pemilihan kata-kata yang halus dan sopan ini boleh berupa kiasan yang terdiri daripada bentuk yang berlebih-lebihan atau dibesar-besarkan untuk mendapatkan kesan tertentu. Ikatan yang erat antara budaya dan masyarakat Melayu dapat dilihat melalui penggunaan bahasa figuratif, bidalan, perumpamaan, pepatah, peribahasa, pantun atau gaya bahasa yang lain. Dengan itu, penggunaan unsur eufemisme bagi menggantikan kata-kata yang dianggap kurang sopan juga merupakan budaya masyarakat Melayu yang menjadi strategi kesantunan berbahasa. Menurut Ahmad Mahmood Musanif dan Arbak Othman (2010), eufemisme digunakan dengan tujuan untuk mengelak daripada menyatakan sesuatu secara langsung. Manakala, sesuatu perkara yang tidak dinyatakan secara langsung adalah perkara yang tidak bagus, yang tidak elok dan tidak sedap didengar seperti kesakitan, kematian, pengguguran dan jenayah. Bagi mereka, bahasa eufemisme merupakan suatu bentuk kesantunan bahasa yang menjadi asas kepada kesejahteraan kehidupan dalam sesebuah masyarakat penuturnya.

Menurut Wardhaugh (1986), fenomena ini wujud apabila masyarakat menamakan, menyolek dan mencantikkan sesuatu yang dianggap kasar, keras dan menyakitkan untuk menjadikannya lebih sopan, manis dan halus mengikut ukuran dan konvensi sesuatu masyarakat. Di antara tujuan eufemisme dalam berbahasa ialah untuk menghindari tabu dalam masyarakat. Ini bermakna ungkapan-ungkapan eufemisme berfungsi dengan cara menggantikan ungkapan-ungkapan yang memiliki konotasi ofensif dengan ungkapan-ungkapan yang positif (Leech, 2003). Sebagai contoh, apabila seseorang itu mengeluarkan atau mengungkapkan kata-kata yang tidak sopan atau bersifat tidak baik, maka ia telah melanggar konsep tabu sesebuah masyarakat itu. Perkataan-perkataan seperti berak, beranak, mati ataupun jamban boleh dikatakan tidak sopan dan tidak sedap didengar dalam kalangan masyarakat Malaysia. Situasi ini secara tidak langsung mewujudkan unsur eufemisme atau kesantunan dalam berbahasa. Justeru, perkataan-perkataan tersebut telah digantikan dengan kata atau frasa seperti buang air besar, bersalin, pulang ke rahmatullah dan tandas.

Eufemisme dianggap sebagai kesantunan dalam berbahasa bagi membolehkan seseorang itu berkomunikasi dengan menuturkan ungkapan yang lebih bermakna dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai murni ketika dalam situasi marah, menyakitkan, perselisihan, pergaduhan dan sebagainya (Teo Kok Seong, 2003). Bertepatan dengan pentakrifan kesantunan, iaitu

kesopanan dan kehalusan dalam berbudi bahasa atau budi pekerti (Dewan Bahasa Edisi Keempat, 2016). Kesantunan berbahasa merujuk kepada penggunaan bahasa yang halus dan sopan ketika bertutur di samping menimbulkan keramahan dan kemesraan (Munirah Zulkifli et.al, 2017). Kadang kala terdapat pengguna sesuatu bahasa itu berkomunikasi dan bertutur dengan normal namun mungkin sahaja akan kedengaran kasar dan tidak mesra jika gaya pertuturannya tidak bersesuaian dengan budaya tersebut (Roslina Mamat et.al, 2012). Kita juga sering mendengar pada zaman ini, masyarakat sering menggunakan perkataan tabu 'janda' yang merujuk kepada seorang wanita yang telah diceraikan oleh suaminya. Situasi ini mengundang pandangan serong masyarakat terhadap wanita tersebut. Fungsi eufemisme dalam konteks ini memainkan peranan yang penting bagi menjaga martabat wanita yang digelar 'janda' dengan menggantikannya kepada panggilan 'ibu tunggal'. Frasa ibu tunggal ini mempunyai unsur-unsur yang positif dan lebih sopan kerana ia memberi gambaran bahawa wanita tersebut menjalankan hidupnya tanpa seorang suami.

Sudah menjadi lumrah hidup masyarakat Melayu untuk sentiasa menitikberatkan cara percakapan atau komunikasi kerana tidak mahu menyinggung perasaan orang lain. Masyarakat Melayu juga terkenal dengan bangsa yang mementingkan budi bahasa yang tinggi. Ini boleh dilihat dengan jelas selepas wujudnya ajaran Islam dalam masyarakat Melayu yang mana agama Islam mengajar seseorang itu untuk sentiasa mengambil berat tentang isu adab sopan dan sikap yang baik bukan sahaja dalam perbuatan, malah dalam pertuturan harian juga. Ajaran Islam juga mengajar seseorang itu bahawa apabila ia menggunakan kata-kata yang dianggap tabu dalam sesebuah masyarakat itu, ia boleh dianggap tidak beradab dan ini sama sekali bukan sifat dan sikap yang diajari oleh agama Islam.

Oleh itu, penggunaan unsur eufemisme yang digunakan dapat mencerminkan nilai-nilai kesantunan berbahasa penutur bahasa tersebut. Ini tampak jelas bahawa fungsi eufemisme amat penting bagi memastikan ianya dapat menutup atau menangkis hal-hal berkaitan tabu dan cara percakapan tidak menyinggung perasaan mana-mana pihak lain ketika berbahasa. Ini secara tidak langsung mewujudkan konsep kesantunan berbahasa yang sopan ketika berkomunikasi atau bercakap dengan orang lain. Masyarakat yang santun dalam berbahasa juga mencerminkan ketinggian tamadun sesebuah bangsa. Bahasa bukan semata-mata alat komunikasi tetapi menjadi wadah penting dalam kehidupan manusia sebagai pembina budaya dan pandangan alam semesta seseorang. Menurut Asmah Haji Omar (2004), bahasa yang digunakan merupakan lambang bagi mengaitkan maksud atau fikiran manusia dengan sesuatu perkara yang konkrit ataupun sesuatu yang abstrak, seterusnya pengguna bahasa dapat mengerti tentang sesuatu perkara yang dibicarakan itu. Oleh yang demikian, pengguna bahasa perlu bijak dalam memilih variasi-variasi atau bentuk-bentuk bahasa supaya menepati ciri-ciri penggunaan bahasa yang beretika, sopan dan beradab. Pengguna yang mengabaikan bahasanya, bermakna ia mengabaikan budaya hidup diri dan masyarakatnya.

KONSEP NILAI MALU, MENGHORMATI DAN BUDI BAHASA

Kamus Dewan Edisi Keempat (2016), memberikan tiga pentakrifan kosa malu. Pertama, malu yang membawa maksud berasa aib (hina, rendah, dan lain-lain) kerana membuat sesuatu yang salah atau yang tidak sopan atau merasa tidak senang. Kedua, perasaan aib kerana merasa hina, rendah diri dan lain-lain. Ketiga, malu yang tercetus daripada perasaan hormat terhadap seseorang atau berasa segan (agak takut) terhadap seseorang. Dalam Islam, malu mempunyai pengertian yang lebih luas. Malu atau *haya*' di dalam bahasa Arab berasal daripada perkataan hayat yang bermaksud "kehidupan". Ia mencakupi sifat malu, memelihara aib diri dan orang lain, kesopanan, harga diri dan bersikap jujur dalam menjaga dan memelihara maruah kerana Allah (Abd Rahman Abd Majeed, 2004). Dalam masyarakat Melayu, sifat malu telah sebati dalam kehidupan orang Melayu. Rasa malu inilah yang menjadikan orang Melayu tidak mahu "mengambil muka", "tidak mahu membesarkan diri", "tidak mahu menjilat" dan sebagainya (Tenas Effendy, 2002).

Malu ialah perkataan yang menggambarkan perasaan yang tidak menyenangkan yang dialami oleh seseorang dalam situasi tertentu. Perasaan ini wujud mungkin disebabkan oleh reaksi daripada tindakan diri sendiri atau tindakan orang lain yang dianggap bertentangan dengan norma kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat. Jadi, rasa malu terletak dalam fikiran seseorang dan orang yang malu biasanya menyedari tentang situasi yang menyebabkan timbulnya rasa malu itu. Bagi masyarakat Malaysia, malu merupakan suatu konsep budaya yang penting dalam tingkah laku. Salah satu norma dalam tingkah laku berkomunikasi masyarakat Malaysia ialah bertutur dengan cara yang sopan dan dituntut untuk bertutur dengan sopan sebab tingkah laku ini akan menghindarkan orang lain daripada mendapat malu dalam pelbagai situasi pertuturan. Cara bertutur ini tiada kaitan dengan kekayaan, keturunan, atau pendidikan. Contohnya, seorang nelayan yang hanya tamat sekolah rendah mungkin boleh bertutur dengan lebih sopan berbanding dengan seorang pegawai daerah yang berkelulusan universiti. Orang yang tidak bertutur dengan sopan akan dikatakan sebagai anak yang kurang ajar. Sebaliknya, cara bertutur yang sopan akan mendapat kebanggaan.

Rasa malu sendiri merupakan suatu benteng dalam mencegah tingkah laku sosial yang dianggap menyimpang dalam masyarakat.

Masyarakat Malaysia khususnya orang Melayu mementingkan malu dan air muka (Asmah 2000) yang berlandaskan ajaran Islam supaya menghindarkan segala perbuatan yang keji dan melaksanakan segala yang terpuji. Seseorang individu perlu mengelakkan dirinya daripada menerima malu atau memberi malu kepada orang lain. Orang yang menerima malu lazimnya akan berasa tertekan dan mudah hilang pertimbangan sehingga terdapat peristiwa peperangan, pergaduhan, pembunuhan dan amuk yang berlaku disebabkan seseorang itu dimalukan. Malu bukan sahaja melibatkan perasaan sendiri tetapi juga sesuatu tindakan kita boleh juga memalukan keluarga dan masyarakat (Zainal Kling, 1980). Oleh itu, muncullah peribahasa 'menconteng arang di muka' yang bermaksud sesuatu tindakan yang mendatangkan malu kepada keluarga. Sesuatu tindakan yang terkeluar daripada kehendak dan norma masyarakat, maka tindakan tersebut dikatakan sebagai suatu tindakan yang tidak santun kerana telah melanggar adat masyarakatnya. Anggota masyarakat yang memalukan diri sendiri dan ahli keluarga dianggap sebagai tidak bermaruah. Maruah dan harga diri seseorang perlu dijaga dengan berpegang kuat pada konsep malu dan penjagaan air muka. Semasa berinteraksi, masyarakat adalah ditegah sama sekali untuk menghina dan merendah-rendahkan peribadi seseorang. Perkataan yang diungkapkan hendaklah santun dan tidak mengandungi unsur-unsur yang memalukan diri, keluarga dan pihak lain walaupun semasa menyatakan sesuatu yang benar. Pertuturan seseorang juga tidak boleh berlebih-lebihan kerana boleh menimbulkan kebosanan orang lain terhadapnya sehingga boleh dianggap seperti 'mulut murai'. Namun sekiranya pertuturan itu digunakan secara positif atau santun, maka akan dikatakan 'mulut manis'. Pertuturan yang diungkapkan adalah menggambarkan keadaan hati di mana hati yang baik akan menuturkan bahasa yang santun dan sebaliknya..

Manakala konsep menghormati pula membawa maksud menerima dan mematuh, menghargai, menjunjung tinggi, memuliakan serta disegani oleh orang lain (Kamus Dewan Edisi Keempat, 2016). Hal ini dapat dimaksudkan dengan pandangan yang tinggi terhadap seseorang dengan memberikan layanan yang penuh sopan, khidmat dan takzim. Asyraf Wajdi Dusuki (2017) menyatakan bahawa sikap hormat-menghormati merupakan faktor asas yang diterapkan oleh Rasulullah S.A.W dalam membina sebuah masyarakat yang kukuh. Malah, sikap hormat-menghormati juga merupakan antara ciri-ciri yang menampilkan seseorang yang berakhlak mulia. Contohnya, memberi layanan mesra dan sopan, saling bekerjasama dan menghargai serta mengenang budi dan jasa orang lain kepada kita. Menurut ajaran Islam, nilai hormat-menghormati sesama manusia juga amat ditekankan iaitu kehormatan kepada Allah, ibu bapa, kaum mukmin, jiran dan orang lain. Penghormatan tersebut menunjukkan akhlak yang mulia seperti yang telah diajarkan. Agama **I**slam menggalakkan kepada umatnya amalan hormat-menghormati sesama manusia tanpa mengira perbezaan agama, bangsa atau latar belakang. Hal ini kerana setiap agama menekankan nilai yang baik serta mampu memberi kesan positif kepada masyarakat.

Amalan hormat-menghormati dalam kalangan pelajar adalah perlu diterapkan agar kesedaran tentang nilai-nilai murni tersebut mengurangkan masalah disiplin dalam masyarakat (Norazri, 2015). Selain itu juga menurut Fadzil dan Ahmad (2010), nilai toleransi adalah penting dalam kehidupan bagi menjamin wujudnya persefahaman, hormat-menghormati hak dan kebebasan. Oleh yang demikian, sikap hormat-menghormati perlu menjadi matlamat utama kepada penerapan nilai-nilai murni masyarakat. **B**udaya hormat-menghormati ini ialah salah satu budaya yang perlu kita amalkan, terapkan dan sematkan dalam hati kita demi membina masyarakat yang kuat perpaduannya antara satu sama lain. Budaya ini juga mampu mengurangkan jurang antara setiap lapisan masyarakat dalam sesebuah negara dan secara tidak langsung keamanan atau kedamaian dapat dikekalkan.

Konsep seterusnya ialah budi bahasa. Secara literal, budi dimaksudkan dengan kebaikan yang dilakukan seseorang individu, manakala bahasa ialah lambang bunyi yang digunakan dalam perhubungan manusia (Kamus Dewan Edisi Keempat, 2016). Budi bahasa boleh diertikan sebagai percakapan yang baik, teliti dan elok dalam tutur kata, bersopan santun, mengamalkan budi pekerti baik dan sebagainya yang disebut sebagai nilai-nilai murni meliputi tutur kata, tingkah laku, pemikiran dan perasaan. Secara umumnya, budi bahasa dalam masyarakat Malaysia boleh dilihat dari sudut tutur kata (percakapan yang bersopan dan lemah lembut), kelakuan (tingkah laku yang baik dan hemah tinggi), sopan santun (budi pekerti yang luhur, mulia dan baik), tatatertib (peraturan yang perlu diikuti oleh seseorang dalam kelakuan serta tingkah laku), akal (boleh berfikir dengan rasional dan baik sebelum bertutur) dan kebijaksanaan (pandai dalam memilih perkataan atau ayat untuk bertutur). Menurut Mustafa Daud (1995), budi bahasa bererti percakapan yang baik, elok dalam tutur kata, tinggi budi bicara, beradab, bersopan santun, bertatatertib, lemah-lembut, hormat, tingkah laku yang baik dan akhlak yang mulia. Selain itu, budi bahasa boleh dikatakan sebagai berbudi melalui bahasa atau bahasa sebagai budi. Hal ini kerana skop budi itu amat luas termasuklah berbudi dengan harta, tenaga, buah fikiran, nasihat, tunjuk ajar, sikap dan menggunakan bahasa yang baik dan menyenangkan pendengar. Oleh kerana skop budi itu terlalu luas, maka semua orang boleh berbudi kepada masyarakat mengikut

kemampuan masing-masing. Jika tidak mempunyai wang dan harta, seseorang itu boleh berbudi dengan tenaga. Jika tidak berkemampuan juga, ia boleh berbudi dengan menyumbang buah fikiran, nasihat dan tunjuk ajar. Jika tidak berkemampuan juga, ia boleh berbudi dengan bahasa yang halus dan baik. Sebab itulah bahasa juga dikira sebagai sebahagian daripada budi pekerti yang mulia atau akhlak yang terpuji. Konsep budi bahasa menurut Islam merangkumi akhlak atau peribadi yang mulia termasuklah tutur kata yang baik. Orang yang berbudi bahasa memiliki sikap yang bersopan santun secara tidak langsung akan mempamerkan akhlak yang mulia (M.Shukri Hanapi, 2017).

Nilai budi bahasa ini dapat dilihat melalui gaya individu ketika melakukan aktiviti harian dan cara berinteraksi antara satu pihak dengan pihak lain. Masa kini sering dilihat dalam kalangan masyarakat yang mengabaikan nilai budi bahasa seperti tidak mengendahkan tatasusila ketika memberi khidmat dan melayani pelanggan ketika di kaunter hadapan, menjawab panggilan telefon dengan kasar dan sambil lewa, merosotnya amalan gotong-royong, hilangnya amalan hormat-menghormati antara individu dan perlanggaran bahasa ketika berkomunikasi. Inilah antara contoh kerosakan budi bahasa dalam masyarakat. Perkara ini perlu diperbaiki dan diperbetulkan kerana ia bukan sahaja merosakkan diri individu itu sendiri malahan juga masyarakat akan turut binasa. Dalam konteks ini, masyarakat Malaysia perlulah sentiasa mengekalkan nilai berbudi dengan tutur bahasa yang lembut dan halus. Nilai budi bahasa akan wujud apabila aspek kesantunan berbahasa dicerminkan dengan penggunaan unsur eufemisme ketika berkomunikasi. Ahmad Mahmood Musanif (2007) menyatakan bahawa dalam komunikasi antara penutur dengan pendengar, budaya sopan santun sangat penting untuk memelihara hubungan antara dua pihak dan memelihara komunikasi tersebut dapat berterusan dalam keadaan yang selesa. Nilai budi bahasa ini akan menjadi ukuran utama kemuliaan tingkah laku antara seseorang individu dengan individu yang lain dalam mencapai keharmonian perhubungan manusia sejagat. Seterusnya, keharmonian tersebut akan dapat memperkasakan peradaban yang tinggi.

TINJAUAN LITERATUR

Eufemisme merupakan fenomena yang wujud dalam kebanyakan budaya di dunia dan banyak kajian terhadapnya dilakukan oleh pengkaji di luar negara mahupun di rantau ini. Pada tahun 1981, *A Dictionary of Euphemisms and Other Double Talks* telah disusun oleh Rawson, linguist British. Kajiannya bukan sahaja mencatatkan sejarah eufemisme malahan mencatatkan ciri, definisi, pengelasan dan skop penggunaan eufemisme. Seterusnya, Enright (1985) menerbitkan koleksi esei tentang eufemisme yang memperlihatkan sebahagian topiknya seperti eufemisme dan media, eufemisme dan kanak-kanak serta seks dan eufemisme, mewakili bidang sosial yang berbeza. Akhirnya, Allen & Burridge (1991) memperlihatkan perspektif menarik daripada sudut psikologi manusia yang menggunakan eufemisme sebagai pendinding untuk menghalang kemarahan atau ketidaksetujuan terhadap sikap semula jadi atau kuasa supernatural.

Kajian eufemisme tentang nilai sosiobudaya masyarakat Malaysia bersifat tempatan agak langka. Kebanyakan kajian eufemisme dibuat dalam bentuk bahan bercetak. Antaranya Noor Hartini dan Siti Saniah Abu Bakar (2011) melaksanakan kajian yang membincangkan faktor-faktor penggunaan eufemisme dalam dialog-dialog dan meneliti kekerapan penggunaanya melalui dua buah novel, iaitu *Papa* dan *Azfa Hanani*. Manakala kajian oleh Siti Norashikin dan Ernawati Atan (2017) melihat unsur-unsur dan faktor-faktor eufemisme, seterusnya menganalisis makna yang digunakan dalam novel *Jalan Retak*. Selain itu kajian perbandingan turut dilakukan oleh Zuraidah Jantan (2009) yang meneliti aspek eufemisme dalam novel dengan melihat perbandingan penggunaan eufemisme dalam novel lama dan novel baharu. Hasil kajian beliau mendapati bahawa eufemisme bukan sahaja berlaku terhadap kata atau ungkapan malahan boleh berlaku dalam seluruh ayat, perenggan bahkan seluruh karya. Pengkaji merumuskan bahawa penggantian eufemisme akan terus berlaku kerana wujudnya topik tabu di dalam masyarakat. Jeniri Amir (2007) meneliti penggunaan bahasa dalam media massa Indonesia turut merumuskan bahawa penggunaan eufemisme sangat berkesan untuk melaporkan sesebuah berita yang bersifat tabu. Antara penggantian yang dibincangkan ialah tabu aspek seksual seperti 'rogol' dan 'perkosaan'. Kajian penggunaan eufemisme dalam bahasa Melayu standard, khususnya dalam laras akhbar Mingguan Malaysia turut dilakukan oleh Noor Asliza Abdul Rahim (2008) dan dalam dialek pula turut dikaji oleh Noriah dan Jamilah Bebe (2016), khususnya dalam dialek Melayu Kedah mengenai eufemisme kematian.

Kebanyakan kajian lalu memperlihatkan bahawa pengkaji cuba mendefinisikan eufemisme dan mengelaskannya mengikut kesesuaian budaya masyarakat yang dikaji dalam konteks penggunaannya secara bercetak. Namun, kajian mengenainya dalam konteks sosiobudaya masyarakat Melayu yang dilakukan oleh Noriati A.Rashid (2005) memperlihatkan bahawa kesantunan dalam hidup bermasyarakat tidak hanya terbatas dalam perlakuan berbahasa sahaja, bahkan turut melibatkan perlakuan adat dan perlulah berada dalam kerangka nilai-nilai Islam. Selain itu, Jamaliah Ali (1995) yang mengkaji konsep air muka yang mempengaruhi ciri bahasa verbal. Beliau mendapati bahawa setiap manusia mempunyai keinginan untuk menjaga

air muka untuk mengekalkan keharmonian dan perhubungan. Jika seseorang itu berada dalam keadaan malu, keadaan ini akan mempengaruhi bahasa verbal dalam pertuturan itu. Selain itu, asas dan nilai keagamaan terpancar pada cara hidup orang-orang Melayu (Mohamed Mansor Abdullah, 1993) di mana konsep malu dan segan dilihat sebagai nilai yang suci dan murni serta merupakan asas kepercayaan. Justeru, ianya diterima oleh semua masyarakat Melayu sebagai nilai mutlak yang luhur dan ianya adalah maruah bangsanya. Penerimaan konsep malu sebegini telah menetapkan dan menentukan cara seseorang individu Melayu bertingkah laku dalam amalan hariannya sehingga dapat memperlihatkan nilai yang suci dan murni dalam kehidupannya. Dengan lain perkataan, orang Melayu menganggapnya sebagai maruah dan kehormatan bangsa dan konsep malu diamalkan adalah selaras dengan kehendak pengajaran Islam. Penggunaan bahasa yang sopan dan berbudi bahasa sudah terdapat dalam dalam budaya Melayu sejak turun-temurun dari satu generasi ke satu generasi yang lain sebagai warisan budaya yang sentiasa dipelihara. Ahmad Mahmood Musanif (2007) mengatakan dalam komunikasi antara penutur dan pendengar, budaya sopan santun termasuklah sifat malu adalah sangat penting untuk memelihara hubungan antara dua pihak dan memelihara komunikasi tersebut agar dapat berterusan dalam keadaan yang selesa. Perkara ini terjadi kerana tradisi pemikiran Melayu menggunakan bahasa sebagai alat untuk membentuk makna kehidupan dan makna alamnya secara sangat kreatif dan produktif (Ahmad Sarji, 2004).

PENEMUAN DAN PERBINCANGAN

Ada dua persoalan yang akan dihuraikan dalam kajian ini. Pertama, mengenai peranan bahasa dalam proses pembentukan tamadun Malaysia. Bahagian ini menjelaskan fungsi bahasa digunakan sebagai instrumen komunikasi dalam masyarakat. Kedua, mengenai hubungan unsur eufemisme dengan nilai sosiobudaya masyarakat Malaysia yang akan dilihat melalui nilai malu, nilai menghormati dan nilai budi bahasa.

(A) PERANAN BAHASA DALAM PEMBENTUKAN TAMADUN MALAYSIA

Pepatah ‘Hilang bahasa, lenyaplah bangsa’ dan ‘Bahasa Teras Budaya, dan Budaya Cerminan Bangsa’ merupakan pernyataan yang cukup sentimental tentang nilai dan harga diri sesuatu bahasa. A.Aziz Deraman (2006) menyatakan bahawa kekuatan bahasa juga akan menjamin kelangsungan peradaban. Oleh yang demikian, sebuah negara yang berdaulat dan merdeka akan memerlukan bahasa kebangsaan sebagai alat dan pemangkin untuk membentuk jati diri dan keperibadian sebagai negara bangsa. Bahasa kebangsaan adalah bahasa Melayu, ialah pemersatu dan alat komunikasi rakyat yang utama. Dengan bahasa kebangsaan sebagai *lingua franca*, maka rakyat pelbagai etnik dapat disatukan dan sesebuah negara dapat membina keperibadian dan tamadun mengikut acuannya sendiri sesuai dengan aspirasi, latar sejarah dan budaya rakyatnya. Bahasa yang bertamadun seharusnya mengungkapkan bahasa yang halus. Kehalusan dan kesantunan berbahasa melambangkan pemikiran, sikap dan tingkah laku penutur yang dipengaruhi masa dan ruang. Dalam hal ini, tanpa diragukan bahawa bahasa Melayu melambangkan kehalusan kesopanan dan tingkah laku penuturnya. Bahasa Melayu mampu berperanan sebagai bahasa rasmi, bahasa ilmu dan bahasa perpaduan yang dapat membangunkan tamadun Malaysia.

Peranan bahasa Melayu sebagai bahasa rasmi ialah bahasa komunikasi lisan dan tulisan yang digunakan bagi semua maksud rasmi kerajaan persekutuan, kerajaan negeri, badan-badan berkanun dan pihak berkuasa tempatan bagi memenuhi fungsi komunikasi antara jabatan sektor awam, sektor swasta, dan orang awam. Selain itu, bahasa Melayu juga menjadi lambang citra negara apabila dibuktikan penggunaannya di tempat-tempat awam, penggunaan nama khas dan melalui media massa berstatus negara. Penyampaian maklumat bagi segala bentuk iklan, pengumuman, arahan dan seumpamanya senantiasa dipamerkan dan dihebahkan kepada khalayak ramai menggunakan bahasa Melayu. Uniknya di negara ini ialah bahasa rasmi menjadi wahana komunikasi umum antara kelompok masyarakat yang berlainan latar belakang dan berbeza etnik. Ini dapat dilihat melalui penggunaan kata sapaan dan kata panggilan, kata gelaran dan rujukan hormat, serta kata ganti nama yang disesuaikan dengan konteks dan situasi. Antara contoh penggunaan kata panggilan adalah seperti tuan, puan, saudara dan saudari. Manakala penggunaan kata rujuk hormat perlulah sesuai dengan sasarannya dan mengikut taraf sosial seseorang seperti Yang Mulia, Yang Amat Berhormat dan sebagainya. Dalam bahasa Melayu, kata sapaan digunakan berdasarkan kedudukan, usia, pangkat dan keakraban dengan orang yang dilawan bicara ketika komunikasi berlangsung (Siti Khariah M.Zubir, 2007). Justeru, terbuktilah bahawa bahasa ialah nadi masyarakat yang menggunakan. bahasa itu. Keharmonian berbahasa dalam masyarakat ini dapat membangunkan tamadun ke arah yang lebih baik.

Sesebuah bahasa juga mampu berperanan sebagai bahasa ilmu. Pengunaan bahasa Melayu telah dirancang menjadi bahasa pengantar utama dalam sistem pendidikan negara sejak pramerdeka oleh Jawatankuasa Pelajaran Razak 1956. Bukti kemampuannya, bahasa Melayu diangkat sebagai bahasa ilmu tinggi dengan dibuktikan penubuhan Universiti Kebangsaan

Malaysia (UKM) pada tahun 1970. Asas penubuhan institusi ini adalah untuk menjadikan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar ilmu di institusi pengajian tinggi. Wacana ilmiah dalam bentuk buku dan jurnal dalam bahasa Melayu telah diterbit oleh Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), penerbit universiti dan penerbit swasta. Impaknya sehingga kini, bahasa kebangsaan ini diteruskan di semua peringkat pendidikan bermula daripada prasekolah sehingga ke peringkat tertinggi institusi pengajian awam. Bahasa Melayu berjaya dalam banyak lapangan ilmu termasuklah memupuk kesenian bangsa dengan penghayatan yang menyeluruh melalui persuratan dan penulisan. Tamadun silam seperti yang pernah dilalui oleh bangsa Yunani-Rom, tamadun Islam, tamadun India dan tamadun Cina banyak mengekalkan fikiran dan perasaan kesenian bangsanya melalui bahasa. Bahasa berperanan memupuk resam, nilai dan norma sesuatu bangsa. Meskipun situasi politik, sosial dan ekonominya berubah, bahasa tetap mampu mengisi keperluan sesebuah tamadun (Siti Khariah M.Zubir, 2007).

Dari segi sosiobudaya, bahasa Melayu mampu memainkan peranannya yang lebih bererti dalam konteks perpaduan untuk menjalin dan mengukuhkan hubungan sosial pelbagai kelompok dan kaum di negara ini. Inilah bahasa yang menjadi pengikat jiwa, raga, emosi dan fikiran rakyat pelbagai etnik. Masyarakat Malaysia khususnya perlu sedar bahawa tanpa bahasa Melayu, sukar bagi mereka mencapai kesejahteraan sosial dan ekonomi. Melalui bahasa sebagai alat penyatuan pelbagai etnik dengan latar belakang sosiobudaya masing-masing, bahasa Melayu menjadi wadah perpaduan pelbagai kelompok masyarakat di negara ini mencapai keserasian hidup sebagai bangsa yang bersatu padu dengan tidak perlu meninggalkan identiti dan bahasa sukuan masing-masing (Yusmariza M.Yusoff, 2012). Bahasa Melayu juga menjadi bahasa watan mampu merapatkan jurang, mengelakkan salah faham dan persepsi negatif dalam masyarakat majmuk. Tingkah laku yang berkesan memerlukan bahasa yang mudah dikuasai dan difahami dalam interaksi sesebuah masyarakat. kesantunan berbahasa akan terpancar apabila setiap ahli dalam masyarakatnya memahami makna bahasa tersebut.

(B) HUBUNGAN EUFEMISME MELALUI NILAI SOSIOBUDAYA

NILAI MALU

Sistem nilai memainkan peranan yang penting dalam mengatur tatacara hidup seseorang sebagai ahli dalam masyarakatnya. Nilai adalah tenaga yang dapat mengintegrasikan masyarakat seperti nilai beragama, nilai ekonomi dan kekayaan, nilai sistem sosial dan kehidupan bermasyarakat, nilai kepemimpinan, nilai terhadap lelaki dan perempuan, nilai adat dan nilai budi bahasa (Amat Juhari Moain, 2001). Dalam hubungan ini, orang Melayu percaya bahawa peranan nilai sangat kuat dalam menentukan sikap, pemikiran, pegangan dan pola tindakan, perlakuan dan pendirian manusia. Oleh itu, apabila pola nilai itu bersemi di dalam diri manusia maka jadilah ia suatu unsur yang membentuk hati budinya (Hashim Haji Musa, 2008).

Jadual 1.0: Hubungan Eufemisme dan Nilai Malu

No.	**Pernyataan**	**Rendah/ n/%**	**Sederhana/ n/%**	**Tinggi/ n/%**
1.	*Memberi maklum balas dengan bahasa yang halus.*	*29*	*183*	*60*
2.	*Membalas pertuturan mengikut konteks*	*17*	*153*	*102*
3.	*Menggunakan bahasa yang tidak menyinggung perasaan*	*10*	*149*	*113*

Item pertama dan ketiga iaitu memberi maklum balas dengan bahasa yang halus dan menggunakan bahasa yang tidak menyinggung perasaan menunjukkan jumlah responden sebanyak 153 dan 149 orang yang berada di tahap sederhana eufemismenya. Ini menunjukkan golongan belia masih memperlihatkan toleransi ketika berinteraksi dengan menggunakan bahasa yang halus dalam pertuturannya. Penggunaan bahasa yang halus dianggap lebih sopan dan mencerminkan budi bahasa dalam sosiobudaya masyarakat. Sebilangan kecil sahaja golongan belia yang mengamalkan sikap terbuka dalam item pertama dan ketiga dengan jumlah responden seramai 29 dan 10 orang. Item yang kedua iaitu membalas pertuturan mengikut konteks juga memperlihatkan keputusan sederhana eufemisme iaitu seramai 153 orang. Ini menunjukkan bahawa kecekapan berbahasa akan melahirkan eufemisme yang menjadi rutin hariannya kepada orang lain ketika berinteraksi.

Berdasarkan data, pengkaji mendapati bahawa masih terdapat penggunaan eufemisme yang wujud dalam masyarakat Malaysia. Namun demikian, pengkaji berpendapat bahawa eufemisme harus diamalkan untuk memastikan agar nilai kesantunan semasa berkomunikasi dapat dikekalkan. Hal ini sedemikian kerana masih terdapat belia yang masih tidak menggunakan eufemisme yang sesuai semasa berkomunikasi. Hal ini adalah kerana penggunaan eufemisme merupakan sebahagian daripada komponen yang penting untuk memastikan bahawa sesuatu perbualan itu dianggap sopan. Pengetahuan masyarakat terhadap eufemisme akan menjadi ukuran sama ada seseorang itu berbudi bahasa, bersopan santun, beradat atau berbudi pekerti bukan sahaja dalam pertuturan tetapi juga dalam tingkah laku. Seseorang yang tidak tahu akan eufemisme dalam masyarakatnya akan menyebabkan dirinya dipandang rendah oleh masyarakat. Selain daripada itu, pengetahuannya terhadap hal ini juga menunjukkan bahawa dia peka dengan pekara-perkara yang berkaitan dengan peraturan dalam bermasyarakat dan berbahasa. Dengan cara ini, kita dapat memastikan agar peraturan yang berkaitan dengan kesantunan dan keperibadian mulia masyarakat Malaysia akan sentiasa terpelihara. Hal ini bertepatan dengan masyarakat Malaysia yang masih kuat berpegang pada nilai-nilai ketimuran.

Akal Melayu sudah teruji dengan tindakan yang bijaksana selagi mereka tidak diselaputi oleh emosi dan sentimen. Oleh itu, orang Malaysia terutamanya masyarakat Melayu tradisional sangat berhati-hati apabila menyampaikan maksud supaya tidak menyinggung perasaan orang lain. Mereka lebih gemar menggunakan kiasan atau ibarat sebagai salah satu cara untuk menyampaikan maksud yang tersirat. Hal ini menjelaskan bahawa, kiasan Melayu bukanlah salah satu bentuk bahasa yang baru muncul dalam kehidupan masyarakat Melayu. Malah, bentuk bahasa ini telah wujud sejak mereka belum mengenal huruf lagi. Menurut Jamaliah Mohd. Ali (1999), penggunaan kiasan dapat memberikan gambaran tentang cara orang Melayu berdiplomasi. Orang Melayu dikatakan cenderung menggunakan bahasa tersebut bagi mengelakkan daripada berlakunya konflik. Hasil kajian Jamaliah ini bertepatan dengan maksud kiasan Melayu. Menurut Za'ba (1965), bahasa kiasan ialah bahasa yang ditujukan kepada seseorang tetapi maksudnya tidak disebut dengan tepat. Sebaliknya, hanya disinggung dengan membuat kiasan sahaja atau ditujukan kepada perkara lain semata-mata kerana tidak suka menyebut perkara tersebut secara terang-terangan. Pentakrifan ini adalah berasaskan kepada kehidupan orang Melayu yang mementingkan kesopanan dalam tutur kata dan tingkah laku.

NILAI MENGHORMATI

Nilai menghormati berkait rapat dengan adab kesantunan semasa bertutur dalam panggilan hormat, kata gelaran dan sebagainya. Bahasa yang digunakan bukan hanya untuk berkomunikasi tetapi juga menentukan cara dan corak nilai perilaku penuturnya. Oleh yang demikian, individu yang tinggi budi bahasanya akan menggunakan bahasa yang halus dan sopan, sebaliknya individu yang menggunakan bahasa yang kasar dan kurang sopan dikategorikan sebagai tidak beradab atau kurang ajar (Zaitul Azma Zainon Hamzah, 2014). Selain itu, kesantunan dalam pertuturan boleh dilihat apabila seseorang individu berupaya menggunakan bahasa yang halus, kata sapaan yang tepat, pemilihan kata yang betul, tidak menimbulkan konflik dan tidak menyinggung perasaan orang yang dilawan bercakap (Ahmad Khair et.al, 2005).

Jadual 2.0: Hubungan Eufemisme dan Nilai Menghormati.

No.	**Pernyataan**	**Rendah/ n/%**	**Sederhana/ n/%**	**Tinggi/ n/%**
1.	*Menggunakan panggilan hormat kepada orang yang lebih berusia.*	*5*	*88*	*179*
2.	*Menggunakan kata gelaran tertentu apabila berkomunikasi.*	*19*	*183*	*70*
3.	*Menghindari kata-kata kesat ketika bertutur dengan orang lain.*	*41*	*161*	*70*

Berdasarkan item pertama dalam jadual 2.0 menunjukkan masyarakat Malaysia sentiasa menggunakan panggilan hormat kepada orang yang lebih berusia tanpa mengira situasi dan keadaan. Hal ini menunjukkan jumlah responden yang tinggi sebanyak 179 orang. Orang yang lebih berusia yang dimaksudkan ialah ibu bapa, datuk, nenek, dan saudara persanakan dikaitkan dalam situasi orang yang disapa di samping memperlihatkan kehemahan pada orang yang bertutur itu agar panggilan itu lebih formal atau tidak formal. Ini menunjukkan kebanyakan masyarakat Malaysia mempunyai kesopanan berbahasa serta kecekapan pertuturan ketika berkomunikasi dengan nilai hormat- menghormati yang tinggi.

Merujuk item kedua iaitu dalam situasi masyarakat Malaysia menunjukkan sederhana nilai hormat-menghormati menggunakan kata gelaran tertentu apabila berkomunikasi dengan seseorang. Dapatan mendapati bahawa sebanyak 183 responden yang menunjukkan tahap sederhana nilai hormat-menghormati dalam menggunakan gelaran status sosial kepada

orang lain.. Contohnya gelaran *prof / dr / encik / puan* atau *saudara / saudari* yang digunakan secara umum serta menjadi kepentingan untuk mengukur seseorang itu cekap berbahasa dalam masyarakatnya. Hal ini kerana ia mencerminkan nilai budi seseorang dan komuniti bahasa itu sendiri. Menurut Nafisah Abdul Hamid (2017) penggunaan nama sapaan atau nama gelaran adalah menunjukkan sifat menghormati terhadap orang lain. Kata gelaran sangat dititikberatkan dalam masyarakat yang menjadi asas kepada nilai hormat-menghormati ketika berkomunikasi dan menunjukkan perbezaan status sosial.

Hampir sama dengan item ketiga, golongan belia menunjukkan tahap kesederhanaan nilai hormat-menghormati dalam situasi menghindari kata-kata kesat ketika bertutur dengan orang lain.. Namun, tidak dinafikan bahawa kesantunan dalam pertuturan masih diamalkan dalam kalangan masyarakat. Selain itu, penjagaan air muka turut diambil kira ketika proses pertuturan. Dapatan kajian ini menunjukkan bahawa sebanyak 70 responden mengamalkan nilai menghormati yang tinggi dan menghidari penggunaan kata-kata kesat ketika bertutur. Ini bertentangan dengan pernyataan Zaitul Azma Zainon Hamzah (2014) yang menjelaskan bahawa tiada lagi sikap menjaga hati atau tidak menghormati perasaan orang yang dilawan bercakap dan pendengar di sekelilingnya.

NILAI BUDI BAHASA

Pengamalan nilai budi bahasa telah menjadi amalan dan pandangan semesta masyarakat Malaysia. Malahan pihak kerajaan turut menerapkannya sebagai kempen di negara ini dengan misi melahirkan masyarakat Malaysia yang berbudi bahasa, selaras dengan prinsip kelima Rukun Negara iaitu 'Kesopanan dan Kesusilaan'. Antara amalan budi bahasa dalam masyarakat Malaysia ialah mengungkapkan ucapan terima kasih kepada orang yang membantu kita, meminta maaf apabila bersalah, memberi salam sebagai tanda penghormatan, menghormati orang yang lebih tua, menderma darah dan menderma wang secara ikhlas.

Jadual 3.0: Hubungan Eufemisme dan Nilai Budi Bahasa

No	Pernyataan	Rendah/ n/%	Sederhana/ n/%	Tinggi/ n/%
1.	*Menolak sesuatu permintaan menggunakan 'tidak', 'tidak mahu' dan 'tidak payah'.*	*2*	*120*	*180*
2.	*Menyapa 'hai' kepada orang yang lebih berusia.*	*16*	*150*	*106*
3.	*Menggunakan kata ganti diri 'saya – awak' ketika bertutur.*	*16*	*137*	*119*

Berdasarkan *Jadual 3.0*, item pertama menunjukkan hubungan eufemisme dengan nilai budi bahasa yang sangat rendah apabila seramai 180 responden melakukan sesuatu penafian secara terang-terangan dengan menyatakan 'tidak', 'tidak mahu' dan 'tidak payah' sebagai tanda penolakan secara langsung. Hasil dapatan ini mendapati bahawa masyarakat kini semakin mengenepikan penggunaan bahasa yang sopan dan mengabaikan unsur eufemisme dalam komunikasi seharian mereka. Hal ini dapat diperteguhkan dengan pendapat yang dikemukakan oleh Hetti Waluati Triana dan Idris Aman (2011) yang berpandangan bahawa masyarakat kini cenderung memilih strategi yang bersifat langsung dan kurang mengamalkan nilai-nilai kesantunan serta mencerminkan lakuan tutur yang meninggalkan nilai luhur dalam budaya masyarakat. Penolakan secara langsung ini juga menunjukkan seolah-olah seseorang itu tidak tahu menjaga hati orang lain semasa bertutur dan ini boleh menjatuhkan air muka orang yang dilawan bercakap, sekaligus menjadikan nilai budi bahasa dalam kalangan masyarakat hari ini kian longgar. Penggunaan eufemisme seperti meminta maaf dan mengungkapkan kata-kata penyesalan digunakan dengan tujuan untuk mengelak daripada mengatakan sesuatu secara langsung bagi mencerminkan nilai budi bahasa masyarakat Malaysia. Ini bukan sahaja untuk menjaga air muka orang lain malahan dapat mengekalkan hubungan baik dengan orang yang dilawan bertutur dan masyarakat secara keseluruhannya.

Manakala bagi item kedua pula memperlihatkan hubungan nilai budi bahasa berada pada tahap sederhana apabila 150 responden menggunakan ungkapan 'hai' sebagai sapaan kepada orang yang lebih berusia. Situasi ini menunjukkan amalan sapaan 'hai' sebagai kurang sopan dan biadap dalam budaya masyarakat Malaysia kerana unsur eufemisme seperti memberi salam dan ucapan selamat merupakan ungkapan pilihan yang lebih sopan, mesra serta melahirkan harapan penutur terhadap keselamatan dan kesejahteraan pendengar (Zaitul Azma Zainon Hamzah, 2014). Sirnanya nilai budi bahasa apabila sapaan yang sesuai, di mana dan kepada siapa lawan bertutur tidak lagi diambil kira ketika berada dalam lingkungan masyarakat (Awang Sariyan, 2007). Setiap individu perlulah berfikir secara rasional dan berhati-hati sebelum hendak bercakap atau bertegur sapa agar tidak tersalah cakap dan menimbulkan perasaan kurang senang orang lain. Walaupun begitu, situasi ini mula diterima dalam budaya masyarakat Malaysia kerana dianggap neutral, mesra dan selesa selain didorong oleh faktor arus kemodenan yang tidak meletakkan perbezaan status dan sosial ketika berkomunikasi (Munirah Zulkifli et.al, 2017).

Hubungan nilai budi bahasa yang sederhana juga dapat dilihat pada item ketiga. Dapatan menunjukkan 137 responden menggunakan kata ganti diri 'saya – awak' kepada golongan yang lebih berusia ketika berkomunikasi. Situasi ini merupakan ketidaksantunan dalam pertuturan dan kurang sopan daripada segi etika sosial. Penggunaan kata ganti diri ini memberi implikasi sosial yang besar di dalam perhubungan antara ahli masyarakat, khususnya bagi masyarakat Malaysia yang mempunyai kepelbagaian etnik (Zulkifley Hamid et.al, 2013). Hal ini kerana penggunaan kata ganti 'saya – awak' hanya boleh dituturkan dan digunakan kepada individu yang intim jarak sosial dan status sosialnya meskipun berbeza jarak usia. Ungkapan 'saya – kamu –anda' merupakan unsur eufemisme yang sering digunakan dalam pertuturan dan komunikasi supaya nilai kesopanan ketika berbahasa terus diamalkan mengikut parameter kesantunan sesebuah masyarakat dan ketamadunannya.

PENUTUP

Berdasarkan dapatan kajian yang telah dilakukan oleh pengkaji, dapatlah disimpulkan bahawa penggunaan pertuturan berdasarkan sifat malu, menghormati dan berbudi bahasa memang tidak dapat dipisahkan dengan masyarakat Malaysia. Penggunaannya sudah menjadi budaya dan telah diamalkan sejak turun-temurun. Persekitaran kehidupan masyarakat Malaysia khususnya etnik Melayu yang begitu rapat dengan alam sekitar membolehkan mereka menggunakan perlambangan-pelambangan yang sesuai dalam membina ujaran yang lembut semasa bertutur tetapi cukup bermakna. Ungkapan kesat, tidak sopan dan tabu seharusnya dielakkan ketika berkomunikasi kerana kesinambungan dan kelancaran sesebuah perbualan bergantung kepada cara individu tersebut menyusun dan menggunakan kata-katanya. Hal ini kerana ungkapan eufemisme berkait rapat dengan kesopanan dan etika dalam pertuturan supaya seseorang tidak menimbulkan sebarang salah faham, tidak mengecilkan hati, tidak mengaibkan dan menjaga maruah orang yang dilawan bertutur.

Kebolehan menggunakan pertuturan berdasarkan sifat malu, menghormati dan berbudi bahasa ini seharusnya diteruskan agar seni berbahasa dan bertutur orang Malaysia semasa bertutur dapat terus dikekalkan. Ciri-ciri terpuji atau nilai murni ini sudah sebati dalam diri masyarakat Malaysia dan sifat kesantunan merupakan ciri budaya orang Melayu yang tidak boleh dielakkan atau dinafikan hak kedudukannya (Asmah Haji Omar 2000). Situasi formal dan tidak formal akan menentukan cara pertuturan dan kesopanan yang memerlukan individu tersebut untuk menjadi waras, peka dan bertindak menuruti sistem budaya yang ditetapkan baik dalam situasi rasmi atau tidak. Kesantunan dalam pertuturan dengan ada sifat malu, menghormati dan berbudi bahasa juga penting demi mengekalkan hubungan baik antara kaum keluarga, sahabat handai dan kejiranan demi menjamin masyarakat yang hidup makmur dan sejahtera. Keadaan ini juga sangat penting dan wajar diamalkan dalam usaha mengelakkan konflik, peperangan, prasangka dan bertindak selaku kriteria diplomasi tinggi antara negara, organisasi sosial dan individu. Kertas penyelidikan yang dihasilkan ini diharapkan dapat dijadikan bahan rujukan kepada pembaca berkenaan kesantunan dalam pertuturan. Pengkaji juga mengharapkan agar kertas penyelidikan ini akan menjadi bahan rujukan dan panduan kepada pengkaji lain yang ingin menjalankan kajian dalam bidang kesantunan bahasa.

RUJUKAN

A. Aziz Deraman. 2006. *Bahasa dan Kesusasteraan Melayu Dalam Menghadapi Wawasan 2020*. Dalam Sastera Kebangsaan Isu dan Cabaran. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Allen, K & Burridge, K. 1991. *Euphemism and Dysphemism: Language Used as Shield and Weapon.* Oxford: Oxford University Press.

Ahmad Khair Mohd Nor & Rohaida Abdul Ghani. 2005. *Budi Bahasa Di Bilik Darjah.* Dalam Dewan Bahasa Julai 2005. 36-39.

Ahmad Mahmood Musanif. 2007. *Kesopanan dalam Perbualan Mengikut Budaya Masyarakat Melayu.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ahmad Mahmood Musanif & Arbak Othman. 2010. *Fail Sosiolinguistik.* Selangor: Nusabuku Enterprise.

Ahmad Sarji. 2004. *Hang Tuah Tokoh Epik Nasional*. Subang Jaya: Pelanduk Publications

Asmah Haji Omar. 2004. *Setia dan Santun Bahasa.* Tanjung Malim: Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Asyraf Wajdi Dusuki. 2017. *Saling Menghormati Teras Kedamaian*. Diakses daripada *http://www.sinarharian.com.my/kolumnis*

Awang Sariyan .2005. *Memartabatkan Bahasa Melayu dalam Konteks Peneguhan Tamadun Bangsa dan Negara.* Dalam: Kongres Pendidikan Melayu ke-2, 26-27 Mac 2005, Kuala Lumpur.

Awang Sariyan. 2007. *Santun Berbahasa.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Enright, D.J. 1985. *Fair of Speech: The Use of Euphemism.* Oxford: Oxford University Press.

Fadzil, N. S. & Ahmad, J. 2010. *Kepentingan Kokurikulum Dalam Pendidikan Di Sekolah Menengah*. UKM. Proceedings Of The 4th Internasional Conference On Teacher Education; Join Conference UPI & UPSI Bandung, Indonesia.

Gory Keraf. 2005. *Diksi dan Gaya Bahasa.* Jakarta: Pt Gramedia Pustaka Utama.

Hetti Waluati Triana & Idris Aman. 2011. Lakuan Bahasa Menolak Generasi Muda Minangkabau: Cerminan Budaya Popular dalam Interaksi Sosial. *GEMA: Online Journal of Language Studies.* **11** (1). 69-81.

Jamaliah Md. Ali. 1995. "Malaysian Student Seminar: A Study of Pragmatic Features in Verbal Interaction". Tesis Ph.D. Universiti Malaya.

Jeniri Amir. 2007. Bahasa Media Indonesia. *Jurnal Dewan Bahasa.* 8-20.

Kamus Dewan Bahasa Edisi Keempat. 2016. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Leech, G.2003. Principles of Pragmatics, First Edition. Diterjemahkan oleh Azhar M. Simin. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

McCrae, R. R., & Costa, P. T. Jr. 1997. Personality Trait Structure As a Human Universal. *American Psychologist,* 52, 509-516.

Mohd Koharuddin Mohd Balwi. 2012. *Peradaban Melayu.* Skudai : Penerbit UTM.

Mohd Shukri Hanapi. 2017. *Nilai Budi Bahasa Sebagai Ukuran Tingkah Laku Manusia.* Diakses daripada http://www.penerbit.uthm.edu.my>article

Mohamed Mansor Abdullah. 1993. Konsep Malu dan Segan Orang Melayu berdasarkan Hikayat dan Cerita Melayu Lama. Dalam Abdul Halim Othman. *Psikologi Melayu.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Munirah Zulkifli, Norazilah Buhari & Nor Azlili Hassan. 2017. *Kesantunan Dalam Pertuturan: Satu Kajian Sosiobudaya Dalam Kalangan Belia*, Prosiding ASBAM Ke-6.

Nafisah Abdul Hamid. 2017. *Kesantunan Bahasa – Penggunaan Sistem Sapaan dan Eufemisme dalam Komunikasi.* Diakses daripada http://malaylanguagecentre.moe.edu.sg

Norazri Mohd Zaidin. 2015. *Penerapan Nilai-nilai Murni dalam Proses Pengajaran dan Pembelajaran ke Arah Pembentukan Sahsiah Pelajar di Kolej Kemahiran Tinggi Mara.* Projek Sarjana Pendidikan Teknik dan Vokasional, Johor: Universiti Tun Hussein Onn Malaysia.

Noriati A. Rashid. 2005. Nilai Kesantunan Dalam Konteks Sosiobudaya Masyarakat Melayu. *Jurnal Pengajian Melayu,* **15**: 232- 253.

Noriah Mohamed & Jamilah Bebe Mohamed. 2016. Eufemisme Leksikal dan Metafora Kematian Dalam Dialek Kedah. *Journal of Education and Social Sciences.* **4**: 331–342.

Noor Asliza Abdul Rahim. 2008. *Analisis Eufemisme dalam Laras Akhbar Berbahasa Melayu.* Tesis Sarjana Sastera, Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.

Noor Hartini Zolkifli & Siti Saniah Abu Bakar. 2011. Unsur Eufemisme dalam Novel Papa dan Azfa Hanani. *Jurnal Dewan Bahasa.* 83-108.

Rahmah Hastuti & Yohanes Budiarto .2014. *Jurnal Psikologi Pendidikan* **6** (1): 19-37

Rahman Shaari. 1993. *Memahami Gaya Bahasa.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Rawson, H. 1981. *A Dictionary of Euphemisms and Other Double Talk.* New York: Crown Publisher.

Roslina Mamat, Hazlina Abdul Halim & Normaliza Abd Rahim. 2012. Celahan Dalam Perbualan Pemandu Pelancong Malaysia dan Pelancong Jepun. *GEMA Online Journal of Language Studies.* **12** (3). 849-863.

Saidatul Nornis Hj Mahali. 2007. *Unsur bahasa dalam budaya*. Kota Kinabalu, Sabah: Penerbit Universiti Malaysia Sabah.

Siti Khariah Mohd Zubir. 2007. Peranan Bahasa dan Sastera: Umpama Irama dan Lagu. *Jurnal Peradaban Melayu* **5.**

Siti Norashikin M.Khalidi & Ernawati Atan. 2017. Unsur Eufemisme Dalam Novel Jalan Retak Karya A.Samad Said. *Journal of Business and Social Development,* **5** (1): 88-101.

Tangney, J.P., & Dearing, R.L. 2002. *Shame and guilt.* New York: Guilford.

Teo Kok Seong. 1996. Penukaran kod dan Bahasa: Satu fenomena kedwibahasaan. *Pelita Bahasa* **8** (5): 41-43.

Teo Kok Seong. 1996. Kesopanan Bahasa dalam *Pelita Bahasa* hlm.40-43.

Teo Kok Seong. 2003. *Kesantunan Berbahasa: Kes Bahasa Melayu.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. **3** (3): 14-23.

Wan Abdul Kadir Wan Yusof, 1998. Tradisi Budaya Melayu Berteraskan Islam. *Jurnal Pengajian Melayu,* **8**:82-97.

Wan Abdul Kadir Wan Yusoff .2005. Globalisasi, Internasionalisasi dan Nasionalisme dalam Mempertahankan Identiti Melayu. *Jurnal Pengajian Melayu* **16**: 1-13.

Wardhaugh, R. 1986. *An Introduction to Sociolinguistics.* Oxford: Basil Blackwell.

Wong, Y., & Tsai, J. 2006. *Cultural models of shame and guilt*. Dipetik daripada http://www psych.stanford.edu/~tsailab/PDF/yw07sce. pdf.

Yusmariza Mohd Yusoff. 2012. *Peranan Bahasa Kebangsaan Sebagai Lambang Jati Diri Bangsa.* Diakses daripada http://ir.unimas.my/pdf

Zainal Kling. 1980. *Sistem Nilai Tradisi Melayu*. Kota Kinabalu, 10-11 Mac 1980.

Zaitul Azma Zainon Hamzah, Ahmad Fuad Mat Hassan & Mohd Nur Hafizudin Md Adama. 2014. Kesantunan Bahasa Dalam Kalangan Remaja Sekolah Menengah. *Jurnal Bahasa*. Dewan Bahasa dan Pustaka. 321- 338.

Zulkifley Hamid & Naidatul Zamrizam Abu. 2013. Memupuk Perpaduan Di Malaysia – Santun Bahasa Dalam Kalangan Murid Pelbagai Etnik Dari Aspek Penggunaan Kata Ganti Nama Diri. *Geografia Online Malaysian Journal of Society and Space Issue* **4**. 86-98.

Zuraidah Jantan. 2009. *Unsur Eufemisme dalam Novel Melayu: Satu manifestasi Kesopanan Bahasa.* Diakses daripada http://www.aswara.edu.my/e/document_library

Metodologi Penulisan Kitab Risalah Manhaj Ahli Sunnah oleh Tuan Guru Haji Abdul Qadir bin Wangah (AyahDdir Sekam): Analisis Integrasi Ilmu Usul Fiqh, Usuluddin dan Mantik

SYED SALIM BIN SYED SHAMSUDDIN
Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

WAN MOHD FAZRUL AZDI BIN WAN RAZALI
Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

MOHAMMAD AIZUDDIN BIN ABDUL AZIZ
Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

MOHD FAISAL BIN MOHAMED
Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

ABSTRAK

Ilmu usul fiqh, usuluddin dan mantik mempunyai hubung kait yang jelas. Perbahasan tentang dalalah, qiyas dan pembentukan hukum contohnya menjadi salah satu topik utama dalam ketiga-tiga ilmu ini yang terdapat dalam karangan-karangan para ulama silam. Ulama-ulama Melayu di Nusantara turut menggunakan pendekatan penulisan yang melibatkan unsur-unsur yang ada dalam ketiga-tiga ilmu tersebut dalam menulis karya-karya mereka khususnya dalam karya akidah. Kitab Risalah Manhaj Ahli Sunnah karangan Ayah Dir Sekam adalah sebuah karya akidah yang membahaskan tentang ayat-ayat mutasyabihat. Artikel ini cuba melihat metodologi penulisan kitab tersebut dengan memfokus kepada beberapa integrasi ilmu yang terdapat di dalamnya dari sudut ilmu usul fiqh, usuluddin dan mantik dalam menghuraikan perbahasan ayat mutasyabihat. Penulisan ini bersifat kualitatif deskriptif melibatkan kajian kepustakaan melalui analisis dokumen terhadap kitab Risalah Manhaj Ahli Sunnah secara khusus serta beberapa karangan para ulama silam dan semasa yang berkaitan. Penulis mendapati bahawa al-Quran yang diturunkan dalam bahasa Arab perlu difahami mengikut konteks, kaedah dan selok-belok disiplin bahasa Arab. Dalam memahami ayat-ayat mutasyabihat, teks-teks tersebut tidak selalu dapat difahami menurut makna literalnya, oleh itu perlu dilihat mengikut pendekatan dan manhaj yang diambil oleh ulama Ahli Sunnah wal Jamaah. Dalam mengarang karya-karya akidah, para ulama telah mengaplikasi dan mengadaptasi perbahasan-perbahasan yang terdapat dalam ilmu mantik dan usul fiqh melalui pendekatan kontekstual terhadap pemahaman teks-teks al-Quran. Risalah Manhaj Ahli Sunnah tidak terlepas dari mengambil pendekatan yang sama bagi menjelaskan ayat-ayat mutasyabihat agar selari dengan perjalanan Ahli Sunnah wal Jamaah.

Kata Kunci: Ahli Sunnah wal Jamaah, kitab Jawi, integrasi ilmu.

PENGENALAN

Ilmu akidah merupakan ilmu yang pertama wajib dipelajari oleh setiap mukalaf dalam mengukuhkan kefahaman Islam serta penghayatan kehidupan beragama. Ilmu akidah adalah ilmu yang membahaskan perkara yang wajib dipercayai dan diimani oleh seseorang, melalui dalil yang sahih dan membawa kepada keyakinan (Al-Khin & Misto, t.th.). Dalam memahami teks-teks al-Quran yang behubung kait dengan akidah dan kepercayaan, perlulah disedari tentang hakikat al-Quran diturunkan dalam bahasa Arab, oleh itu terdapat ayat-ayat yang perlu difahami mengikut konteks, kaedah dan selok-belok disiplin bahasa Arab itu sendiri. Ayat-ayat al-Quran terbahagi kepada dua, iaitu ayat muhkamat dan ayat mutasyabihat. Pembahagian ini dinyatakan secara jelas di dalam al-Quran pada ayat ke-7 surah Ali ‘Imran. Tujuannya adalah sebagai satu bentuk ujian daripada Allah SWT kepada

hamba-hambaNya (Ibn Kathir, 2003). Disebabkan itu, Nabi SAW melarang keras daripada mendalami makna-makna ayat mutasyabihat (Al-Bukhari, 1998). Perihal ini telah ditunjukkan amalannya oleh majoriti para sahabat dengan tidak membahaskan berkenaan ayat-ayat mutasyabihat, bahkan mereka hanya membaca serta beriman dengannya (Al-Rawi, 2013). Namun begitu, setelah masa berlalu, munculnya golongan yang mula membicarakan tentang ayat-ayat mutasyabihat ini sehingga membawa kepada fahaman *tajsim* (menisbahkan anggota badan makhluk kepada Allah SWT) dan *tasybih* (menyamakan Allah SWT dengan makhluk) ke atas Allah SWT (Al-Baghdadi, 1982).

Malangnya, ajaran ini turut terkena tempiasnya kepada umat Islam di Tanah Melayu. Oleh yang demikian, para ulama di rantau ini telah mengambil inisiatif dan usaha yang bersungguh-sungguh dalam memelihara dan menjaga keutuhan akidah Islam. Para ulama di Alam Melayu dari dahulu sehingga sekarang telah berusaha menjawab dan membetulkan salah faham berkenaan ayat-ayat dan hadis-hadis mutasyabihat, sama ada melalui penerangan lisan mahupun bertulis bagi mengekang ajaran-ajaran sesat dan menyeleweng ini. Antara kitab Jawi yang masyhur khusus membahaskan tentang ayat mutasyabihat ialah kitab yang berjudul *Risalah Manhaj Ahli Sunnah* karya Tuan Guru Haji Abdul Qadir (Ayah Dir Sekam) dan yang agak terkini kitab *Mizan al-Zarari Tarjamah Syarh Tijan al-Darari 'ala Risalah Syeikh Ibrahim al-Baijuri* oleh Tuan Guru Haji Ismail Sepanjang. Risalah Manhaj Ahli Sunnah karya Ayah Dir Sekam merupakan antara sumber rujukan bertulis penting yang masih kekal diajarkan di pusat-pusat pengajian beraliran pondok, masjid-masjid dan surau-surau. Kitab ini merupakan sebuah kitab yang sederhana bilangan muka surat dan perbahasannya. Namun, kandungannya memadai untuk masyarakat awam dan para ilmuwan memahami secara jelas metodologi berinteraksi dengan ayat-ayat mutasyabihat yang terdapat di dalam al-Quran dan Sunnah mengikut perjalanan Ahli Sunnah wal Jamaah. Oleh itu, penulisan ini akan melihat metodologi yang digunakan oleh pengarang dalam kitab ini dengan memberi tumpuan kepada integrasi ilmu yang ada di dalam ilmu usul fiqh, usuluddin dan mantik.

KITAB AKIDAH DI ALAM MELAYU DAN MANHAJ ULAMA NUSANTARA DALAM BERKARYA DAN MEMAHAMI NAS-NAS MUTASYABIHAT

Kedatangan Islam ke Alam Melayu telah membawa perubahan yang menyeluruh terhadap pandangan hidup masyarakat Melayu dalam pelbagai sudut yang menyentuh aspek kepercayaan dan pegangan agama, politik, sosial, budaya dan gaya pemikiran mereka. Pengaruh yang terbesar ialah membawa akidah Islam serta budaya ilmu dan intelektual. Semenjak kedatangan dan penyebaran Islam ke rantau ini, pembelajaran dan pengajaran bagi menerangkan topik perbahasan ilmu-ilmu Islam dalam pelbagai disiplin ilmu seperti tauhid, fiqh dan tasawuf menggunakan medium kitab yang dikenali sebagai kitab Jawi. Kitab Jawi digunakan oleh masyarakat Melayu sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan Islam kerana penyampaiannya lebih dekat dengan medium perantaraan bahasa tempatan serta audiens setempat (Syed Salim, 2018). Kitab-kitab Jawi dalam pelbagai disiplin ilmu masih lagi dirujuk dan dibaca sehingga kini oleh masyarakat Melayu terutama dalam sistem pengajian di pondok, surau dan masjid.

Karya-karya dalam bidang akidah banyak ditulis oleh para ulama Melayu Nusantara. Judul-judul popular seperti *Faridah al-Faraid fi 'Ilm al-'Aqaid* dan *Sabil al-Salam* karya Syeikh Ahmad bin Muhammad Zin al-Fatani, *Siraj al-Huda* karya Syeikh Muhammad Zainuddin al-Sambawi, *'Aqidah al-Najin fi 'Ilm Usul al-Din* karangan Syeikh Zainal Abidin bin Muhammad al-Fatani (Tuan Minal), *Al-Durr al-Thamin* dan *al-Jawahir al-Saniyyah* karya Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani, *Bidayah al-Hidayah* karangan Syeikh Muhammad Zain bin Faqih Jalaluddin Acheh dan *Fath al-Majid* dan *Nur al-Zalam* karya Syeikh Nawawi al-Bantani merupakan di antara teks-teks pengajian akidah utama di Alam Melayu. Menurut Wan Mohd Saghir (2009a) karya-karya akidah ini dapat dibahagi kepada empat corak iaitu: karya khusus yang membicarakan ilmu tauhid yang ditulis dalam bahasa Melayu, karya khusus yang membicarakan ilmu tauhid yang ditulis dalam bahasa Arab, karya tauhid yang ditulis dalam karya ilmu fiqh atau tasawuf yang diletakkan di bahagian permulaan kitab yang ditulis dalam bahasa Melayu dan karya tauhid yang ditulis dalam karya ilmu fiqh atau tasawuf yang diletakkan di bahagian permulaan kitab yang ditulis dalam bahasa Arab. Namun, boleh diakui bahawa kitab-kitab Melayu yang ditulis dalam tulisan Jawi tentang akidah telah menemui sasaran dan keberkesanan di masyarakat rantau ini zaman-berzaman dari dahulu hingga kini, berbanding karya-karya akidah yang ditulis oleh ulama Melayu yang mempergunakan bahasa Arab (Wan Mohd Saghir, 2009b).

Kitab-kitab Jawi ini telah digunakan sebagai buku teks di institusi-institusi pendidikan tradisional dan pengajian umumi sebagai teks pembelajaran dan pengajaran bagi menerangkan topik perbahasan ilmu-ilmu usuluddin. Menurut Engku Ku Hassan Engku Wok Zin & Mohd Fauzi Hamat (2009), di Alam Melayu secara khususnya pengaruh kitab *Umm al-Barahin* karangan Imam Muhammad bin Yusuf al-Sanusi dalam karya-karya dan pengajian akidah di Nusantara adalah amat ketara. Boleh dikatakan kebanyakan pendekatan yang ada di Malaysia adalah menggunakan pendekatan sifat dua puluh yang diasaskan oleh Imam al-Sanusi menerusi kitab *Umm al-Barahin*. Pengarang-pengarang karya akidah di alam Melayu menjadikan pendekatan

Umm al-Barahin sebagai asas utama dalam karya mereka. Pendekatan tersebut dapat dilihat pada tiga aspek utama iaitu isi kandungan kitab, susunan isi kandungan dan metode pendalilan. Apabila ditelusuri kitab-kitab akidah Melayu, didapati metode yang digunakan ialah dimulakan dengan perbahasan hukum akal, menghadkan perbahasan terhadap dua puluh sifat Allah SWT sahaja yang wajib diketahui oleh mukalaf secara huraian satu persatu dan tiga sifat yang wajib bagi rasul, huraian dua kalimah syahadah dengan menonjolkan dua sifat ketuhanan iaitu *al-istighna'* dan *al-iftiqar* dan pendalilan menggunakan logik akal atau metode qiyas mantik yang selari dengan dalil-dalil naqli.

Dalam pada itu, pentakwilan nas-nas mutasyabihat merupakan salah satu isu akidah ketuhanan yang kian menjadi polemik dalam kalangan umat Islam semenjak kurun awal Hijrah sehingga kini dan turut mempengaruhi pemikiran para ulama Ahli Sunnah wa Al-Jamaah di Nusantara (Muhammad Rashidi & Syed Hadzrullathf, 2012). Dalam memahami nas-nas mutasyabihat ini, para pengarang kitab akidah Melayu mengambil pendekatan yang sama seperti karya-karya ulama Timur Tengah terutamanya karangan-karangan Imam al-Sanusi. Ayat atau hadis mutasyabihat adalah ayat atau hadis yang makna zahirnya boleh membawa orang awam terkeliru dalam memahaminya sehingga menyerupakan Allah dengan makhlukNya. Kesilapan memahami nas-nas sebegini boleh membawa kepada mengatakan Allah memiliki anggota tubuh (jisim) dan berbuat seperti makhluk yang bertubuh, misalnya mempunyai tangan, muka, duduk, bersemayam, berada di langit, turun dari atas ke bawah dengan makna zahirnya dan sebagainya. Selain itu, hal ini boleh membawa kepada mensifatkan Allah SWT dengan sifat kelemahan atau sifat yang tidak layak atas Allah, seperti lupa dan lemah (Abdul Qadir, t.th.).

Menurut Profesor Dr. Muhammad Rabi‘ Jawhari (2013), Profesor Akidah di Universiti al-Azhar al-Sharif, terdapat sebelas lafaz yang terdapat dalam al-Quran al-Karim yang boleh mengelirukan dan menyelewengkan akidah orang awam sekiranya difahami secara zahir. Sebelas lafaz ini adalah seperti berikut:

1. *Al-Wajh* (wajah atau zat) pada surah al-Rahman 55: ayat 26-27, surah al-Baqarah 2: ayat 115, dan surah al-Qasas 28: ayat 77 dan banyak lagi.
2. *Al-‘Ayn* (mata atau penglihatan) pada surah Taha 20: ayat 39, surah Hud 11: ayat 37, surah al-Mukminun 23: ayat 27 dan banyak lagi.
3. *Al-Yad* (tangan atau kekuatan atau kekuasaan) pada surah al-Fath 48: ayat 10, surah al-Hujurat 49: ayat 1, surah al-Maidah 5: ayat 64 dan pelbagai lagi.
4. *Al-Janb* (sisi atau bahagian tepi) pada surah al-Zumar 24: ayat 56.
5. *Al-Saq* (betis) pada surah al-Qalam 68: ayat 42-43.
6. *Al-Samad* (jasad yang tidak kering atau zat yang Maha Sempurna daripada memerlukan sebarang bantuan daripada selainNya) pada surah al-Ikhlas 112: ayat 2.
7. *Al-Fawqiyyah* (berada di atas atau tinggi) pada surah al-An‘am 6: ayat 18.
8. *Al-Istiwa'* (bersemayam atau menguasai) pada surah Taha 20: ayat 5.
9. *Al-Ma‘iyyah* (kebersamaan) pada surah al-Baqarah 2: ayat 163, 194, surah al-‘Ankabut 29: ayat 69 dan banyak lagi.
10. *Al-Qurbu* (kedekatan) pada surah Qaf 50: ayat 16 dan surah al-Waqi‘ah 56: ayat 83-85.
11. *Al-Ityan wa al-Maji'* (datang dan hadir) pada surah al-Baqarah 2: 210.

Untuk mengelakkan dari timbulnya salah faham ini para ulama Ahli Sunnah wal Jamaah sepakat berijtihad melakukan takwil, cuma perbezaan cara pentakwilan berlaku di antara ulama Salaf dan Khalaf. Manhaj ulama Salaf berijtihad melakukan "*ta'wil ijmali*", iaitu dengan cara menggunakan lafaz nas secara zahir lafaz tersebut namun tidak mengiktikadkan Allah serupa dengan makhluk. Kemudian, tujuan atau makna sebenar yang dimaksudkan oleh nas tersebut diserahkan langsung kepada Allah SWT semata-mata (*tafwidh*). Manakala ulama Khalaf berijtihad melakukan "*ta'wil tafsili*", iaitu dengan menjelaskan makna yang dimaksud oleh nas al-Quran dan hadis yang samar tersebut, sehingga jelas maksudnya dan tidak menyerupakan Allah dengan makhluk. Dengan demikian, umat Islam akan selamat dari kesilapan dalam memahami nas tersebut. Kedua-dua aliran ini tidak menterjemahkan nas-nas mutasyabihat secara *harfiah* (terjemahan literal) menurut lafaznya secara zahir, tetapi kedua-duanya sama-sama mentakwilkan nas-nas tersebut. Hanya perbezaannya aliran Salaf tidak mentakwil secara jelas, sedangkan aliran Khalaf mentakwil secara jelas dan terang (Al-Baijuri, 2008; Siradjuddin Abbas, 1431H). Dengan demikian, jalan yang ditempuh oleh ulama Salaf dan ulama Khalaf ini kedua-duanya benar. Namun, dalam mendepani fitnah-fitnah yang berlaku di akhir zaman dengan berkembangnya aliran pemikiran yang merosakkan akidah umat Islam, adalah lebih sesuai untuk mengikut manhaj ulama Khalaf secara "*ta'wil tafsili*" demi mensucikan Allah SWT daripada sifat-sifat yang tidak layak (Al-Baijuri, 2008).

Ulama sebagai pemangkin kepada jati diri dan tamadun umat Melayu menyalurkan pemikiran mereka melalui teks-teks akidah sama ada berbahasa Arab atau Jawi untuk mendidik masyarakat bukan hanya dalam ilmu keagamaan khusus sahaja, bahkan ilmu pengetahuan yang dikategorikan sebagai ilmu aqli perlu dipelajari dan dikembangkan sebagai penguat kepada ilmu agama. Kedua-duanya tidak wajar dipisahkan agar tidak wujud pemisahan antara aliran ilmu agama (*al-naql*) dan ilmu yang berdasarkan akal manusia (*al-'aql*). Perkara ini jelas apabila didapati ramai ulama Melayu yang berusaha untuk mempertautkan beberapa disiplin ilmu yang dianggap terasing daripada kategori ilmu agama, dengan mengiktiraf bahawa ilmu tersebut juga adalah sebahagian daripada ajaran Islam dan penting dalam pemantapan akidah dan kesahihan amal ibadat (Hasliza Hassan, 2018).

Sebagi contoh, Syeikh Zainal Abidin al-Fatani atau dikenali sebagai Tuan Minal telah berusaha menjalinkan beberapa disiplin ilmu lain dengan ilmu agama dan membuktikan bahawa kefahaman terhadap ilmu tersebut mampu memantapkan akidah seseorang Muslim. Dalam karyanya, *'Aqidah al-Najin*, beliau telah menyentuh tentang disiplin ilmu usuluddin yang terkandung di dalamnya tiga aspek utama iaitu ketuhanan, kerasulan dan hari akhirat. Dalam membincangkan isu-isu ini, pengarang telah menyelitkan pelbagai keterangan logik akal (dalil 'aqli), selain rujukan utama kepada al-Quran dan hadis (dalil naqli). Penekanan terhadap konsep pemikiran akal amat dititikberatkan dalam pemahaman karya ini bagi mendorong umat Islam agar sentiasa berfikir, mengkaji dan memahami ajaran Islam dengan lebih mendalam. Bagi memantapkan hujah tentang ketuhanan, pengarang telah mengemukakan pelbagai dalil akal bagi membuktikan keesaan Allah SWT seperti penerangan konsep sains fizik tentang zarah dan atom dalam perbincangan hakikat jirim dan *'aradh* bagi menerangkan perbezaan antara Allah SWT sebagai Pencipta dengan makhluk yang dicipta (Syed Salim, 2018).

Ilmu usuluddin merupakan ilmu yang membahaskan prinsip-prinsip serta doktrin-doktrin kepercayaan yang sabit dengan dalil-dalil yang yakin (Al-Khin & Misto, t.th.). Dalam membincangkan dan memahami akidah Islam, para ulama menggunakan logik akal dan kefahaman terhadap maksud perkataan atau lafaz yang disampaikan oleh nas-nas al-Quran dan hadis. Ini bersesuaian dengan tuntutan-tuntutan syarak untuk menggunakan akal dalam mengenal Allah dan memperkukuhkan akidah seseorang Mukmin (Al-Quran, Fussilat 41: 53; al-Anbiya' 21: 22). Di sini, terdapat tiga ilmu yang saling berkaitan dan mempunyai metode dan tajuk yang hampir sama dalam perbahasan topik-topik yang dibincangkan iaitu ilmu usuluddin atau ilmu kalam, ilmu mantik dan ilmu usul fiqh. Ini jelas apabila ditelusuri karya-karya ketiga-tiga bidang ilmu tersebut didapati manhaj yang digunakan adalah memahami perbahasan-perbahasan yang berkisar pada permasalahan kalam, bahasa dan logik akal. Oleh itu, kandungan karya-karya tersebut tidak lari daripada mauduk-mauduk tentang pengetahuan, dalil, *imarah*, zan, syak dan peletakan *al-mukaddimah al-sughra* dan *al-kubra*, *qadhaya* serta perbahasan tentang dalil dan dalalah mantik.

Ilmu mantik atau ilmu logik ialah suatu alat yang mengatur kerja otak dalam berfikir agar terhindar dari kesalahan (Al-Jurjani, 2013) dengan menyusun *al-muqaddimah al-sughra* dan *al-muqaddimah al-kubra* untuk memperoleh suatu kesimpulan (*al-natijah*) dalam memahami sesuatu perkara dan memperoleh kebenaran. Ilmu ini membahaskan kaedah-kaedah yang dapat membimbing akal manusia dalam berfikir supaya dapat menghasilkan kesimpulan yang benar dan terhindar dari kesalahan berfikir. Bidang perbahasan ilmu mantik berkaitan maklumat *tasawwuriyyah* (gambaran yang ada pada akal manusia secara langsung dengan sendirinya tanpa melibatkan sifat dan hukum lain) dan *tasdiqiyyah* (tasawwur yang disertai dengan hukum, sama ada secara nafi atau isbat). Maklumat berkaitan *al-tasawwur* akan membantu untuk membina definisi, manakala maklumat berkaitan *al-tasdiq* akan membantu untuk membina penyataan, penghujahan atau pembuktian (Al-Damanhuri, 2006). Dengannya dapat membantu seseorang untuk mengenal dan mendapat gambaran tentang sesuatu yang tidak diketahui serta membantu untuk mendapat kepastian tentang hakikat sesuatu yang belum pasti.

Topik utama perbahasan ilmu mantik berkisar tentang *al-kulliyat al-khams* sebagai prinsip-prinsip asas dalam *al-tasawwurat* dan perbahasan tentang *al-qadhaya* sebagai prinsip-prinsip asas dalam *al-tasdiqat*. Untuk membincangkan tajuk-tajuk ini, ulama mantik memuatkan tajuk-tajuk penting dalam kitab-kitab mantik seperti perbahasan *al-alfaz*, *al-dalalat* dan *al-qiyas* (Al-Damanhuri, 2006). Kemahiran dalam ilmu ini sangat penting bagi memahami ilmu usuluddin, kerana dalam memahami ilmu akidah yang menjadi keyakinan setiap mukalaf dikendaki untuk menggunakan akal. Dengan akal manusia membuat kesimpulan atas sesuatu perkara berdasarkan tiga hukum di bawah sebagai dasar untuk memahami ilmu akidah Ahli Sunnah wal Jamaah agar seseorang itu dapat mengelakkan dari pemahaman yang keliru. Tiga hukum tersebut ialah (Faudah, 2017):

1. **Hukum akal atau hukum logik.** Hukum akal ialah suatu hukum atau kesimpulan yang dibuat oleh akal berdasarkan logik akal. Kesimpulan terhadap sesuatu benda atau kejadian menurut hukum akal dibahagi kepada tiga perkara iaitu; perkara wajib (sesuatu yang mesti dan tidak mungkin terjadi sebaliknya), perkara mustahil (sesuatu yang tidak mungkin ada atau terjadi) dan perkara harus/*jaiz* (iaitu sesuatu yang mungkin ada/terjadi dan mungkin juga tidak ada/terjadi).
2. **Hukum adat atau hukum kebiasaan atau sering disebut juga hukum alam atau *sunnatullah*.** Hukum adat atau hukum alam adalah suatu hukum atau kesimpulan yang dibuat oleh akal berdasarkan pengamatan dan pengalaman secara berulang-ulang, paling kurang dua kali. Kesimpulan atas dasar pengamatan dan pengalaman ini kemudian

disusun menjadi berbagai-bagai ilmu. Allah SWT telah menjadikan alam ini dengan peraturan dan ketetapanNya agar memudahkan kehidupan manusia dan makhluk Allah yang lain.

3. **Hukum syarak iaitu hukum yang diwahyukan oleh Allah.** Hukum yang diwahyukan adalah suatu hukum yang diyakini atas dasar al-Quran dan hadis. Dalil yang dipakai untuk menentukan hukum ini disebut dalil naqli iaitu dalil yang dinukil dari al-Quran atau hadis. Ia dikenali sebagai hukum *taklifi* dan hukum *wad'i*.

Melalui ilmu mantik perkara-perkara yang dihukumkan oleh akal akan menjadi pengetahuan, seterusnya menjadi landasan ilmu-ilmu lainnya. Jika tidak memahami ilmu mantik seseorang itu akan tersilap dalam menghukumkan sesuatu perkara itu yang kadang-kala menyebabkan ia jatuh ke lembah kekufuran, seperti tersilap memahami hukum akal dan hukum adat (Abdul Aziz, 1994). Hal ini telah terjadi kepada kaum musyrikin Mekah yang menjadi kufur kerana mereka menafikan mukjizat-mukjizat Rasulullah SAW dengan mengatakan sesuatu yang terjadi di luar kebiasaan dan mencarik adat sebagai perkara mustahil akal, padahal itu adalah perkara yang *jaiz* atau harus pada akal.

Ilmu usul fiqh pula ialah ilmu yang membahaskan tentang kaedah-kaedah yang digunakan oleh para mujtahid untuk mengeluarkan hukum syarak yang berkaitan dengan perbuatan mukalaf daripada dalil-dalil tafsili (Al-Zuhaily, 1998). Dalam ilmu usul fiqh integrasi yang mantap berlaku antara dalil nas (naqli) dan penggunaan akal. Beberapa aspek teknikal dalam ilmu usul fiqh seperti *al-qiyas* dan proses mengeluarkan ilat *(takhrij al-manat)*, kaedah linguistik asas *(al-qa'idah al-lughawiyyah al-usuliyyah)* seperti *al-dalalat*, *istihsan*, *istishab*, percanggahan nas dan penyelarasan *(al-ta'arudh wa al-tarjih)*, kaedah pemansuhan *(nasakh)* menjadikan ilmu usul fiqh sebagai metode penyelidikan dan berfikir yang tepat. Hasil gabungan daripada aspek-aspek di atas menjadikan ilmu usul fiqh sebagai ilmu yang tidak terhad kepada sumber-sumber dan dalil-dalil perundangan syarak sahaja, bahkan merangkumi bidang akidah, logik, morfologi, epistemologi dan lain-lain.

Dalam ilmu usul fiqh tajuk-tajuk perbahasan dalam ilmu *lughah* (linguistik Arab) telah menjadi sebahagian daripada perbahasan ilmu ini termasuklah kaedah-kaedah istinbat, perbahasan lafaz-lafaz dan *dalalat* seperti *'amm* dan *khas*, *musytarak*, *sarih* dan *kinayah*, hakikat dan *majaz* dan lain-lain. Oleh itu perlu kepada penguasaan dalam bidang *lughah* dan *balaghah*. Manakala tajuk-tajuk perbahasan dalam ilmu kalam pula merangkumi huraian tentang *had*, *rasm*, *burhan*, *'illah*, *hujjah*, *wadh'* dan *wadhi'*, *tahsin* dan *taqbih*, *qiyas*, *isabah* dan *khata'* dalam ijtihad dan lain-lain (Sano, 1997).

Dari konteks ilmu usul fiqh dan ilmu mantik pula, menurut Mohd Fauzi Hamat(2000) kedua-duanya sama-sama berteraskan akal manusia atau berdasarkan perkaedahan khusus yang bersangkut secara langsung dengan cara berfikir tepat. Kedua-dua disiplin ini sama-sama menekankan aspek pendalilan berasaskan kaedah-kaedah yang tertentu. Perbezaan antara kedua-duanya ialah disiplin mantik lebih menumpukan perbahasan kepada pengetahuan tentang metode-metode derivasi minda dari maklumat-maklumat yang sudah diketahui (*al-ma'lumat*) kepada maklumat-maklumat yang masih belum diketahui (*al-majhulat*). Manakala disiplin usul fiqh pula lebih difokuskan kepada pengetahuan tentang bentuk-bentuk (*wujuh*) bagaimana dalil-dalil syarak menunjuk atau menentukan hukum-hakam secara keseluruhan, bukan secara terperinci. Ini bermakna kedua-dua disiplin ilmu ini jelas berkisar kepada penggunaan akal manusia dalam berfikir malahan tabii disiplin usul fiqh itu sendiri telah meletakkan perbahasan ilmiah yang bersandarkan kepada akal sebagai sebahagian dari topik perbincangannya.

Menurut Mohd Fauzi Hamat (2000), pendekatan yang menggabungkan disiplin mantik yang berasaskan kepada akal semata-mata dengan ilmu usul fiqh yang tergabung di dalamnya perbincangan yang berasaskan kepada akal dan *al-sam'* secara samarata adalah suatu usaha yang dipelopori oleh Imam al-Ghazali dalam karya usul fiqhnya yang terkenal *al-Mustasfa*. Beliau menegaskan bahawa gabungan antara perbahasan yang bercorak *'aqliyyah* dan *sam'iyyah* inilah sebenarnya yang meletakkan disiplin usul fiqh sebagai semulia-mulia ilmu, berbanding dengan disiplin lain yang membahaskan aspek *'aqliyyah* semata-mata seperti Matematik, Aritmetik dan Astronomi atau yang membahaskan aspek *al-sam'* semata-mata seperti ilmu hadis dan tafsir. Imam al-Ghazali (1997) mengatakan bahawa sesiapa yang tidak mengetahui tentang mukadimah mantik yang diletakkan di bahagian awal kitab *al-Mustasfa* maka ilmunya tidak boleh dipercayai langsung. Ini membuktikan bahawa beliau amat menyanjung peranan mantik dalam bidang ilmu pengetahuan, bukan sahaja dalam bidang usul fiqh yang menjadi fokus utama perbahasan kitab tersebut, malah mencakupi semua bidang ilmu pengetahuan yang lain.

Apabila dibandingkan antara ketiga-tiga ilmu mantik, usul fiqh dan usuluddin, pengaruh dan peranan ilmu mantik terserlah apabila banyak perbahasan dalam ilmu usul fiqh dan usuluddin menggunakan kaedah-kaedah mantik. Mukadimah dan definisi yang terdapat dalam ilmu usul fiqh dan ilmu usuluddin *mutaakhkhirin* diambil daripada ilmu mantik. Perkaitan antara ilmu usuluddin, mantik dan usul fiqh sangat jelas dilihat ketika perbahasan tentang qiyas. Ketiga-tiganya saling terkait dalam bahasan yang sama, meskipun tujuannya berbeza. Usul fiqh untuk menentukan kesimpulan hukum yang terkait dengan perbuatan hamba secara praktis, sementara usuluddin untuk menentukan hakikat ketuhanan dan kerasulan. Lebih jelas apabila dilihat dari sudut perbahasan *illat ma'lul*, sebab, syarat, baik buruk adakah dengan akal atau syariat *(al-tahsin wa al-taqbih)*, hikmah dan lain-lain. Ketiga-tiga ilmu ini berperanan yang besar dalam membentuk akal yang tersusun untuk menganalisis nas-nas syarak, realiti semasa dan menyelesaikan masalah masyarakat.

Aliran ulama turath yang berkemahiran tinggi dalam ketiga-tiga bidang ilmu ini yang telah disepakati oleh ulama Ahli Sunnah wal Jamaah menjadikan manhaj sebegini sangat penting untuk memahami al-Quran dan sunnah dengan kefahaman yang sebenar. Nas-nas al-Quran dan hadis yang berbahasa Arab tidak akan dapat difahami maksud sebenarnya melainkan dengan ilmu berkaitan kaedah bahasa Arab. Menurut Ahmad Fauwaz (t.th.) menguasai ilmu usul fiqh contohnya, perlu terlebih dahulu menguasai ilmu bahasa Arab, ilmu mantik dan ilmu usuluddin. Hal ini kerana kebanyakan perbahasan ilmu usul mempunyai perbahasan bahasa dan penggunaan istilah mantik.

KITAB RISALAH MANHAJ AHLI SUNNAH DALAM MEMAHAMI AYAT MUTASYABIHAT: LATAR BELAKANG DAN METODOLOGI PENULISAN

Ketokohan dan Pengenalan Ringkas Tuan Guru Haji Abdul Qadir.

Menurut Ahmad Fathi (2002) nama lengkap beliau seperti yang tertulis pada kitab-kitab karangannya ialah Haji Abdul Qadir bin Haji Wangah bin Abdul Latif bin Othman. Beliau lebih dikenali dengan panggilan Ayah Dir Sekam, bersempena tempat beliau dilahirkan di Kampung Sekam, Palas, Patani pada tahun 1937. Menurut sumber lain beliau lahir pada tahun 1921 bersamaan 1340 Hijrah (Rijalmuhibbin, 2010).

Pendidikan awal Ayah Dir bermula di Pondok Balur tidak jauh dari kampung kelahirannya. Beliau belajar dengan seorang ulama bernama Haji Ahmad bin Muhammad Darawi yang lebih dikenali dengan panggilan Tok Balur. Selepas empat tahun beliau belajar di sana, beliau telah berpindah dan belajar kepada Haji Ahmad Kubang Pasir, Binjai Lima. Namun selepas dua tahun, gurunya itu telah meninggal dunia lalu beliau telah menyambung pengajiannya di Pondok Perigi. Di sana beliau telah berguru dengan Tuan Guru Haji Ahmad bin Abd al-Wahhab al-Fusani iaitu seorang tokoh ulama terkenal dalam bidang usuluddin, qiraat dan ilmu falak di Patani ketika itu. Setelah belajar di tiga buah pondok di Patani, pada tahun 1949 Ayah Dir telah menyambung pengajiannya di Kelantan dengan berguru dengan Tuan Guru Haji Abdullah Tahir Bunut Payong yang merupakan seorang tokoh ulama terkenal dalam bidang fiqh Syafie di sana. Selain di Pondok Bunut Payong, beliau juga berguru dengan ulama-ulama lain seperti Haji Muhammad Nur Ibrahim Penambang (mufti Negeri Kelantan) dan Haji Ali Solahuddin Pulau Pisang di Masjid Muhammadi di bandar Kota Bharu (Ahmad Fathi, t.th.).

Pada musim haji tahun 1951 Ayah Dir telah berangkat ke Mekah untuk menyambung pelajarannya di sana bersama isterinya Zainab binti Haji Abdullah Mayor iaitu isteri dari perkahwinan beliau yang kedua. Di Mekah Ayah Dir telah belajar selama lima tahun dengan ramai ulama di sana terutamanya Sheikh Wan Ismail bin Wan Abd al-Qadir al-Fatani (yang dikenali dengan Pak Da Eil) yang telah membimbing beliau mahir di dalam bidang usuluddin dan ilmu alat (ilmu memahami bahasa Arab seperti nahu, saraf, balaghah dan mantik). Di sana beliau lebih banyak berguru secara khusus atau dalam kumpulan kecil berbanding dalam halaqah yang besar. Selepas menuntut di Mekah, beliau telah pulang ke tanah air bersama-sama isterinya dan dua orang cahaya mata bernama Hafsah dan Ismail (Ahmad Fathi, 2002).

Sumbangan Ayah Dir Sekam sangat banyak. Ia boleh dibahagikan kepada dua iaitu sumbangan beliau dalam bentuk dakwah dan sumbangan beliau dalam bentuk karya-karya penulisan (Ahmad Fathi, 2011). Sumbangan beliau dalam bidang dakwah terserlah melalui pembukaan pondok pengajian beliau yang menjadi tumpuan ribuan pelajar. Sekembali Ayah Dir Sekam ke Patani, beliau telah membuka pusat pengajian pondok yang diberi nama al-Maahad al-Islami bertempat di Kampung Wakaf Budi atau nama lainnya Selabudi, Daerah Sekam, Pekan Palas di Patani. Beliau menjadi pengasuh pondoknya ini sehingga ke akhir hayatnya, iaitu kira-kira selama 35 tahun. Selama waktu ini, beliau berjaya muncul sebagai salah seorang ulama Patani yang disegani. Kerana reputasinya yang sebegini, tidak hairan jika beliau dijemput menganggotai Lujnah Ulama Fatani oleh Majlis Agama Islam Fatani (Rijalmuhibbin, 2010).

Kerana keahliannya dalam bidang usuluddin, tidak hairanlah Ayah Dir lebih menumpukan dakwahnya dalam bidang tersebut. Menurut murid yang juga menantu beliau Tuan Guru Ghazali Ahmad, beliau mengajar kedua-dua kitab iaitu kitab Jawi dan kitab Arab. Bagi kitab ilmu usuluddin Jawi, antara kitab yang beliau selalu menggunakannya ialah kitab *Faridah al-Faraid*, *Bakurah al-Amani*, *Siraj al-Huda* dan *Aqidah al-Najin*. Manakala bagi kitab Arab ilmu usuluddin pula, beliau menggunakan kitab *Hasyiah al-Baijuri Syarah Matan al-Sanusi*, *Hasyiah al-Dusuqi*, *Kifayah al- 'Awam, Matan Jauharah al-Tauhid*, *al-Syarqawi 'ala al-Hudhudi*, *Fath al-Majid* dan lain-lain (Ahmad Fathi, 2011). Selain daripada ilmu usuluddin beliau mengajar ilmu fiqh daripada kitab kecil seperti *Fath al-Qarib Syarah Matan al-Ghayah wa al-Taqrib* hinggalah kepada kitab yang besar seperti *Fath al-Wahhab, al-Iqna'* dan *Mahalli*. Di samping itu beliau juga mengajar tafsir menggunakan kitab *Tafsir al-Jalalain* kemudian kitab *Hasyiah al-Sawi 'ala Tafsir al-Jalalain* sehingga yang paling tinggi adalah kitab *al-Futuhat al-Ilahiah bi Taudhih Tafsir al-Jalalain li al-Daqaiq al-Khafiyyah* (juga dikenali dengan nama *Hasyiah Jamal*).

Ayah Dir telah melahirkan ramai ulama hasil daripada didikan beliau antaranya ialah Tuan Guru Abdul Rahman Pauh Manis, Rakak (pengarang kitab *Khulasah al-Tauhid*), Tuan Guru Haji Husin Bendang Pedur, Tuan Guru Haji Ismail Sepanjang, Tuan Guru Abdul Wahhab Chenak, Tuan Guru Haji Ahmad Amanu, Baba Ismail Kok Tat Chenak, Tuan Guru Haji Nujum Chenak, Tuan Guru Abdullah Kok Sumut Narathiwat, Tuan Guru Abdul Rahman Mat Rusa, Tuan Guru Abdul Aziz Ismail (lebih dikenali dengan Baba Aziz) yang merupakan menantu Ayah Dir dan pengarang kitab *al-Misbah al-Munir fi Ma'rifah Allah al-Qadir*, Tuan Guru Haji Husin Ijok (menantu Ayah Dir), Tuan Guru Haji Abdullah Merjum, Ijok, Baba Ismail Kampung Petai, Jaha, Baba Ghazali Ahmad (menantu Ayah Dir dan penggantinya sebagai mudir di pondoknya sekarang), Ustaz Hamzah, Pondok Tahfiz, Tuan Guru Haji Ismail Chemuan, Belukar Samak, Tuan Guru Haji Mat Pinis, Tuan Guru Haji Yusuf Kok Tal (mengasaskan pondok di kampung Tok Diang) dan Baba Muhammad Beruas (digelar sebagai Anak Harimau Ayah Dir Sekam).

Selain mengajar di pondok, Ayah Dir juga mengajar masyarakat awam di masjid-masjid, surau-surau dan balai raya di sekitar tempat tinggalnya termasuk Masjid Jamik Bandar Fatani pada setiap hari Jumaat. Beliau menggunakan kitab-kitab pondok seperti *Faridah al-Faraid*, *Bakurah al-Amani* dan *Sirajul Huda* dalam bidang akidah. Manakala dalam bidang fiqh pula beliau menggunakan kitab *Kifayah al-Muhtadi*, *Munyah al-Musolli* dan *Matla' al-Badrain*. Bagi sumbangan dalam bentuk karya penulisan, dikatakan bahawa Ayah Dir sebagai tokoh mutakhir Patani sehingga penghujung abad ke-20 yang paling banyak menulis (Rijalmuhibbin, 2010). Ayah Dir banyak mengarang kitab-kitab khususnya dalam bidang usuluddin kerana beliau adalah seorang pakar di dalam bidang akidah Ahli Sunnah wal Jamaah. Kepakaran beliau itu bukan hanya digunakan untuk mengajar kitab-kitab akidah yang telah ada pada zamannya tetapi beliau juga telah mengarang kitab-kitab yang banyak dalam bidang tersebut. Kitab-kitabnya itu telah banyak diterbitkan di Patani dan banyak digunakan di pondok-pondok di Patani dan Malaysia sehingga kini. Antara kitab-kitab beliau yang masyhur ialah (Ahmad Fathi, 2002):

1. *Mabda' al-Fikrah fi al-Maqulat al-'Asyarah*. Risalah ini telah dikarang oleh beliau ketika menuntut di Mekah. Risalah ini membahaskan mengenai ilmu mantik yang berkaitan dengan akidah. Risalah ini telah dicetak dan dimasukkan di bahagian belakang kitab *Mabhas al-Kalam fi 'Ilm al-Kalam*.

2. *Mabhas al-Kalam fi 'Ilm al-Kalam*. Kitab ini membincangkan mengenai ilmu akidah khusus berkaitan penerangan sifat-sifat *ma'ani* seperti sifat kalam, qudrat dan lain-lain.

3. *Asas al-I'tiqad li Dhu'afa al-Bilad*. Kitab ini adalah sebuah kitab kecil setebal 24 halaman yang membincangkan mengenai asas-asas iktikad yang wajib diketahui oleh setiap orang Muslim yang mukalaf. Ia merangkumi 41 sifat yang berkaitan dengan ketuhanan dan sembilan sifat yang berkaitan dengan kerasulan.

4. *Cermin Suluhan Pada Menyatakan Hukum Sembelihan*. Kitab setebal 20 halaman ini membincangkan tentang hukum haram makan binatang sembelihan.

5. *Taqrib al-Ikhwan fi Ta'lim 'Aqaid al-Iman*. Kitab setebal 32 halaman ini membincangkan akidah Islam merangkumi segala sifat-sifat ketuhanan serta segala sifat-sifat rasul yang wajib diketahui oleh setiap mukalaf. Ia juga menghuraikan sifat Allah dengan lebih mendalam dengan penerangan istilah *nafsiah, salbiah, ma'ani dan ma'nawiyyah*. Kitab ini adalah antara kitab yang paling laris di pasaran sehingga diulang cetak sebanyak 18 kali.

6. *Tashil al-Dhu'afa wa Radd Ba'dh Ahwal al-Sufaha*. Kitab setebal 35 halaman ini membincangkan tentang iktikad yang perlu dipelajari oleh kanak-kanak yang baru hendak belajar ilmu agama dan orang-orang tua yang baru kembali hendak belajar. Ia juga membincangkan berkaitan rukun-rukun Islam dan rukun Iman. Antara lain yang dibincangkan di dalam kitab ini juga adalah berkaitan istilah dan penerangan hukum akal, hukum adat dan hukum syarak. Pada bahagian akhir kitab ini beliau telah menasihatkan kepada masyarakat supaya jangan mengambil sikap tidak peduli kepada hal-hal berkaitan agama dan perkara akhirat.

7. *Ta'lim al-Aulad fi Zikr Ba'dh Ahwal al-'Ibad*. Kitab setebal 26 halaman ini membincangkan tentang hal-hal berkaitan hati yang perlu dijauhi serta beberapa pengajaran untuk menggerakkan seseorang hamba kepada membanyakkan amal kepada Allah. Di dalam kitab ini juga beliau menyeru supaya membanyakkan amal ibadat untuk persediaan akhirat yang akan ditempuh oleh setiap orang nanti. Beliau telah menyatakan pada awal kitab ini bahawa karangan beliau ini banyak bersumberkan daripada kitab *Daqaiq al-Akhbar*.

8. *Tabyin Kazb al-Muftari fi Ma Yata'allaqu bi al-Bari*. Kitab setebal 40 halaman ini dikarang oleh beliau untuk menjawab dan menolak semula kitab yang telah dikarang oleh seorang guru yang telah membuka sekolah berdekatan kampungnya. Di dalam kitabnya ini, Ayah Dir telah menulis dan menjelaskan serta menolak berkaitan kesesatan dan fitnah tentang masalah "mustahil qadim dan baharu" serta fitnah orang yang jahil tentang hukum akal serta fitnah orang yang tidak memahami tentang sifat kalam Allah.

9. *Tazkirah li Zawi al-Afkar fi Ma Yamur al-insan Min al-A'mar*. Kitab setebal 33 halaman ini membincangkan berkaitan turutan proses yang akan dilalui oleh setiap insan bermula dari alam arwah, dihantar ke duni sehinggalah sampai ke akhirat sama ada kekal di syurga atau kekal di neraka. Pada bahagian akhir kitab ini beliau meletakkan nasihat kepada anak-anak

muda supaya berbekal untuk akhirat serta menjauhkan diri daripada hanya menjadi orang yang hanya berbekal untuk dunia sahaja.

10. *Wasail Ilm al-Kalam Rif'ah Wa Rahmat Li al-'Awam*. Kitab setebal 23 halaman ini membincangkan dengan lebih lanjut tentang hukum akal serta sedikit istilah-istilah ulama usuluddin.

11. *Risalah Manhaj ahl al-Sunnah*. Risalah setebal 48 halaman ini membincangkan mengenai pentafsiran ayat-ayat mutasyabihat yang terdapat didalam al-Quran. Ini adalah sebagai reaksi beliau terhadap pengajaran usuluddin para ustaz muda lepasan Timur Tengah ketika itu amnya dan Arab Saudi khususnya.

12. *Irsyad al-Jawiyyin Ila Sabil al-'Ulama al-'Amilin*. Kitab setebal 32 halaman ini membincangkan berkaitan nasihat-nasihat kepada anak muda, kelebihan ilmu usuluddin, pesanan supaya jangan terkeliru dengan pengikut-pengikut Muhammad bin Abdul Wahhab, masalah menyambut Maulidul Rasul, masalah tawassul dan tabaruk, tentang pemahaman ulama berkaitan ayat mutasyabihat, permasalahan takwil serta penerangan berkaitan fahaman *musyabbihah* dan *mujassimah*.

Berkenaan dengan peribadi Ayah Dir, menurut Baba Abdul Rahman (2017) Ayah Dir merupakan seorang yang tegas. Selain dari mempunyai mata yang cukup garang, beliau juga dikurniakan kepetahan dalam berhujah dan mengajar sehingga beliau digelar dengan gelaran "Harimau Fatani". Sebagai mana umum mengetahui bahawa Ayah Dir seorang yang garang, namun garangnya bertempat. Di samping itu, beliau ialah seorang yang cukup sederhana, baik dari segi pemakaian hinggalah dari segi kehidupan sehingga beliau tidak dikenali sebagai Tuan Guru oleh orang-orang awam yang tidak mengenalinya.

Dari segi pakaian Ayah Dir hanya memakai kemeja-T dan kemeja atau baju Melayu tidak berbutang ketika mengajar. Beliau tidak berjubah atau berserban. Beliau juga hanya memakai terompah kayu sebagai kasut harian. Selain itu, Ayah Dir kurang gemar untuk memakai baju yang digosok hingga menampakkan *side* di lengan pakaiannya. Jika beliau mendapati terdapat *side* di pakaiannya, beliau akan meronyok-ronyokkan pakaian tersebut agar *side*nya tidak lagi kelihatan. Perlakuan Ayah Dir ini boleh didapati persamaannya dengan beberapa imam dan ulama muktabar yang tidak gemarkan kemegahan pada pakaian, tanda mereka cukup bertawaduk dan zuhud di dunia, agar tiada orang yang menyanjung mereka dengan sanjungan yang berlebihan.

Bagi Ayah Dir, disiplin dalam menuntut ialah perkara yang paling penting baginya. Beliau boleh berkompromi dengan perangai anak muridnya melainkan dalam perkara-perkara yang melibatkan pengajian. Di samping itu, beliau mendidik dengan menunjukkan suri tauladan dari diri beliau sendiri terlebih dahulu. Ayah Dir tidak gemar anak muridnya berambut panjang. Oleh itu sebelum beliau menegur anak muridnya berambut panjang, beliau terlebih dahulu memastikan bahawa rambutnya sentiasa pendek. Hingga pernah dikatakan bahawa rambut Ayah Dir tidak pernah dilihat melebihi seruas jari pun. Selain itu, beliau juga sangat menitikberatkan agar anak muridnya belajar hingga boleh mengajar. Bagi beliau, ilmu itulah perkara yang mampu mencorak peribadi seseorang Muslim.

Ayah Dir Sekam telah meninggalkan jasa yang besar dalam perkembangan pengajaran akidah Ahli Sunnah wal Jamaah di Tanah Melayu. Usaha beliau dalam menyemarakkan institusi pengajian pondok juga telah diwarisi oleh murid-muridnya. Melalui sumbangan beliau dalam bidang dakwah dan karya-karya penulisan, ramai ulama yang telah dihasilkan. Antara yang paling masyhur sekarang adalah Tuan Guru Haji Ismail Sepanjang yang lebih dikenali dengan Baba Eil Sepanjang yang sangat aktif berdakwah kepada masyarakat di Patani sehingga sekarang. Karya-karya Ayah Dir sehingga kini masih digunakan di pondok-pondok di Patani dan Malaysia khususnya di Kelantan dan Kedah. Ayah Dir juga merupakan seorang yang sangat lantang menentang fahaman yang lebih dikenali dengan "*al-Wahhabiyyah*" semasa zamannya. Sesungguhnya sumbangan Ayah Dir sehingga kini masih diingati dan digunakan sehingga kini. Ayah Dir meninggal dunia pada hari Khamis, 18 Rabiul Awwal 1412 bersamaan 26 September 1991.

Latarbelakang dan Tujuan Penulisan Kitab

Penulisan sesuatu karya ilmiah oleh mana-mana tokoh biasanya didorong oleh beberapa faktor. Di mukadimah kitab, Ayah Dir menyatakan tujuan kitab ini dikarang iaitu bagi menyahut permintaan beberapa orang sahabat dan saudara beliau yang cintakan agama. Pada tahun 1404 Hijrah, mereka kerap bertanyakan soalan-soalan dan mendesaknya untuk menerangkan maksud dan tujuan ayat 5 dari surah Taha: ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾. Bagi menjelaskan persoalan ini Ayah Dir telah meneliti huraian-huraian para ulama Ahli Sunnah wal Jamaah dalam karya-karya mereka lalu diolah semula dengan huraian yang ringkas dan mudah mengikut keperluan orang awam dan mereka yang baharu memahami ilmu Usuluddin. Dengan adanya kitab ini, beliau berharap agar dapat menyekat iktikad yang sesat yang telah masuk di kalangan masyarakat awam yang terkesan dengan dakyah-dakyah beberapa golongan ahli agama dalam isu ayat-ayat mutasyabihat dengan menyamakan Allah SWT dengan makhluk-makhlukNya. Kitab ini telah ditulis ketika beliau berumur 65 tahun dan ketika dalam keuzuran dan selesai ditulis pada pukul 9 pagi hari Khamis 11 Jamadilawal tahun 1405 Hijrah di pondok beliau al-Maahad al-Islami, Wakaf Budi Sekam, Patani.

Karangan Ulama-ulama Muktabar yang Dirujuk dan Dipetik

Di dalam kitab Risalah Manhaj Ahli Sunnah ini, Ayah Dir banyak memetik karya-karya para ulama Ahli Sunnah wal Jamaah yang membahaskan dan menghuraikan ayat-ayat mutasyabihat, sama ada dari kitab-kitab tafsir, akidah dan lainnya termasuk kamus bahasa Arab. Terdapat kira-kira 19 buah kitab yang dinyatakan oleh pengarang dalam karangannya ini iaitu:

1. *Hasyiah Jamal* atau *al-Futuhat al-Ilahiyyah bi Taudhih Tafsir al-Jalalain li al-Daqaiq al-Khafiyyah* oleh Syeikh Sulaiman bin ‘Umar al-‘Ajili al-Syafie yang masyhur dengan gelaran Jamal.
2. *Hasyiah al-‘Allamah al-Sawi ‘ala Tafsir al-Jalalain* oleh Syeikh Ahmad bin Muhammad al-Khulwati al-Sawi al-Maliki.
3. *Hasyiah al-Dusuqi ‘ala Umm al-Barahin* oleh Syeikh Muhammad bin Ahmad bin ‘Arafah al-Dusuqi al-Maliki.
4. *Jauharah al-Tauhid* oleh Syeikh Ibrahim bin Hasan al-Laqqani al-Maliki.
5. *Hasyiah al-Baijuri* atau *Tahqiq al-Maqam ‘ala Kifayat al-‘Awam fi ‘Ilm al-Kalam* oleh Syeikh Ibrahim bin Muhammad al-Baijuri al-Syafie.
6. *Tafsir al-Baidhawi* atau *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta’wil* oleh Syeikh Abdullah bin ‘Umar al-Syirazi al-Syafie al-Baidhawi.
7. *Bakurah al-Amani li Irsyad ‘Awam Ahl al-Fatani* oleh Syeikh Wan Ismail bin Wan Abdul Qadir (Pak Da Eil).
8. *Tafsir al-Jalalain* oleh Syeikh Jalal al-Din Muhammad bin Ahmad al-Mahalli al-Syafie dan Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakar al-Suyuti al-Syafie.
9. *Hasyiah al-Syarqawi ‘ala Syarh al-Hudhudi ‘ala al-‘Aqidah al-Sanusiyyah* oleh Syeikh Abdullah bin Hijazi al-Syarqawi al-Syafie
10. *Hasyiah al-Bujairimi ‘ala Syarh Manhaj al-Tullab* atau *al-Tajrid li Naf‘ al-‘Abid* oleh Syeikh Sulaiman bin Muhammad al-Bujairimi al-Syafie.
11. *Al-Ibanah ‘an Usul al-Diyanah* oleh Imam Abu Hasan ‘Ali bin Ismail al-Asy‘ari.
12. *Hasyiah Ibn al-Amir ‘ala Ittihaf al-Murid Syarh Jauharah al-Tauhid* oleh Syeikh Muhammad bin Muhammad al-Sabawi al-Maliki.
13. *Tafsir al-Nasafi* atau *Madarik al-Tanzil wa Haqaiq al-Ta’wil* oleh Syeikh Abdullah bin Ahmad al-Nasafi al-Hanafi.
14. *Kifayat al-‘Awam fi ma Yajibu ‘Alaihim min ‘Ilm al-Kalam* oleh Syeikh Muhammad al-Fudhali al-Syafie.
15. *Ibn Taimiyyah Laisa Salafiyyan* oleh Syeikh Dr. Mansur Muhammad ‘Uwais.
16. *Asas al-Taqdis* oleh Imam Muhmmad bin ‘Umar Fakhr al-Din al-Razi.
17. *Al-Barahin al-Sati‘ah fi Radd Ba‘dh al-Bida‘ al-Sya’i‘ah* oleh Syeikh Salamah al-Qadha‘i al-‘Izami al-Syafie.
18. *Al-Fawakih al-Diwani ‘ala Risalah Ibn Abi Zaid al-Qairawani* oleh Ahmad bin Ghanim al-Nafrawi al-Maliki.
19. *Al-Misbah al-Munir* oleh Syeikh Ahmad bin Muhammad al-Fayumi.

Isi Kandungan Kitab Risalah Manhaj Ahli Sunnah

Kitab ini yang dicetak oleh Percetakan Saudara Press Patani mengandungi 48 mukasurat yang dimulai dengan sebuah mukadimah dan diakhiri dengan sebuah peringatan. Di bahagian peringatan ini, terserlah sifat tawaduk dan merendah diri Ayah Dir apabila beliau menyatakan kekurangan-kekurangan yang mungkin didapati dari penulisan beliau ini disebabkan oleh faktor umur dan keuzuran beliau. Secara ringkas, pembahagian tajuk perbincangan kitab adalah seperti berikut:

1. Penjelasan tentang pembahagian ayat-ayat al-Quran kepada muhkamat dan mutasyabihat.
2. Perjalanan dan manhaj ulama berkaitan dengan ayat-ayat mutasyabihat.
3. Penyekat atau benteng orang Islam dari iktikad yang salah melalui pemahaman maksud sifat Allah “*Mukhalafatuhu Taala li al-Hawadith*” (bersalahan dan menyalahi Allah Taala dengan segala yang baharu).
4. Peringatan untuk orang Islam agar tidak mengatakan Allah itu bertempat dan bersifat dengan sifat-sifat makhluk yang lain.
5. Perbahasan beberapa pentafsiran ulama bagi beberapa contoh ayat mutasyabihat.
6. Penjelasan maksud *baina* (antara) dalam firman Allah di dalam surah al-Sajadah: 4.
7. Perbahasan berkenaan *mumkin mutaqabilat* yang ber*ta‘alluq* oleh sifat Qudrat Allah SWT.

Gaya Bahasa Kitab Risalah Manhaj Ahli Sunnah

Seperti karya-karya Ayah Dir yang lain, kitab Risalah Manhaj Ahli Sunnah ditulis dalam bentuk yang mudah dan bersahaja menggunakan bahasa Melayu loghat Patani. Banyak perkataan dan istilah loghat Patani yang pekat digunakan sepanjang penulisan kitab ini. Hal ini berkemungkinan Ayah Dir menumpukan penulisan beliau ini untuk menjelaskan kepada audiens masyarakat tempatan agar lebih mudah difahami dan diterima, terutama mereka yang tinggal di pedalaman. Ini jelas dilihat

apabila Ayah Dir sering menggunakan kata ganti “ayahanda”, “anak-anak cucu”, “saudaraku” dalam kitab ini juga dalam penulisan-penulisan beliau yang lain. Sebagaimana telah dinyatakan sebelum ini bahawa tujuan penulisan kitab ini adalah untuk menjelaskan kepada masyarakat tempatan persoalan ayat-ayat mutasyabihat yang telah dipesongkan kefahamannya oleh golongan agamawan muda tempatan.

Namun, menurut Ahmad Fathi (2002) penggunaan gaya bahasa sedemikian sangat mengganggu para pembaca yang terdidik dalam bahasa Melayu baku, di samping menyebabkan kitab-kitab Ayah Dir tidak popular di luar sempadan Patani dan Kelantan. Pada hemat penulis, pendapat ini ada benarnya, tetapi gaya penulisan sebegini menunjukkan keunikan Ayah Dir dan kehebatan ilmu beliau. Apabila mana-mana individu yang ingin mencedok ilmu dari karangan-karangan Ayah Dir, tidak dapat tidak mereka perlu mempelajarinya daripada murid-murid beliau sendiri atau sesiapa yang mengikut *tariq* dan manhaj beliau yang diambil dari guru beliau Pak Da Eil. Dengan ini, kefahaman akidah yang hendak disampaikan oleh beliau kekal terpelihara dan tidak lari dari maksud asal.

INTEGRASI ILMU USUL FIQH, USULUDDIN DAN MANTIK DALAM KITAB RISALAH MANHAJ AHLI SUNNAH DALAM MEMBAHASKAN AYAT-AYAT MUTASYABIHAT

Seperti yang dinyatakan sebelum ini bahawa ilmu usuluddin berkait rapat dengan ilmu mantik dan usul fiqh. Oleh itu, karya-karya ulama dalam bidang akidah turut menggunakan pendekatan dan manhaj yang sama atau yang hampir sama dalam perbincang dan perbahasan tentang ketuhanan (*ilahiyyat*), kerasulan (*nubuwwat*) dan perkara ghaib (*sam‘iyyat*). Dalam menerangkan sifat-sifat Allah SWT dan para rasul alaihimussolatu wassalam, para pengarang karya usuluddin mesti menjelaskan terlebih dahulu kefahaman dan konsep akal yang waras dan kaedah berfikir yang sempurna. Asas-asas mantik berkenaan dengan hukum akal, dalil dan *dilalah mantiqiyyah*, *qadaya*, *mukadimah sughra* dan *kubra* dan seumpamanya dibahaskan terlebih dahulu. Selain itu, kefahaman tentang maksud jirim, jauhar, jisim, *jauhar fard*, zat dan *‘aradh*/sifat, gerak dan diam, qadim/azali dan baharu, makrifah dan ilmu dan lain-lain asas penting dihuraikan secara terperinci. Ini bertujuan untuk memberi asas berfikir yang kukuh kepada para penuntut ilmu dan pembaca agar mudah memahami perbahasan-perbahasan berkaitan sifat-sifat Allah dan makluk yang akan dibincangkan.

Dalam kitab Risalah Manhaj Ahli Sunnah, Ayah Dir telah menggunakan kaedah-kaedah tersebut yang menjadi asas utama perbahasan ayat mutasyabihat. Selain itu, Ayah Dir menumpukan perbahasan tentang kefahaman dalil akal dengan memahami hukum akal dan hakikat jirim dan *‘aradh* bagi menghindarkan pemikiran yang menyamakan Allah SWT dengan makhluk. Permasalahan memahami ayat mutasyabihat berkaitan ketuhanan bertitik tolak daripada kefahaman tentang sifat *Mukhalafatuhu Taala li al-Hawadith* sama ada pada zat, sifat atau perbuatan. Kefahaman serta konsep yang benar perlu dibina atas kefahaman yang sahih daripada ayat muhkamat iaitu firman Allah SWT dalam surah al-Syura: 11 ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ dan kefahaman yang sahih tentang akal dan konsep makhluk yang berjirim dan mempunyai *‘aradh*.

Dalam menerangkan makna-makna sebenar yang patut difahami dan diiktikadkan oleh seseorang Muslim apabila berjumpa dengan ayat-ayat mutasyabihat, Ayah Dir mendatangkan huraian para ulama Ahlu Sunnah wal Jamaah terhadap beberapa ayat yang penting. Berikut ialah ayat-ayat yang dimuatkan oleh pengarang di dalam kitab ini:

1. ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ Surah Taha: 5.
2. ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ۚ ﴾ Surah al-Hadid: 4.
3. ﴿ فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ ﴾ Surah al-Baqarah: 186.
4. ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ ﴾ Surah al-Waqi‘ah: 85 dan Surah Qaf: 16.
5. ﴿ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ Surah Fussilat: 54.
6. ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ Surah al-Haqqah: 17.
7. ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ۚ ﴾ Surah Fatir: 10.
8. ﴿ أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ ﴾ Surah al-Mulk: 16.
9. ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾ Surah al-Nahl: 50.
10. ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ Surah al-Fajr: 22.
11. ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾ Surah al-Najm: 8-9.

12. ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا، بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ ﴾ Surah al-Nisa’: 157-158.
13. ﴿ وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمۡۚ ﴾ Surah al-An‘am: 30.
14. ﴿ وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلۡمُجۡرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ ﴾ Surah al-Sajadah: 12.
15. ﴿ وَعُرِضُواْ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفّٗا ﴾ Surah al-Kahf: 48.
16. ﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مَعَكُمۡۖ لَئِنۡ أَقَمۡتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيۡتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ Surah al-Maidah: 12.
17. ﴿ فَٱذۡهَبۡ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ ﴾ Surah al-Maidah: 24.
18. ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞ ﴾ Surah al-Zukhruf: 84.
19. ﴿ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ ﴾ Surah al-‘Ankabut: 88.
20. ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا ﴾ Surah Hud: 37.
21. ﴿ وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ ﴾ Surah al-Tur: 48.
22. ﴿ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ ﴾ Surah al-Maidah: 64.
23. ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ ﴾ Surah Sad: 75.
24. ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ ﴾ Surah al-Sajadah: 4.

Di sini penulis kemukakan beberapa contoh aplikasi elemen-elemen dalam ilmu usul fiqh, mantik dan usuluddin yang telah dibincangkan oleh Ayah Dir di dalam kitabnya ini, antaranya:

1. **Takwil** berdasarkan petunjuk (*al-qarinah*) dari ayat yang lain. Dalam membahaskan ayat ﴿ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ ﴾ Surah al-Hadid: 4 (halaman 20-21), Ayah Dir menjelaskan, “...maka keadaan zatNya Taala berserta dengan kamu pada bertempat itu mustahil, kerana Allah itu bukan bangsa benda yang bertempat. Kalau begitu, nak lari daripada perkara itu tetaplah ditakwilkan “berserta” itu dengan meliputi pihak ilmu dan *sama‘* dan basar dan qudrat dan iradat. Kalau begitu ayat ﴿ الرَّحۡمَٰنُ عَلَى الۡعَرۡشِ اسۡتَوَىٰ ﴾ ditakwilkan dipalingkan daripada zahir maknanya iaitu duduk atasnya, sebab nak lari dan takut difaham kata Allah itu jirim jisim yang bertempat seperti takwil ayat ﴿ مَعَكُمۡ ﴾ itu juga”.
2. **Penggunaan hukum akal.** Dalam membahaskan ayat ﴿ وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ﴾ Surah al-Haqqah: 17 (halaman 21), Ayah Dir menjelaskan, “Di sini kalaulah Arasy itu tempat bagi Allah Taala, nescaya adalah malaikat yang menanggung akan Arasy itu ialah menanggung akan Allah Taala gatik, dan yang demikian tidak membenar oleh empunya akal kerana Allah lah yang menjaga Ia akan makhlukNya dan meliharanya, dan makhluk bukan benda yang menjaga dan kawal dan melihara akan Allah Taala, sama telah sampai kepada pikulNya”.
3. ***“Hazf al-mudhaf”* dan *Majaz* dalam tatabahasa Arab.** Dalam membahaskan ayat ﴿ وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمۡۚ ﴾ Surah al-An‘am: 30 (halaman 24-25), Ayah Dir menjelaskan perkataan dalam kitab Hasyiah Jamal, “Padanya dua jalan. Satunya bahawasanya daripada bab *hazaf mudhaf*, takdirnya atas periksa bagi Tuhan mereka itu, atau milik bagi Tuhan mereka itu, atau balas bagi Tuhan mereka itu. Dan yang keduanya, bahawasanya daripada bab *majaz*, kerana bahawasanya siring-siring daripada tahan dan tegah kerana mengkeji. Maka dengan ayat itu janganlah kita pegang kata Tuhan duk tercongok atau tercokoh dan makhluk masuk berhimpun sebelah hadapanNya, maka jangan-jangan!! Kerana Tuhan bukan jirim, maka di manakah ada jihah dan tempat bagiNya kerana bertempat bagi yang bukan jirim dan bukan *‘aradh* itu mustahil”.
4. ***Lazim* dan *malzum***. Dalam membahaskan ayat ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا ﴾ Surah Hud: 37 (halaman 32-33), Ayah Dir menjelaskan perkataan dalam Hasyiah al-Sawi, “Menolak ia tuan Jalalain dengan demikian itu akan barang yang dikatakan sungguhnya zahirnya mustahil, kerana tertegah dan ketiadaan mata-mata dengan makna anggota yang maklum itu atas Allah. Maka jawabkan dengan bahawasanya meitlak ia akan *malzum* dan kehendak ia akan *lazim*, kerana bahawasanya *lazim* daripada keadaan suatu itu di tepi mata-mata, bahawasanya *lazim* daripada keadaan suatu itu tepi mata-mata bahawasanya Ia yang melampau-lampau pada melihara dan jagaNya. Maka dengan itu janganlah kita pegang kata Tuhan ada mata dengan makna anggota yang maklum itu. Kalau pegang begitu tetaplah berpegang dengan mazhab salah juga”.

PENUTUP

Ilmu usuluddin merupakan ilmu yang paling penting dalam tingkatan ilmu fardu ain yang wajib dipelajari serta difahami oleh setiap mukalaf. Bagi membahas ilmu ini para ulama silam telah mengarang karya-karya akidah sama ada berbentuk matan, syarah mahupun hasyiah. Karya-karya popular berbahasa Arab seperti *Umm al-Barahain* dan *Jauharah al-Tauhid* telah mendapat tempat di Alam Melayu, khasnya apabila karya-karya ini diterjemahkan serta dihuraikan oleh para ulama tempatan dalam kitab-kitab Jawi mereka.

Antara tajuk yang menjadi perbahasan penting ialah kefahaman dan konsep sebenar bagi nas-nas mutasyabihat yang terdapat dalam al-Quran dan hadis. Banyak karangan ulama dihasilkan bagi menjelaskan kepada masyarakat tempatan tentang isu ini agar mereka tidak terpengaruh dengan fahaman-fahaman yang bertentangan dengan Ahli Sunnah wal Jamaah yang membawa kepada akidah *tasybih* dan *tajsim*. Dalam memahami ayat-ayat al-Quran seseorang itu perlu menguasai ilmu bahasa Arab yang meliputi ilmu tatabahasa *(nahu),* ilmu morfologi *(sarf)* dan ilmu sastera Arab *(balaghah)* serta menguasai ilmu qira'at, ilmu usuluddin, ilmu usul fiqh, ilmu nasakh dan mansukh dan ilmu hadis. Teks-teks mutasyabihat tersebut tidak selalu dapat difahami menurut makna literalnya. Ini kerana tabii perkataan-perkataan bahasa Arab dan tatabahasa Arab itu sendiri memerlukan penelitian yang mendalam untuk memahami maksud dan konteks penggunaannya dalam satu-satu binaan ayat.

Dalam memahami nas-nas mutasyabihat ini, didapati bahawa integrasi antara ilmu usuluddin, usul fiqh dan mantik adalah amat rapat. Ketiga-tiganya saling kait-mengait apabila perbahasan-perbahasan yang menjadi topik utama perbincangan setiap bidang tersebut adalah berkisar sekitar kaedah memahami lafaz-lafaz perkataan untuk memutuskan maksud sebenar yang ingin disampaikan. Takwil merupakan salah satu metode yang diaplikasikan untuk menjelaskan makna suatu lafaz atau bahasa yang jika difahami secara literal akan menimbulkan pengertian yang sukar diterima oleh akal. Dalam perbahasan ilmu usuluddin, usul fiqh dan mantik, takwil memainkan peranan yang sangat penting agar sesuatu perkataan itu difahami dengan makna yang sebenar. Ulama usul fiqh contohnya telah menemukan beberapa bentuk takwil, di antaranya mengkhususkan lafaz yang umum (*takhsis al-umum*), membataskan lafaz yang mutlak (*taqyid al-mutlaq*), mengalihkan lafaz dari maknanya yang hakiki kepada yang majazi, atau dari maknanya yang mengandungi perintah wajib menjadi makna yang sunnah (Al-Zuhaily, 1998). Selain dari pemahaman nas-nas mutasyabihat melalui pemahaman kontekstual, permasalahan tentang hukum-hukum dan pendalilan menggunakan akal adalah amat penting agar tidak tersasar dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran.

Kitab Risalah Manhaj Ahli Sunnah karya Tuan Guru Haji Abdul Qadir (Ayah Dir Sekam) ini merupakan sebuah kitab yang menjelaskan tentang bagaimana untuk memahami ayat-ayat mutasyabihat mengikut perjalanan dan manhaj para ulama Ahli Sunnah wal Jamaah. Karya ini merupakan salah satu teks akidah Islam yang sangat sesuai untuk diambil isi-isi pentingnya dan panduan-panduan ringkas yang terdapat di dalamnya sebagai rujukan dan sandaran masyarakat Islam di Nusantara atau Malaysia khususnya. Walaupun agak ringkas tetapi kitab ini mampu menjelaskan dengan baik asas-asas yang meliputi beberapa pengetahuan yang harus dimilki seorang Muslim agar tidak salah dalam beriktikad. Aplikasi asas-asas penting dalam ilmu mantik dan usul fiqh jelas ditunjukkan oleh pengarang seperti yang dilakukan oleh karya-karya akidah yang lain. Bentuk penulisan kitab seperti ini adalah sangat penting mutakhir ini bagi membendung ancaman-ancaman akidah yang melanda umat Islam di Malaysia.

RUJUKAN

Abdul Aziz bin Ismail al-Fatani. (1994). *Risalah al-misbah al-munir fi ma'rifah Allah al-qadir* (Cet. 3). Kota Bharu: Pustaka Aman Press.

Abdul Qadir bin Wangah. (t.th.). *Risalah manhaj ahl al-sunnah.* Patani: Percetakan Saudara Press.

Abdul Rahman. (2017, 7 September). Pengajian Kitab Faridah al-Faraid Fi 'Ilm al-'Aqaid, Kubang Batang, Tumpat, Kelantan.

Ahmad Fathi al-Fatani. (2002). *Ulama besar dari patani*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ahmad Fathi al-Fatani. (2011). *Sheikh abd al-qadir hj. wangah (ayah dir sekam) tokoh ulama usuluddin dari fathoni*. https://ibadurrahman99.wordpress.com/2012/01/25/sheikh-abd-al-qadir-hj-wangah-ayah-dir-sekam-tokoh-ulama-usuluddin-dari-fathoni/ [10 September 2018].

Ahmad Fathi al-Fatani. (t.th.). *Majalah Pengasuh.* Bil. 619. Kelantan: Pustaka Aman Press.

Ahmad Fauwaz Fadzil Noor. (t.th.). *Mengembalikan peranan ilmu usul fiqh*. Dimuat turun daripada http://www.addeen.my/index.php/rohani/hukum/item/936-mengembalikan-peranan-ilmu-usul-fiqh.

Al-Baghdadi, Abd al-Qahir bin Tahir. (1982). *Al-farq baina al-firaq*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.

Al-Baijuri, Ibrahim bin Muhammad. (2008). *Tuhfah al-murid ‘ala jauharah al-tawhid* (Cet. 4). Tahkik: ‘Ali Jum‘ah Muhammad. Kaherah: Dar al-Salam.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (1998). *Sahih al-bukhari*. Kaherah: Lajnah Ihya’ Kutub al-Sunnah.

Al-Damanhuri, Ahmad (2006). *Risalah fi al-mantiq: idhah al-mubham fi ma‘ani al-sullam* (Cet. 2). Tahkik: ‘Umar Faruq al-Tabba‘. Beirut: Maktabah al-Ma‘arif.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. (1997). *Al-mustasfa min ‘ilm al-usul.* Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. (2013). *Al-ta‘rifat* (Cet. 4). Tahkik: Muhammad Basil ‘Uyun al-Sud. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Khin, Mustafa Said & Misto, Muhyiddin Dib. (t.th.). *Al-‘aqidah al-islamiyyah: arkanuha, haqiqatuha, mufsidatuha*. Damsyik: Dar al-Kalim al-Tayyib.

Al-Rawi, Ahmad Mukhlis. (2013). *Al-wasith fi ‘aqaid al-imam al-‘asyari*. Jordan: Dar al-Nur.

Al-Zuhaily, Wahbah. (1998). *Usul al-fiqh al-islamiyy* (Cet. 2). Beirut: Dar al-Fikr al-Mu‘asir.

Engku Ku Hassan Engku Wok Zin & Mohd Fauzi Hamat. (2009). Pengaruh umm al-barahin karangan al-sanusi dalam penulisan karya akidah di alam melayu. *Jurnal Usuluddin, 30*, 1-31.

Faudah, Said. (2017). *Hasyiah ‘ala tahzib syarh al-kharidah al-bahiyyah li al-imam ahmad al-dardir*. Jordan: Al-Aslein.

Hasliza Hassan. (2018). Ilmu tauhid, fizik perkukuh iman. *Berita Harian*, 12 Mac: 68.

Ibn Kathir, Ismail bin Umar. (2003). *Tafsir ibn kathir*. Kaherah: Dar al-Hadis.

Jawhari, Muhammad Rabi‘. (2013). *Ta’wil al-salaf li sifat Allah subhanahu wa taala*. Al-‘Ajūzah: Maktabah al-Iman.

K.H. Siradjuddin Abbas. (1431H). *40 masalah agama*. Jld. 4. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru.

Mohd Fauzi bin Hamat. (2000). Penghasilan karya sintesis antara mantik dan usul al-fiqh: rujukan kepada kitab al-mustasfa min ‘ilm al-usul karangan al-imam al-ghazzali (M.505H./1111M.). *Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam (Afkar),* (1), 123-138.

Muhammad Rashidi Wahab & Syed Hadzrullathfi Syed Omar. (2012). Takwilan nas-nas sifat mutashabihat dalam kalangan salaf. *Global Journal al-Thaqafah (GJAT) 2*(2), 77-85.

Rijalmuhibbin. (2010). *Tok Ayah Dir Sekam*. http://rijalmuhibbin.blogspot.my/2010/08/tok-ayah-der-sekam.html [11 September 2017].

Sano, Qoutoub Moustapha. (1997). Al-mutakallimun wa usul al-fiqh: qira’ah fi jadaliyyah al-‘alaqah baina ‘ilmay al-usul wa al-kalam. *Islamiyyah al-Ma‘rifah,* (9), 38-70.

Syed Salim Syed Shamsuddin. (2018). Pemantapan pelajar aliran syariah di institusi pengajian tinggi melalui pengajian kitab turath jawi: tinjauan terhadap perlaksanaan pengajian talaqqi di universiti sains islam malaysia. *Sains Insani, 3*(1), 27-37.

Wan Mohd Saghir Abdullah. (2009a, 22 Jun). Ilmu akidah bersumber karya ulama silam melayu. *Utusan.* Dimuat turun daripada http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0622&pub=Utusan_Malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_02.htm#ixzz3J6Zu946e

Wan Mohd Saghir Abdullah. (2009b, 29 Jun). Ilmu akidah islamiah karya ulama silam melayu. *Utusan.* Dimuat turun daripadahttp://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0629&pub=Utusan_Malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_01.htm

Sarjana Ḥadīth dan Historiografi: Satu Tinjauan Umum ke atas Karya Kitāb al-Thiqāt Ibn Ḥibbān al-Bustī (m. 354/965)

DR MUHAMMAD FAWWAZ BIN MUHAMMAD YUSOFF
Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia
fawwaz@usim.edu.my

ABSTRAK

Di dalam Encyclopaedia of the Arabic Literature, Ibn Ḥibbān diperkenalkan sebagai "penulis prolifik dan ilmuwan ḥadīth yang luas mengembara" yang menghasilkan karya kamus biografi Kitāb al-Thiqāt. Karya tersebut merupakan salah satu sumber yang paling berharga buat pengkajian tiga abad pertama hijrah samada daripada sudut periwayatan ḥadīth dan juga rakaman sejarah awal Islam yang tidak berhubungan dengan ilmu ḥadīth. Ini dapat dilihat daripada perkara-perkara yang terkandung di dalamnya melalui klasifikasi judul kepada sīra Nabi Muhammad, sejarah khalifah dan raja, biografi sahabat, pelapor ḥadīth, ahli teori hukum, ahli teologi, dan banyak lagi. Dengan menggunakan analisis kandungan, percubaan makalah ini adalah untuk membentangkan pendekatan Ibn Ḥibbān terhadap sīra Nabi Muhammad lantas menuju kepada beberapa pertimbangan umum mengenai hubungan ilmu ḥadīth dan historiografi. Hasil kajian memperlihatkan pendekatan historiografi melalui susunan naratif Kitāb al-Thiqāt serta penggunaan tarājim (tajuk-tajuk bab) yang digunakan Ibn Ḥibbān adalah tayangan kearifan dan kecenderungan beliau yang melangkaui ilmu transmisi ḥadīth.

ABSTRACT

In a recent volume of the Encyclopaedia of Arabic Literature, Ibn Ḥibbān is credited with Kitāb al-Thiqāt, where he was described as "a widely travelled traditionist and prolific writer." The Thiqāt has been one of the most valuable sources for the study of the first three centuries of ḥadīth transmitter biography and a record of medieval Islamicate history, and even of non-ḥadīth transmission. The subject of the Thiqāt are the Prophet's sīra, the history of caliphs and kings, biographies of Companions, ḥadīth transmitters, legal theorists, theologians, and many others. By employing content analysis, an attempt is made to describe Ibn Ḥibbān's approach on sīra of the Prophet, in order to arrive at some general considerations on the relation of ḥadīth studies and historiography. The tarājim (chapter titles) and narrative arrangement of the Thiqāt give insight into Ibn Ḥibbān's expositions that demonstrates his interest is beyond the science of ḥadīth transmission.

PENDAHULUAN

Mutakhir ini, beberapa kajian menunjukkan minat membandingkan antara historiografi karya *sīra* atau *maghāzī* seperti *Sīra Ibnu Isḥāq*, *Maghāzī al-Wāqidī* dan *Tārīkh al-Ṭabarī* dan juga karya ḥadīth *Ṣaḥīḥ Bukhārī* dan lain-lain (Wansbrough, 1978; Lecker, 1995; Zaman, 1996; Shoemaker, 2012). Menurut John Wansbrough, perkara yang diperakui adalah data-data yang membentuk karya-karya tersebut pada umumnya sama (Wansbrough 1977, 183). Walau bagaimanapun secara umumnya, apa yang membezakan data-data ini antara satu sama lain adalah struktur naratif, susunan kronologi serta kaedah piawaian untuk membina struktur tersebut. Justeru artikel ini akan memberi tumpuan kepada penyampaian tokoh terkenal di dalam ilmu ḥadīth, Ibn Ḥibbān terhadap *sīra* Nabi Muhammad berdasarkan ḥadīth-ḥadīth yang dikemukakan berserta ulasan beliau di dalam karya *al-Thiqāt*. Antara lainnya juga, artikel ini bertujuan untuk memerikan pendekatan Ibn Ḥibbān ke atas sīra Nabi agar sampai kepada perhitungan-perhitungan umum hubung kait antara pengajian ḥadīth dan historiografi. Analisa ke atas kerangka *tarājim* (tajuk-tajuk bab) *Kitāb al-Thiqāt* dan susunan naratifnya akan menjelaskan lagi kepakaran Ibn Ḥibbān melangkaui bidang pengajian ḥadīth. Pastinya untuk membentangkan sejarah perjalanan kisah seorang Nabi adalah sama sukarnya seperti membukukan ḥadīth-ḥadīth autentik buat Ibn Ḥibbān. Bukan satu perkara yang mudah untuk kekal setia kepada kedua-duanya iaitu kelancaran cerita sejarah yang objektif dan juga tuntutan ḥadīth autentik. Ibn Ḥibbān jelas akan kenyataan bahawa *sīra* bukan membentuk satu sistem peraturan atau doktrin yang tertutup, namun tetap sukar untuk mengekstrapolasi norma-norma daripada sumber yang tidak lengkap malah juga sering bercanggahan antara satu sama lain (K. Abu Deeb 1990, 339).

Pada dasarnya, *sīra* berhubung Nabi Muhammad telah dikumpulkan bukan sahaja sebagai kisah panduan asas buat kehidupan umat Islam, tetapi juga merupakan satu model kesatuan sumber kisah Islam yang merupakan kepentingan sebenar.

Menguji kaedah Ibn Isḥāq (meninggal 159 H/770 M), Muhammad Hamidullah menyatakan bahawa Ibn Isḥāq telah mengambil pandangan kesejagatan sejarah seluruh dunia di mana semua manusia saling berhubungan dan kemunculan Nabi Muhammad sebagai utusan terakhir daripada semua nabi menandakan arah pergerakan matlamat sejarah dunia (Hamidullah 1967, 93). Oleh hal yang demikian, berasaskan pemahaman tersebut, Ibn Ḥibbān dan tokoh-tokoh lain merakam *sīra* Nabi Muhammad di bawah bahagian yang dikhaskan untuk sejarah dunia (Ibn Ḥibbān 1993, 14/5). Sebagai contoh, di dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, bahagian yang bernama *Tārīkh* bermula dengan penciptaan dunia, kisah-kisah para nabi yang terdahulu, dan kemudian diteruskan hingga ḥadīth berhubung peristiwa-peristiwa penting dalam kehidupan Nabi Muhammad (Rosenthal 1952, 23).

METODOLOGI KRITIKAN ḤADĪTH TERAWAL

Di dalam menulis bahagian *Tārīkh* tersebut, boleh dimengerti bahawa Ibn Ḥibbān memilih maklumat sejarahnya setelah sumber-sumber tersebut melalui proses 'metodologi kritikan ḥadīth' (Fawwaz, 2017). Metodologi ini berkembang dalam dunia Islam sejak abad pertama hijrah dan masih menjadi ciri khas kesarjanaan Islam sehingga hari ini. Bukan hanya para ilmuwan ḥadīth yang secara rasmi membincangkan metodologi ini, namun tokoh-tokoh tafsir Al-Quran, pakar-pakar fiqh, ahli teologi, sejarawan dan lain-lain kesemuanya memberikan sumbangan penting kepada pembinaan metodologi tersebut. Muhammad Mustafa A'zami telah membawa satu tajuk iaitu *comparison* (perbandingan) sebagai kaedah kritikan awal pada zaman para sahabat Nabi Muhammad (A'zami 2002, 69). Contohnya, Abū Bakr membandingkan kenyataan Mughīra yang dikaitkan dengan Nabi Muhammad dan juga pengakuan Maslama al-Anṣārī mengenai isu harta warisan buat seorang nenek. Manakala Nabia Abbott pula memaparkan kisah yang disandarkan kepada ʿAlī di mana peranan *matn* (teks/kandungan) diletakkan di hadapan *isnād* (rantaian periwayatan). Begitulah juga *matn* yang mengitar atau berlegar di kalangan para Sahabat ketika dilakukan pengumpulan dan perbandingan ḥadīth di dalam sesi masjid ʿUbada b. al-Sāmit al-Anṣārī (m. 34/654) (Abbott 1967, 75). Di dalam masa yang sama, para sahabat mula mempersoalkan mengenai kekuatan sumber-sumber cerita dan ketepatan hadith yang diterima mereka. Bertitik tolak daripada perkara ini, para sarjana ḥadith berusaha menyusun dan meneliti siri-siri nama yang menghubungkan masa mereka sehingga kepada autoriti zaman Nabi Muhammad. Mereka juga turut memberi tumpuan kepada kedudukan para perawi ḥadīth yang pada akhirnya akan mempengaruhi penilaian keseluruhan sesuatu ḥadīth.

Di dalam *al-Thiqāt*, Ibn Ḥibbān berpandangan bahawa Shuʿba b. al-Ḥajjāj (m. 160/776) adalah ilmuwan pertama yang meneliti atau mengkritik para perawi ḥadīth di Iraq lantas tersebar ke seluruh dunia Muslim (Ibn Ḥajar 1325H, 4/345). Kaedah Shuʿba dituruti Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān (m. 198/813), Aḥmad b. Ḥanbal (m. 241/855) dan ramai lagi. Bagi Ibn Ḥibbān, disiplin kritikan perawi ḥadīth harus berkembang memandangkan ilmuwan yang berkecimpung di dalamnya dapat mencapai pengawalan ilmu Islam lantas menyempurnakan pengetahuannya tentang Islam. Tidak dapat dinafikan bahawa tumpuan perbahasan metodologi para ilmuwan ḥadith awal berkisar mengenai penelitian *isnād*. Kebergantungan ḥadīth pada *isnād* adalah salah satu daripada tanggapan asas pemahaman klasik tentang ḥadīth, dan kesannya sistem yang kompleks telah dibangunkan untuk menilai keaslian *isnād*.

Manakala daripada sudut kandungan sumber sejarah Ibn Ḥibbān, dapat dilihat sandaran beliau kepada ʿUrwa b. al-Zubayr (m. 94/712), yang terkenal sebagai pengasas 'Sekolah Sejarah Madinah,' Hishām (m. 146/763), al-Zuhrī (m. 124/742), dan Ibn Abī Shayba (m. 235/849) sepanjang karyanya. Sama seperti ilmuwan-ilmuwan ḥadīth sebelumnya, Ibn Ḥibbān mengumpul dan menyalin data lalu memberi klasifikasi yang sewajarnya. Terdapat banyak kisah-kisah mengenai Nabi Muhammad dan para nabi sebelum zaman Ibn Ḥibbān yang telah dirakam, namun atas beberapa sebab dia tidak memasukkan ke dalam karyanya. Sumber sejarah pada zamannya juga telah meluas hingga boleh diperolehi daripada ilmuwan bukan muslim. Menurut ʿAbd al-Azīz Durī, Ibn Qutayba (m. 282/891) adalah tokoh pertama yang mengamati Kitāb Bible tentang permulaan penciptaan atau kejadian serta sejarah para nabi tanpa sebarang pengubahsuaian (ʿAbd al-Azīz Durī 1983, 68). ʿAbd al-Azīz turut menekankan bahan-bahan sejarah Ibn Qutayba dihormati kerana keberkecualiannya dan kepentingannya terhadap perkara fakta sejarah. Adakalanya Ibn Qutayba membentangkan pandangan-pandangan utama berhubung sesuatu peristiwa tetapi pada kebanyakan tempat dia memberikan penilaian asalnya sendiri.

Lebih awal sebelum Ibn Qutayba, turut didapati tokoh sīrah terkenal Ibn Isḥāq mengambil maklumat berhubung dengan sejarah Islam daripada orang-orang Yahudi dan Kristian. Apabila beliau mengumpul bahan-bahan daripada kedua-dua pihak tersebut, beliau akan memetik dengan menamakan 'Yahudi' atau 'Kristian tersebut' atau sebagai 'sebahagian *ahl al-Kitāb.*' Walaupun sedemikian, beliau telah mendapat kritikan keras daripada ilmuwan terkenal sezaman dan setempat dengan beliau iaitu Malik b. Anas (m. 179/795) atas apa yang telah dilakukan (*Encyclopaedia of Islam* 1963, 3/810). Antara lainnya juga, Aḥmad b. Hanbal merakam riwayat panjang berkaitan seorang muslim yang telah bertemu dengan seorang kristian di zaman Mu'awiyah di sebuah biara, diceritakan bagaimana Heraclius telah menghantarnya untuk bertemu Nabi Muhammad dan juga pertemuan semasa peperangan Tabuk (Hamidullah 1967, 85). Contoh-contoh di atas seolah-olah memberikan satu gambaran luas atas kelebihan menerima daripada kepelbagaian sumber sebagaimana yang dinyatakan oleh Muhammad Hamidullah

To collect material from such varied and multifarious sources was not possible for a single generation, much less for a single person. Some information, even when recorded, could remain for generations confined to a certain locality and would not become available to the general student. The material was not merely religious or political, but also social, economic, and cultural; in fact, it related to all walks of life. Happily the early Muslim historians were not content with the information pertaining to the person the Prophet only, but also gathered the material about his time and his contemporary society.

KRITIKAN TEKS ḤADĪTH

Secara ringkasnya, kisah-kisah yang dipersembahkan di dalam *al-Thiqāt* didapati sama seperti di dalam *Ṣaḥīḥ* beliau (Fawwaz, 2017). Namun kelancaran kisah *sīra* di dalam *Ṣaḥīḥ* tidaklah seperti *al-Thiqāt*. Episod-episod cerita di dalam *al-Thiqāt* lebih lancar berbanding *Ṣaḥīḥ*, malah lebih mempunyai "debaran dan sentuhan emosi" yang tidak tersekat-sekat disebabkan kelanjaran teks-teks tersebut. Manakala di dalam *Ṣaḥīḥ*, teks terbina melalui tiga unsur: (1) tajuk bab, (2) ḥadīth, (3) syarah. Kesemua ini diletakkan di bawah satu kerangka di mana teks-teks tersebut disusun mengikut subjek seperti koleksi-koleksi ḥadīth klasik.Sebagaimana juga *Ṣaḥīḥ* beliau, *al-Thiqāt* adalah untuk menghasilkan biografi Nabi yang tulen setelah disaring daripada bahan-bahan yang bercampur tanpa kepastian ketulenannya. Kerja *sīra* Ibn Ḥibbān memerlukan kerja tambahan memandangkan hasil kerja beliau di dalam ilmu ḥadīth telah pun didampingi bahan-bahan palsu yang memerlukan pengamatan dan penelitian lebih tinggi untuk penilaian ḥadīth.

Ini dapat dilihat daripada pendekatan kritikan *matn* (teks/isi kandungan) yang diguna pakai oleh Ibn Ḥibbān seperti yang terpapar di dalam koleksi ḥadīth terkenal beliau, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* dan karya beliau yang lain (Brown 2008, 144). Beliau telah mengulas kisah yang didapati meragukan daripada segi kemustahilan logik atau bercanggah daripada kenyataan sejarah, dogma dan perundangan. Di dalam sebuah kisah berkaitan peperangan Uhud misalnya, ʿAbd Allāh b. ʾUbay telah mengalami kepatahan gigi dan Nabi menyarankan agar diganti dengan gigi emas. Menurut Ibn Ḥibbān, cerita ini jelas telah direka kerana bertentangan dengan arahan Nabi yang melarang lelaki untuk menggunakan emas dan sutera (Ibn Ḥibbān, 2000). Di dalam kisah terkenal peperangan Khandak pula, Ibn Ḥibbān menolak sama sekali ḥadīth atau riwayat yang menyatakan Nabi mengikat perut dengan menggunakan batu ketika berpuasa bagi menahan kelaparan. Beliau mendakwa sebarang kisah yang menunjukkan kelaparan Nabi hanya melahirkan keputusan Allah membiarkan Nabi berada di dalam keadaan lapar. Pendapat ini bertentangan dengan ḥadīth "sesungguhnya aku tidak sama seperti kalian semua, aku diberi makan dan minum [oleh Allah]." Ibn Ḥibbān turut menambah ulasan bahawa perkataan yang tepat adalah hujung kain (*izār*) diikat (*ḥajaz*) bukanlah "ikatan batu" (*ḥajar*). Lalu beliau simpulkan, "batu tidak menghilangkan kelaparan (Ibn Ḥibbān 1993, 8/345)."

PENYUSUNAN SUMBER: KERANGKA KRONOLOGI

Dalam penulisan akademik hingga kini, pemerhatian yang amat terhad telah diberikan kepada kerangka *al-Thiqāt* samada daripada segi pensejarahan atau idea daripada penyampaian kerangka tersebut. Kembali kepada aturan yang terisi daripada penulisan tersebut adalah merupakan perkara terbaik untuk memahami teknik-teknik yang telah digunakan. Sepanjang karya *al-Thiqāt*, Ibn Ḥibbān menjelaskan berulang kali prinsip-prinsip aturan, klasifikasi dan babak-babak kerjanya. Berikut adalah pengenalan tipikal hasil kerja beliau merangkumi daftar senarai maklumat yang terhad dan padat. Ibn Ḥibbān merangkum rumusan biografi tersebut dengan menyatakan

> Di dalam Kitāb ini kami bermula dengan laporan *al-Muṣṭafā* daripada kelahirannya, [permulaan] kenabian, hijrah, hingga baginda diangkat ke syurga oleh Allah.
>
> Kemudian kami menyebut para sahabat Nabi satu persatu dengan susunan abjad kerana mereka adalah generasi terbaik setelah Nabi.
>
> Setelah mereka, kami menyebut para tābiʿīn yang bertutur dengan para sahabat Nabi dari seluruh rantau dengan susunan abjad kerana mereka adalah orang yang terbaik setelah para sahabat.
>
> Kemudian kami menyebut generasi ketiga yang bertemu para tābiʿīn dengan cara yang sama kami sebut generasi pertama dan kedua.

Kemudian kami menyebut generasi keempat yang bertemu para tābiʿ tābiʿīn dengan cara yang sama kami sebut pendahulu mereka. Generasi ini berakhir sehingga ke masa kami (Ibn Ḥibbān 1973, 1/10-11).

Pengenalan *Kitāb al-Thiqāt* di atas adalah contoh kecenderungan Ibn Ḥibbān untuk mengelompok manusia dari masa atau zaman yang sama, menyebut maklumat sedia ada secara bertema, dan menyusun kelompok manusia serta tajuk secara kronologi. Prinsip yang diguna pakai untuk penyusunan mengikut empat kelompok generasi sangat bermanfaat, malah prinsip-prinsip klasifikasi ini tidaklah terabai daripada kajian akademik masakini dan pasti isi kandungan penulisannya juga. Namun begitu, analisa oleh Juynboll di dalam *Encyclopaedia of Islam* ke atas bilangan *ṭabaqāt* (generasi) *Kitāb al-Thiqāt* telah terlepas untuk menyebutkan generasi keempat (Juynboll 2005, 8/516). Di dalam ulasannya, beliau menyatakan *Kitāb al-Thiqāt* dimulai dengan biografi Nabi Muhammad yang panjang dan diikuti dengan tiga generasi (*it is further organised on the basis of three ṭabaqāt: that of the Successors and those of the following two generations*).

Secara umum, kita boleh mengungkap bahawa *Kitāb al-Thiqāt* adalah satu kamus biografi perawi ḥadīth yang mengelompok empat generasi selepas Nabi Muhammad berbingkai pengenalan di awalnya dan catatan penutup di penghujungnnya. Walaupun demikian, para perawi disusun mengikut abjad yang sedikit 'longgar' iaitu penekanan yang lebih hanya diberikan pada huruf pertama. Pemasukan bukan para perawi ḥadīth juga turut didapati meskipun perawi ḥadīth tetap mendominasi daftar senarai nama di dalam kamus ini. Penyenaraian senarai pemerintah-pemerintah dunia Islam juga merupakan blok bangunan penting yang membina biografi *Kitāb al-Thiqāt*. Sebagai contoh, di bawah bab berkenaan khalifah dan raja, Ibn Ḥibbān menyenaraikan raja-raja sehingga ke era beliau beserta nama penuh mereka, peristiwa-peristiwa penting yang berlaku pada zaman pemerintahan mereka dan sebagainya. Di dalam istilah Ibn Ḥibbān, beliau menganggap hanya empat orang yang pertama sebagai khalifah dan selebihnya adalah raja. Turut boleh disimpulkan, *Kitāb al-Thiqāt* merupakan antara karya penting yang merakam biografi perawi ḥadīth dari tiga kurun pertama hijrah dan juga rakaman sejarah klasik Islam yang tidak berkaitan transmisi ḥadīth. Subjek-subjek *al-Thiqāt* merangkumi sīra Nabi Muhammad, sejarah para khalifah dan raja, biografi sahabat, perawi ḥadīth, ahli teori undang-undang, ahli hukum, hakim, ahli teologi, dan banyak lagi. Walau bagaimanapun, tema utama Kitāb ini dikhaskan kepada para perawi ḥadīth yang mempunyai kefahaman mendalam terhadap Islam seperti diungkapkan Ibn Ḥibbān.

Seperti *Tārīkh al-Kabīr* oleh Bukhārī yang terkenal, kebanyakan biografi di dalam *al-Thiqāt* membekalkan tarikh kewafatan perawi. Seorang pengkaji boleh melihat perkara yang sama apabila membuka kamus biografi perawi ḥadīth lain yang pada kebiasaannya akan disampaikan tarikh kewafatan berbanding tarikh-tarikh signifikan yang lain. Tarikh-tarikh yang dibekalkan di dalam empat *ṭabaqāt* pembahagian Ibn Ḥibbān tersebut melingkungi garis masa seawal kurun pertama/kesepuluh hingga ke awal kurun keempat/kesebelas. Perkara ini dapat dikenal pasti melalui penyertaan guru Ibn Ḥibbān yang terkenal, Abū Yaʿlā Aḥmad b. ʿAlī b. al-Muthannā (m. 307/919) di dalam generasi terakhir (Ibn Ḥibbān 1973, 8/55). Pastinya penggunaan sistem *ṭabaqāt* yang diguna pakai Ibn Ḥibbān mempunyai matlamat yang jelas dan teliti. Inspirasi beliau adalah untuk mengenal pasti sarjana yang mempunyai autoriti bagi penentuan kaedah dan doktrin agama. Kecenderungan mengguna pakai genealogi *ṭabaqāt* di dalam karya biografi sebegini adalah untuk membina hierarki autoriti yang menentukan ketulenan transmisi ilmu-ilmu Islam seperti di dalam ḥadīth.

Seterusnya di dalam *al-Thiqāt*, pembentangan elemen *sīra*nya adalah di dalam kerangka kronologi berserta analistik seperti yang digunakan al-Ṭabarī (m. 310/923) di dalam *Tārīkh*nya. Ibn Ḥibbān meletakkan tahun atau tarikh tertentu sebagai tajuk bab yang akan disampaikan. Kisah-kisah yang berkaitan akan diletakkan setelah beliau menyatakan tajuknya seperti "di dalam tahun *n*", atau "Kemudian, datang pula tahun *n*." *Isnād* pula berada di antara tajuk dan kisah yang akan disampaikan. Walaupun sebegitu, jika dibandingkan dengan tradisi keilmuan ḥadīth, penggunaan *isnād* di dalam karya ini tidak kerap. Sedikit sekali *sanad* tersebut lengkap dan acap kali dibiarkan kisah tanpa ber*sanad* yang membuatkan pembaca tidak dapat menjejak asal sumber sesuatu kisah iaitu sama seperti gaya penulisan karya *sīra* yang lain. Jika diteliti petikan-petikan *sanad*, boleh didapati keberadaan nama Ibn Isḥāq adalah paling konsisten dan jelas pengaruh beliau ke atas karya Ibn Ḥibbān tersebut.

Adapun di setiap permulaan bab dan bahagian bertahun (*annalistic heading*) *al-Thiqāt*, Ibn Ḥibbān sekurang-kurangnya akan bermula dengan satu ḥadīth yang lengkap ber*sanad*. Sebagai contoh, sejurus sahaja selepas bahagian pengenalan *al-Thiqāt*, Ibn Ḥibbān meletakkan satu ḥadīth berhubung tahun kelahiran Rasulullah. Ḥadīth tersebut didahului dengan tajuk ringkas: *dhikr mawlid Rasūl Allāh ṣallā Allāh ʿalayh wa sallam* (Bab Kelahiran Rasūl Allāh *ṣallā Allāh ʿalayh wa sallam*) (Ibn Ḥibbān 1973, 1/14). Manakala syarah yang datang selepas ḥadīth tersebut akan dimulai dengan formula: *qāla Abū Ḥātim* (telah berkata Abū Ḥātim [Ibn Ḥibbān]). Ḥadīth berkaitan bab kelahiran ini cuba untuk menetapkan dengan tepat tarikh kelahiran Rasulullah dan juga menentukan tahun sebelum dan selepasnya. Kemudian Ibn Ḥibbān meneruskan penulisannya berkaitan "peristiwa gajah" di mana tentera Abraha bersama gajah-gajah mereka dikalahkan di pinggir kota Makkah. Kesemua peristiwa -peristiwa tersebut disusun mengikut turutan dan bab tersebut berakhir dengan kematian Abraha lalu digantikan dengan anaknya Yaksum (Zaman 1996, 3).

Selain daripada ayat-ayat al-Quran dan ḥadīth-ḥadīth, elemen utama di dalam teks *sīra* Ibn Ḥibbān adalah puisi atau syair dan pemasukan puisi-puisi ini di celah-celah teks *sīra* memfiksyenkan lagi perjalanan kisah Nabi. Namun begitu, kemahiran filologi dan kepintaran memahami bait-bait puisi lebih diperlukan berbanding teks *sīra* yang lebih mudah bahasanya (Rosenthal 1952, 167). Puisi-puisi di dalam *al-Thiqāt* membicarakan pelbagai tema dan gaya; sebagai contoh, puisi-puisi oleh Ḥassān b. Thābit (m. 54/673), sasterawan terkemuka di zaman Nabi Muhammad yang seringkali membangkitkan puji-pujian tinggi terhadap Islam banyak dirakam di dalam karya ini. Antara yang paling utama melibatkan puisi Ḥassān b. Thābit adalah menjadi garis pemisah di antara dua era iaitu Makkah dan Madinah di bawah peristiwa bab hijrah Rasulullah. Kerangka naratif Ibn Ḥibbān adalah sama seperti penulis lain di mana kisah Nabi dikelaskan kepada dua peringkat. Era Makkah bermula daripada kelahiran Nabi sehingga hijrah ke Madinah. Termasuk di dalam era ini adalah zaman sebelum kedatangan Islam, geneaologi atau salasilah Nabi, penurunan wahyu, permulaan dakwah terbuka, hijrah ke Habsyah, perjanjian Aqaba dan hijrah ke Madinah.

Menurut tulisan *sīra* karangan Ibn Isḥāq, episod hijrah ke Madinah disisipi peristiwa ʿAlī menggantikan tempat tidur Nabi Muhammad di malam hari (Ibn Hishām, 1/484). Laporan kisah ini boleh dijejaki rantaian *sanad*nya melalui Yazīd b. Ziyād ← Muḥammad b. Kaʿb al-Qurazī. Kisah ini berada di sela-sela antara kisah lain yang boleh dijejaki kembali asal-usulnya daripada para perawi berbeza sebagaimana yang telah dirakam oleh Ibn Hishām, anak murid kepada Ibn Isḥāq. Walau bagaimanapun, episod ʿAlī tersebut tidak dapat ditemui di dalam rakaman Ibn Ḥibbān, tetapi terdapat kisah lain daripada rantaian *sanad*; Muḥammad b. al-Ḥasan b. Qutayba al-Lakhmī ← Ibn Abī Sirrī ← ʿAbd al-Razzāq ← Maʿmar ← al-Zuhrī ← ʿUrwa b. al-Zubayr ← ʿĀʾisha (Ibn Ḥibbān 1973, 1/117). Versi ini memaparkan penglibatan seluruh ahli keluarga Abū Bakr membuat persediaan bagi peristiwa besar tersebut. Ḥadīth yang menceritakan kisah tersebut menjelaskan peristiwa hijrah bermula dari rumah Abū Bakr di waktu tengahari.

Dalam konteks ini, telah masyhur di kalangan umat Islam peristiwa hijrah diambil oleh ʿUmar bersama majlis penasihatnya yang terdiri daripada kalangan para Sahabat untuk dijadikan satu sistem pentarikhan yang seragam di dalam Islam (Daoud 1998, 106). Sebagaimana yang telah dinyatakan pemisahan era Makkah dan Madinah, bahagian atau bab seterusnya di dalam *al-Thiqāt* dipisahkan melalui tajuk menurut tahun pertama, kedua, ketiga hijrah dan seterusnya sebagai perlambangan bermulanya era Madinah. Ada kalanya, Ibn Ḥibbān menghubungkan peristiwa yang berlaku di dalam tahun yang sama melalui pemasukan frasa seperti "*fī shahr al-rabīʿ al-awwāl* (di dalam bulan *rabīʿ al-awwāl*)." Di bawah setiap tahun tersebut, Ibn Ḥibbān turut memasukkan fasal-fasal berhubung *ghazawāt* (peperangan) Nabi dan juga *sarāyā* (perang tanpa penglibatan Nabi) menentang orang-orang Quraysh dan sekutu mereka serta musuh-musuh lain samada serangan hendap atau peperangan penuh. Perang Badr adalah peperangan pertama yang signifikan, terus hingga ke peperangan Uhud dan sehinggalah pembukaan kota Makkah di mana muslimin masuk dengan jayanya masuk ke kota tersebut. Bermula daripada detik atau noktah ini di dalam *al-Thiqāt*, Ibn Ḥibbān mengguna pakai garis masa secara kronologi tahun hijrah sehinggalah tahun keempat puluh hijrah.

Perihal kewafatan dan rupa paras atau bentuk Nabi menjadi bab penutup kepada bahagian *sīra* di dalam *al-Thiqāt*. Ibn Ḥibbān menyimpulkan bahagian ini dengan menjelaskan secara teliti rupa paras Nabi (kulit cerah, berjanggut lebat, ketinggian sederhana dan lain-lain), akhlak Nabi di dalam pertuturan (lembut dan tenang ketika perbualan biasa namun lantang ketika berkhutbah) dan beberapa perkara lain lagi (Ibn Ḥibbān 1973, 1/145). Secara keseluruhannya, biografi Nabi Muhammad adalah yang terpanjang berbanding bahagian-bahagian *al-Thiqāt* lain iaitu meliputi satu perlapan daripadan keseluruhan Kitāb. Menuruti seperti pendahulu-pendahulunya, Ibn Ḥibbān meneruskan sejarah Islam selepas tahun 11 hijrah/632 masihi sehinggalah ke zaman beliau dengan memfokuskan pemerintah-pemerintah muslim samada para khalifah atau raja (mengikut terminologi yang diguna pakai oleh Ibn Ḥibbān). Penyertaan perihal para khalifah dan raja jauh lebih ringkas berbanding *sīra*, namun lengkap bertanggal tahun hanya sehingga 40/660 (Ibn Ḥibbān 1973, 2/301).

Sementara itu visi Ibn Ḥibbān terhadap tiga khalifah pertama, Abu Bakr, Umar dan Uthman adalah sebagaimana kelaziman Sunni dan beliau menekankan Nabi tidak melantik Ali sebagai pengganti baginda. Malah menurut Ibn Ḥibbān, tiada ḥadīth dapat mengenepikan keistimewaan Abu Bakr berbanding para Sahabat lain melainkan ḥadīth lantikan pengganti imam di dalam solat. Keulungan status khalifah Abu Bakr jelas terpapar di dalam ḥadīth yang berkaitan rukun Islam ini, tambah Ibn Ḥibbān lagi. Ḥadīth ini dibentangkan sebagai penutup kepada bahagian *sīra* sejurus sebelum bermula bahagian khalifah dan raja, dan perkara ini turut boleh didapati di dalam kebanyakan koleksi-koleksi ḥadīth Sunni atau karya-karya sejarah (Ibn Ḥibbān, 2/131). Bagi menggariskan pemisahan era khalifah dan permulaan era monarki, Ibn Ḥibbān mempersembahkan sepotong ḥadīth, "khalifah setelahku berlangsung hingga tiga puluh tahun, kemudian datang selepasnya para raja." Penjelasan tersebut datang di bawah tajuk "*dhikr al-bayān bi-annā man dhakarnāhum kānū khulafāʾ, wa man baʿdahum kānū mulūkā* (penerangan buat mereka yang telah kami sebutkan adalah para khalifah dan selepas mereka adalah para raja)." Bahagian ini berakhir dengan pemasukan al-Muṭīʿ b. al-Muqtadir (m. 363/974) lalu dituruti dengan biografi para perawi ḥadīth berjumlah sekitar 16000 orang.

KESIMPULAN

Kesemua yang telah dipaparkan adalah sebahagian keterangan kesarjanaan Ibn Ḥibbān selaku *imām* di dalam ḥadīth dan pendekatannya terhadap *sīra* Nabi. Manakala tulisan *sīra* yang diteroka di dalam makalah ini boleh ditandakan sebagai "historiografi sarjana ḥadīth." Ibn Ḥibbān terkenal kerana kesarjanaan ḥadīth namun beliau juga merupakan sejarawan yang menghasilkan tulisan gabungan di antara ciri-ciri asas metodologi kritik ḥadīth (kritikan *matn* seperti yang dijelaskan, manakala *al-Thiqāt* adalah karya berhubung kritikan *sanad*) dan kerangka kronologi di dalam bentuk analitik. Usaha-usaha beliau untuk mengumpul semua kerencaman sumbangan para sarjana yang lebih awal di dalam lapangan ini sangat mempesonakan. Tulisan *sīra* di dalam *al-Thiqāt* amat penting untuk menjelaskan tentang diri Ibn Ḥibbān itu sendiri; bagaimana beliau meneliti sumber-sumber yang ada, kemudian disusun di bawah kepraktikalan *tarājim* (tajuk-tajuk bab) yang adakalanya panjang namun sangat penting buat para penyelidik kerana kandungan teks yang besar jumlahnya. *Tarājim* lahir daripada interaksi Ibn Ḥibbān bersama teks *sīra* tanpa ada kesangsian; ia adalah perhubungan aktif yang menggabungkan elemen-elemen berlainan, apa yang dibaca Ibn Ḥibbān, metodologi beliau, kecenderungan ideologi, aspirasi di dalam penulisan *al-Thiqāt* dan lain-lain lagi. Secara keseluruhannya, kesemua hasil kerja beliau membolehkan para pembaca dan penyelidik untuk merungkaikan pelahiran maksud berlainan dan unik berhubung cerita kehidupan Nabi Muhammad.

RUJUKAN

A'zami, Muhammad Mustafa. 2000. *Studies in Early Ḥadīth Literature*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

2002. *Studies in Ḥadīth Methodology and Literature*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

A. A. Duri. 1983. *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*. edited and translated by Lawrence I. Conrad, New Jersey: Princeton University Press.

Abbott, Nabot. 1967. *Studies in Arabic Literary Papyri II: Quranic Commentary and Traditions*. Chicago: University of Chicago Press.

Abu Bakr Siraj al-Din, Martin Lings. 1983. *Muḥammad His Life Based on the Earliest Sources*. Cambridge: The Islamic Texts Society.

Al-Mālikī, Muḥammad b. ʿAbd al-Bāqī al-Zarqānī. 1996. *Sharḥ al-Zarqānī alā al-Mawāhib al-Laduniyya bi al-Minaḥ al-Muḥammadiya*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya.

Al-Ṭabarī. 1988. *The History of al-Ṭabarī, vol. VI*, trans. W. Montgomery Watt and M. V. McDonald. Albany: State University of New York Press.

Amin. Kamaruddin. 2005. "The Reliability of the Traditional Science of Ḥadīth: A Critical Reconsideration," *Al-Jami'ah*, vol. 43, no. 2, 2005/1426H.

Brown, Jonathan A.C. 2008. "How We Know Early Ḥadīths Critics Did *Matn* Criticism and Why It's So Hard to Find," in *Islamic Law and Society* 15 (2008).

Cooperson, Michael. 2010. "Biographical Literature," *The New Cambridge History of Islam. Vol. 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, ed. by Robert Irwin. Cambridge: Cambridge University Press.

Daoud, S. Casewit. 1998. "Hijra as History and Metaphor: A Survey of Quranic and ḥadīth Sources," *The Muslim World*, 88, (1998).

Fawwaz, Muhammad. 2017. "Ibn Ḥibbān Al-Bustī's (d. 354/965) Contribution to the Science Of Ḥadīth Transmission," Tesis PhD, University of Glasgow.

Fazier, Rizwi S. Fazier. 1999. "The Issue of Authenticity regarding the Traditions of al-Wāqidī as Established in His Kitāb al-Maghāzī," in *Journal of Near Eastern Studies*, 58/2 (1999).

Gilliot, Claude. 2002. "Prosopography in Islam," *Arab-Islamic Medieval Culture, Special Issue of Medieval Prosopography*, 23 (2002), Kalamazoo: Medieval Institute Publications, Western Michigan University.

Gorke, Andreas. 2011. The relationship between *maghāzī* and *ḥadīth* in early Islamic scholarship, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 74 (2011).

Ḥamidullāh, Muḥammad. 1967. "Muḥammad Ibn Isḥāq (*The Biographer of the Holy Prophet*)", *Journal of the Pakistan Historical Society*, Apr 1, (1967).

Ibn Ḥajar. 1325H. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Hyderabad: Dāira al-Maārif al-Nizāmiyya.

Ibn Ḥibbān. 1973. *Kitāb Al-Thiqāt*, ed. by Muḥammad ʿAbd al-Muīn Khan. Hyderabad: Dāʾira al-Maʿārif al-ʿUṯmaniyya.

_____. 1993. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-Tartīb Ibn Balabān*, ed. by Shuʿayb al-Arnaʾūṭ, Beirut: Muassasa al-Risāla.

_____. *Al-Majrūḥīn*. Edited by Ḥamdī b. ʿAbd al-Majīd b. Ismāʿīl. Riyadh: Dār al-Ṣumayʿī, 2000.

_____. 1417H. *al-Sīra al-Nabawiyya*, ed. Al-Sayyid ʿAzīz Bak. Beirut: al-Kutub al-Ṯaqafiyya.
Ibn Hishām. 1950. *al-Sīra al-Nabawiyya*, ed. Muṣṭafā al-Saqā, Ibrāhīm al-Abyār, ʿAbd al-Hafīz Shiblī. Egypt: Matbaʿa Muṣṭafā al-Bābā.
Ibn Isḥāq. 1970. *The Life of Muḥammad: A Translation of (Ibn) Isḥāq's "Sīrat Rasūl Allāh,"* trans. A. Guillaume. Pakistan Branch: Oxford University Press.
Khaled, Abu Deeb. 1990. "Literary Criticism," *Abbasid Belles Letters* ed. Julia Ashtiany, T. M. Johnstone, J. D. Latham, R. B. Sergjeant, Cambridge: Cambridge University Press.
Lecker, Michael. 1995. "The Death of the Prophet Muḥammad's father: did Wāqidī invent some of the evidence?" *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesselschaft*, 145 (1995).
Rosenthal, Franz. 1952 *A History of Muslim Historiography*, Leiden: Brill, 1952.
Rubin, Uri. 1995. *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims*. Princeton: The Darwin Press.
Shoemaker, Stephen J. 2012. *The Death of a Prophet: The End of Muḥammad's Life and the Beginnings of Islam*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
Wansbrough, John. 1977. *Quranic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press.
_____. 1978. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford: Oxford University Press.
W, Arafat. 1958. "Early Critics of the Authenticity of the Poetry of the *Sīra,*" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 21/3, (1958).
Zaman, Muḥammad Qasim. 1996. "*Maghāzī* and the *Muḥaddithūn*: Reconsidering the Treatment of 'Historical' Materials in Early Collections of Ḥadīth", *Int. J. Middle East Stud.* 28 (1996).

AZIZAH ABDUL MAJID, SHAHIRAH SULAIMAN, NUR SAFURA ABDUL GHAFFAR, RAIMIZAR
Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRACT

Prevalent gaming activity especially the one that has led to addiction is getting controversial in the society at the moment gaming activity started to be digitized. Strong internet connection and advanced technology that enhance gaming experience greatly create a polemic amongst gamers as the gaming industry became billion dollar industry. a focus group is questioned to explore the perception, gaming dependency, gamer's sense of self- gratification. This study is based on a pilot study that was conducted previously that indicate that Tamhidi students are relatively addicted to the game but are in control of their habit. Therefore three teenage gamers were interviewed to determine the depth of their gaming dependency, gamer's sense of gratification, perception of other individuals close to gamers, possible addiction sign. The analysis indicated that gamers are addicted because of entertaining factor, socialisation element and source of gratification fuelled by prolong hours spent on gaming. There is a relatively significant tendency that game play continues to grow that could perhaps led to serious addiction. However most gamers feel that they are in control of their gaming activity and to a certain extend are not addicted.

Keywords: Online game addiction, students, gratification, media dependency

INTRODUCTION

Online game on the internet has become a phenomenon across the globe as it is regarded as one of the most popular leisure activities. Internet gaming is a booming industry on the onset of the year 2000 just after the internet penetration across the globe reached most countries in the world. Handheld devices is another technological breakthrough that refers to handheld object that has been designed so that it can be held and used easily with one or two hands (Cambridge Dictionary Online, 2014). They are small and light in weight to be used while holding it such as smartphones, tablets and Ipad. The popularity of high tech devices such as these, and internet used in recent years, have made online and offline games a popular activity amongst the young people (Chong-Wen Hang, Cecilia Chan, Kwok-Kei Mak et al, 2014). Universally, video games has grown in its popularity and its diversity where today's games constituted studios, developers and genre (Hillgard, Engelhardt & Bartholow, 2013). As in this
The new handheld devices mentioned facilitate gaming as players can constantly access their games irrespective of their location and time. With easy access to wireless connection or cheap broadband access whether outside or at home, the internet penetration allows gamers to be immersed in the game and be in a state of "euphoria", a term used by Griffiths as they escape from the reality of life (cited in Kuss, 2013). While studies of gaming addiction rapidly increase, the negative consequences of excessive gaming, is something that cannot be ignored. The proliferation of this activity has serious negative consequences as gamers immerse themselves in this online experience, jeopardizing the quality of personal and marital life, basic body needs, societal connection and also academic and work performance.
Several studies have documented that the internet gaming is luring many individuals pre teens, teens, adolescents as well as adults who share almost the same personality and traits. The playing of Massively Online Role-Playing Games (MMORPG) appears once the playing time significantly increases, coupled with lost of self control and a narrow behaviour focus (Beranuy, 2012). MMORPG rewards the players with psychosocial pleasure, intensive social connection, and interconnectedness with multiple global players, exploration and competition in a fun and encouraging environment. According to Sweetser & Wyeth, MMORPG such as Prius Online, World of Warcraft and many other popular online game seek to give pleasure and entertainment (Freeman, 2012). This preoccupation gives them the platform to be who they want to be, perhaps, something that could have been impossible in the real world, due to gender, sexuality, appearance or age (cited from Chih Hung Ko). When gamers can formulate their own character that represents them throughout the game, it becomes a second life. 48 million players are believed to admit that "second life isn't merely a game but a real second life" (cited in Karapetsas).

Although these studies denoted on the negative aspects of gaming, few researches had contradicted on the idea by highlighting positive findings of their studies, particularly in the education field. According to Peregoy and Boyle (1993), role-

play simulations help students develop target vocabulary while providing them with experience as they re-create realities. As students develop vocabulary through a variety of games, their language skills will become more proficient (California State Department of Education, 1992). Shaw's (2009) study further proves that there is a positive relationship between vocabulary learning and games where students were found more successful and could retain vocabulary longer with the usage of games. In fact, many language classrooms have already implemented computer games in their lessons as they give more positive outcomes to students' learning. The implementation of computer games in the classroom is among the best ways in trying to make second language learning interesting for students because they are considered fun, motivating, and include sensory-rich situations which can help students to learn a language better and more efficiently (Foreman, 2003).

However, serious consideration should be taken by all individuals who play online games at the onset of gaming especially if a person becomes addicted to them. Gamers experience the thrill and excitement as the online games get more complex and heavily marketed not just towards teen and young adults but also recent studies indicate that addiction among average are those 35 years old individuals (Video Game Addiction). Gamer Social Networking Site Pixwoo polled 2000 UK residence to determine its demographic and the results suggest that the average UK gamer is a 35-year-old married man, with yearly income of £23,000 and who plays games for 2.5 hours five days a week, each week (Cook, 2013). Since it affects multiple age group, series of negative consequences can be seen amongst players as they lead a sedentary life, making them suffer from various sickness related to bodyweight (backaches, headaches, dry eyes or carpal tunel). Furthermore these individuals are socially withdrawn, losing interest, and have preference for lonely activity, lying to cover gaming activity and spending lesser time with spouse and loved ones. Emotionally, gamers do get depressed, irritated and angry easily (Video Game Addiction). Although great number of individuals are affected by this activity, many are not realizing series of negative effects online game has on them. The worst part is not many has the strength to recover or overcome the addiction. Hence, societal and individuals awareness are needed to practice restrain and limitation as far as online gaming addiction is concern The negative ramifications are obvious but often ignored by gamers. Furthermore, those who live with gamers such as spouse, children, parents, friends etc are often abandoned and neglected as gamers immerse themselves in this solitary activity. Hence, prolong addiction may have serious repercussion on the future of the present generation in terms of their physical and mental health as well as relationships with their family.

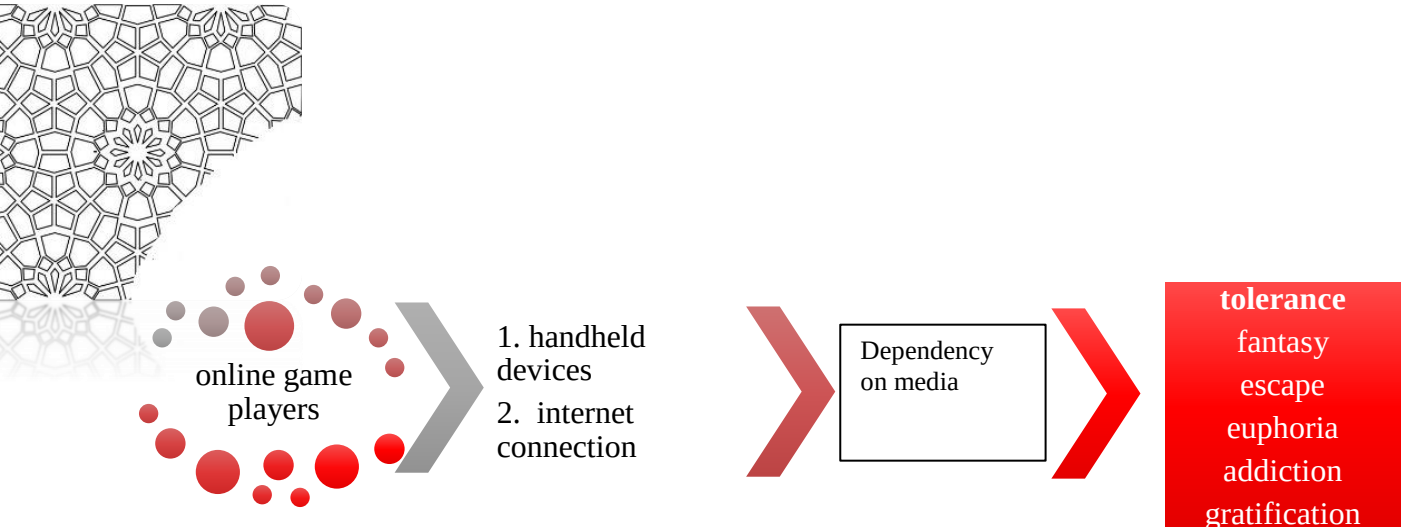
THEORETICAL FRAMEWORK

Online Gaming Addiction can be related to the Media Dependency Theory established by Ball-Rokeach and DeFleur (1976). This theory refers to the importance of media towards the public as it is used to meet individual needs and goals. The Media Dependency Theory portrays that the more a person rely on the media to satisfy their needs, the greater power and influence it has on an individual. This is because the degree of media dependency is highly influenced by social as well as media system.

Gratification is one of the primary result to any gaming activity whether online or offline. Hence the rapid development of online games further enhance the gratification process, as online gaming gets more complex, dynamic and versatile in nature to ensure constant attraction amongst its players. The frequency of gaming time ensure constant attraction and enhance gratification. Eventually addiction sets in as the degree of frequency and dependency on the particular games get higher. On a different level, this theory is selected to understand the perceived behaviour of the gamers as to what is their intention of playing online games whether its behavioural beliefs, normative beliefs and control beliefs. These three components are used to explain internet addiction towards online games.

Firstly, the behavioural beliefs than can translated to perceived enjoyment and happiness, can influence the intention to play online games. When an individual believes that the online games can provide them enjoyment and happiness, their intention to play online games will increase. Secondly, the subjective norms which are people's beliefs about how other people care about the behaviour can influence one's attitudes toward the behaviour. Therefore, if they are surrounded by a group of friends who play games, this can easily influence the belief to a certain extend that what their friends are doing must be interesting. Thirdly, control belief is the perceived behavioral control toward the intention to play online games. Most individual perceive that they can control their own behavior and decide how much time they will spend on online games. Similarly, when gamers feel that playing online games is completely within their control, the implication is that they are in control of deciding whether to play or not to play online games. However, gamers have the tendency to play excessively once the addiction sets in. And when they do they can be been trapped in the vicious cycle of online game addiction.

Online Game Through The Lense Of Media Dependency Theory



One of the most significant effects of media dependency can be seen amongst online gaming which is a very popular activity amongst myriad age group. As online gaming is considered as a new media, its impact on the life of many individuals especially amongst teenagers can be daunting. Gamers depend on the game for self-gratification making them experience the state of euphoria in the virtual world. Most gamers admit that their life in the game is better than the reality.

According to Mirza Jan et al (2012), due to the role of media that is integrated in the life of all teenagers in the 21 century, many have access to multiple media platform such as smartphone and internet connection. Teenagers play for fun with the goal of progressing to the next level and eventually conquer the opponent. Furthermore, the fact that gaming offers social aspect of sharing tactics and experiences and explanation cement the dependency between one individual to another through the ability of the game to emphasize sense of connective-ness and social interaction.

This is a great connection and motivation to the 1.2 billion online gamers who collaboratively play myriads of game around the world (Spill Games, 2016). Lucas and Sherry in 2004 suggest that people develop their own motives and need to get gratification or find solution for their problem, which they met through media consumption or non media activity (cited in Mirza Jan et al, 2012). Choliz and Marco in 2010 studied the video game dependency based on the following criteria which are tolerance and withdrawal. They discovered that tolerance is one of the criteria in accessing the gaming dependency. The tolerance just like any other media dependency such as television or internet is an indication of progressive need to play more games or for longer durations.

Therefore they said, former play patterns are no longer sufficient. On the other hand withdrawal is also related to game dependency. Based on their study, the interrupted or prolonged cessation of play causes emotional distress, therefore, games are played longer than originally intended making the player wishes to quit playing, but cannot. Player spends excessive amounts of time on video game related activities, which starts to interfere with daily activities. Other activities are abandoned in order to play more. Although player knows it is harmful, play is continued.

This over-dependency on the game can be related to addiction due to prolonged game play. This means that the longer the gamers spent more time playing, the greater tendency they have to get addicted to it. To some gamers, their happiness depends on this playing activity that enable them to be in the state of euphoria. Parallel to the media system theory, gaming provide the experiential pleasure that form escape and fantasy (Baran & Davis, 2006). To some individuals, escape is an essential motivation to use online gaming as a form of stress reliever (Chih- Hung Ko, 2014).

Therefore, it can be seen that the dependency of online game does co-relates with the media dependency theory and its significance can be seen on the excessive hours of play that can jeopardize other areas of life such as relationship, jobs and education. The intensity and the dependency clearly has greater effects on the life of the addicted gamers and also their family members. According to Allison, the result of their studies shows that up to 16 hours per day were spent on gaming (cited in Kuss and Grifith, 2012).

The hours spent on this form of media to create gratification can be seen as destructive and deteriorating the quality of life of any individual involved. Especially amongst Muslim community, online gaming dependency and excessive play can be contradicting to the role of Islam as the way of life as it emphasis the need to utilize the time wisely. The dependency on media to create happiness of having second life which is greater than the reality, can be seen as a strategic move by the gaming industry that has carefully design a globalized movement than can strategically made human beings depend on the media alone for self-fulfillment and find a form of escape and fantasy. This clearly led to the over-dependency on media which eventually resulted in serious form of addiction.

In essence, the media system dependency has clearly evolved from its relation to the old media such as television, radio and such to the new media such as internet based activity which involved social media and online game. The depth of dependency is greater now as the world gets more globalized with improve internet bandwidth, rapidly changing platform of media to facilitate myriads changes that is ongoing as we speak right now. In the future, the media dependency system will continue to evolve as the media, communication and how it is managed undergo rapid alteration and improvement.

PROBLEM STATEMENT.

In response to this problem, an investigation on the level of addiction amongst online gamers will be carried out to explore the significant effects of this media on adolescents age 18 years of age. This study also aims to investigate the perceptual causes of gaming addiction amongst this segment of society who can be the subject of addiction. Factors influencing the addiction such as loyalty on certain games and satisfaction will be identified and evaluated. This study also assesses the effects of online gaming when handheld devices are used and to determine whether this scenario further enhance the possibility for addiction.

RESEARCH QUESTIONS

1. What is the perception of gamers towards their own gaming activity?
2. What is the depth of the gaming dependency based on their source of self-gratification and perception form others.

METHODOLOGY

This study is conducted based on a pilot study on 82 students from Tamhidi. The result of the study indicated that the majority of the students are playing online game but admitted that they are in control of the addiction. This study focuses on measuring the depth of this phenomenon amongst teenage gamer based on a focus group that consists of three individuals who have been playing games for a number of years and have had childhood experience in gaming. They have been selected based random sampling based on the years of experience in playing games and gaming achievement. The subjects' age are of 18 years old of age. The dependency on this media and source of gratification and perception of others on them are being discovered.

RESULTS AND DISCUSSION

THE DEPENDENCY ON THE GAME

As gaming now has become not just a leisure activity filler, the ability to socialise with other gamers are some of the elements than is visible in the play. Since MMORPG involves social communication, without it, gamers experienced withdrawal should their games are interrupted. The dependency is as serious of those who are involved in substance abuse prolonged cessation of play causes emotional distress. As depicted in Allison, the result of their studies shows that up to 16 hours per day were spent on gaming (cited in Kuss and Grifith, 2012). This is because games are played longer than originally intended. Player wishes to quit playing, but end up spending excessive amounts of time on video game or online game related activities, which starts to interfere with daily activities. Other activities are abandoned in order to play more. Although player knows it is harmful, play is continued. Between the global players, strategizing and teaming with some individuals in the virtual world to win a specific games is part of the media system in this role play game.

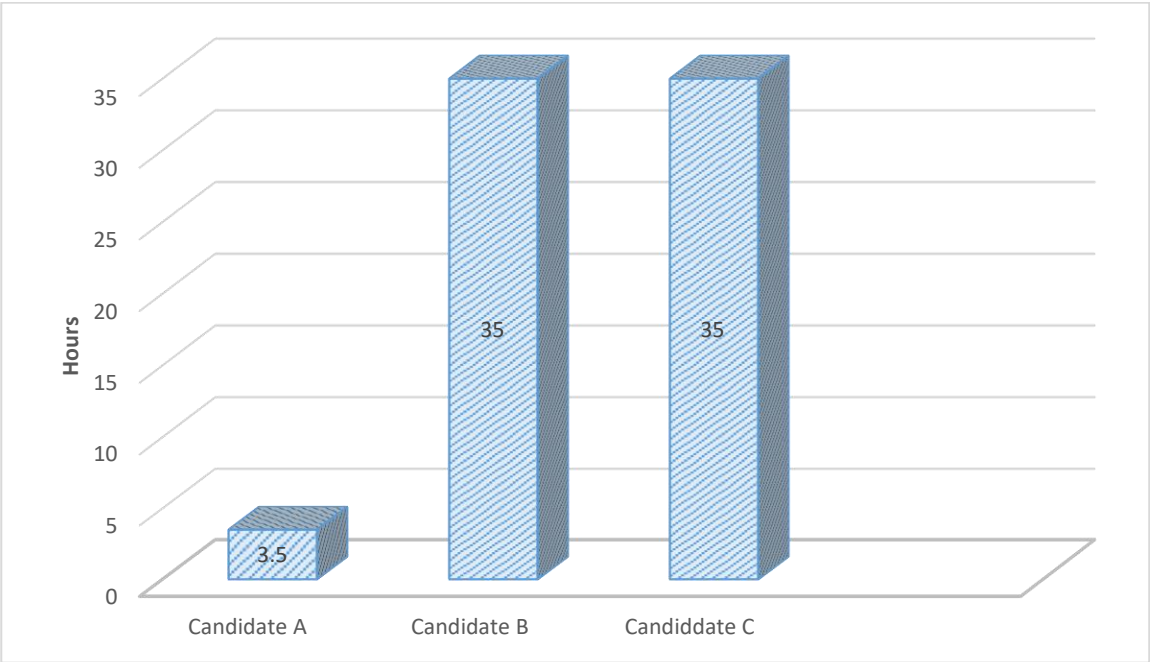


Figure 1: Approximate Hours Spent On Playing Games Per Week

Figure 1 represents the approximate hours spent on playing games in a week by the 3 gamers interviewed. For candidate A who is a female gamer, spent approximately 0.5 hours a day to check and play her games. However, her game play slot will be prolonged once the holiday started. The longest record that she has had was a 7-hour-game but broken into few slots in a day. She would checked on notification on the game and play a bit after her classes in the university. side of the world. The collaboration between gamers involved odd hours and different time zone that can influence the hour spent on gaming.

Meanwhile for candidate B (males), his gaming time starts after the class and and rely on the situation on a day to day basis. As during the days his time will be filled with class and co-curricular activities. And on a hectic week for example exam week, he will only play for an hour just to keep him awake and release stress.

The pattern was also similar for candidate C who also projected the same hour of play after class or in between free periods. His gaming pattern on a normal day was the same as candidate B which was 35 hours on average per week. However the hours will be prolonged during a holiday where he does not have to go to class and the fact that he is stationed at home. His game play also continues as he team up with his brother to play DOTA continuously that can take up a whole day.

Therefore, between the gamers interviewed, all of them displayed mild dependency to this media and projected that they are in control of their game play and are just casual gamers – who probably play long hours during weekends and holiday. However similar pattern can be seen that most gamers do not think that their game play is an addiction and that when they play, they are in control of time and duration. In addition, all of the subjects interviewed spend lesser average gaming time that does not exceed the 40 hours a week that Kuss and Grifth (2011) studied that suggest common addiction time. In actual fact, most studies indicate that prolong play is common amongst gamers and that gratification gained from longer hours spent on playing compared to playing for few minutes.

The playing of Massively Multiple Online Role-Playing Games (MMORPG), according to Beranuy (2012) appears to significantly increase the playing time amongst gamer and make them lost control. Kuss and Griffiths (2011) suggested that the long playing time occurs because MMORPG has its own boundry of time and space according to fixed rule. Hence to echo the candidate C, he said when he played the DOTA that requires him to play for 200 minutes nonstop, he would not leave the game until that period is over. Such discipline and commitment are required when one is preoccupied or in fact addicted to this game. Thus he said, playing DOTA is not for those with faint heart.

DEPENDENCY ON GAME FOR SELF GRATIFICATION.

In the MSD theory, one of the perspective highlighted was the fact that the more a person relies on the media (online game) to satisfy the need, the greater power an influence it has on individual. This is inlfuenced by the dependency that involved sosial as well as media system. The social part of the game can be reflected to the collaboration in strategyzing the similar target goal that is established through the MMORPG mechanics that involved its own role of multiple player. The MMORPG rewards the player with psychosoial pleasure, intense social connection, interconnectiveness in exploration and fun environemnt (Beranuy, 2012).The part of socialisation is almost equavalent to those of social media that enables gamers to communciate with people simultaneously acrosss the globe. This socialisation gives them self gratification whether oustide or inside the the virtual sphere. The ability to be the greatest avatar such as the strongest army general, the thrill to go against the highest significant leader, the collaboration and recognition gained in the spirit of camaraderia whether virtual or in reality. Amongst avid gamers, they do meet each other in real life and they do recognise each and every individuals who have made significant impact on ther game.That itself to most gamers, is real self gratifying experience.

Figure 2: List of Games Played Throughout the life of Gamers That Led to Gratification

Candidate A (female)	Candidate B (male)	Candidate C (Male)
• Funrun3 • Chess • Fifa • Pes2018 • Simcity4 • Grand theft auto (gta) • Need for speed.m	• Dota 2 • PUBG • Deceit • Grand Theft Auto V • Fortnite	• Dota 2 • The World of the Warcraft • Grand Theft Auto V • Fifa • Mobile Legend

A sense of gratification that can be found amongst the avid gamers are those of fantasy, euphoria and addiction (On-line Gamers Anonymous, 2016; Kuss and Griffths 2013). If the source of the gratification can be internalised, it represents few similar aspects that are gratifying to the gamers. The theme that can be analysed here are combat war strategy such as team role play such as DOTA, that is known to be challenging and are not for the faint hearted gamers. The gratification gained form this game is its element of socialisation where gamers tend to team up with players around the world and across race and cultural boundaries. Another theme that can be identified is the time management that the gamers have to observed. In all games mentioned above there is time-line given for players to fulfil certain task for them to stay in the game or progress to a higher level. Such is the case for Simcity and Grand Auto Theft. The narration is part of the elements of the games enjoyed by most gamers as they can create their own avatar, so as the competition and humor, besides added life and longevity that can be gained once gamers progress.

Figure 3: The Reasons for Game Play Amongst Gamers Interviewed

	Entertainment	**Escape from reality**	**Socialisation**	**Achievement / Challenge/ Recognition/ Power**	**Emotional Coping with isolation and loneliness**	**Monetary Reward**
Candidate A (female)	√	√	√	√	x	x
Candidate B (male)	√	x	√	√	√	√
Candidate C (Male)	√	√	√	√	x	√

According figure 3, to all of the subjects interviewed, the gratification that can be gained from MMORPG play is the experience to be entertained, to be able to socialise and to achieve/to be challenged and to be recognised with power. Entertainment is one of the key area in gaming experience as all of the subjects interviewed feel that gaming makes them occupied whether they have a busy schedule or not. The dependency on this media echoes Choliz and Marco in 2010 as prolong play create personal satisfaction that can give gamers experiencing their fantasy or to be in the state of euphoria. Depending on individuals, prolong gaming time does led to addiction.

Besides, all of the subjects also admitted that recognition from other fellow gamers in the virtual world and friends in reality showed respect and amazement towards gamers who scored high level and who knows the games well. Gratification also came from the ability to teach other gamers who are still at lower level to master certain challenge or games, an ideals that was echoed by the two male gamers.

In relation to the experienced in socialisation, all of the candidates enjoyed the sense of socialisation the moment that they are engaged on the game as all of the games played allow them to meet new friends from a different state and countries, engaging in team work with team players in achieving their target. This element is enhanced through the MMORPG ability to collaborate with other gamers to win a challenge, recruiting army, collecting ammo and weapon, communicating with the global players are some of the element that the all of the gamers found in the games that they played.

The list of games played also indicated that both the all of the subjects interviewed especially the two males who play DOTA can be described by Freemen in 2012 in her study as pleasurable and entertaining. This platform allows them to be who they want to be, perhaps, something that could have been impossible in the real world, due to gender, sexuality, appearance or age (cited from Chih Hung Ko, 2014). The Candidate C admitted that he was intrigued by the storyline and action that requires strategizing. Thinking about the strategy he said, was done collaboratively with his virtual friend within a short period of time.

This is especially true DOTA as it is a game that involved tournament that can be rewarded with prize. DOTA is one of the most popular e-sport that participated by billion people in the world. The achievement that he established in the virtual world transcend to the real world as not only his gained respect from his online gaming community but also those he knew such as his hostel mate and university friends who are players too. Whenever they meet up outside the virtual world, the conversation centered on the game especially the strategy to win. In DOTA as well, the new players are coached on the strategy of the game making the players establish relatively strong bond and strong network in the name of the game. Hence these 18 old gamer interviewed are enjoying their reputation and admiration in the gaming sphere parallel to what has been suggested by Kuss and Griffths in 2011.

For Candidate B, he reported to have played all night long until morning during the holiday with his friends and they called it as a LAN party. This party according to the subject is a gathering of people with computer games and console where a local area network is established between the devices in playing multiplayer games together.

Playing online game in the 21st century comes with monetary reward. Except for candidate A, who does not use any amount of money to play games, candidate B and C spent and got rewarded on their monetary investment. For candidate C, he had the chance of playing DOTA collaboratively with his brother during the school break and was paid RM500 for that. The money gained was utilised for his own advancement in DOTA by investing on ammo and any other items that can be purchased. For candidate B, he confessed that he had to invest some amount of money only to gain back something in return. These investment is worth the money as the items purchased can be resold to other gamers.

In essence, all that the subjects interviewed perceived that they are just social gamers and not addicted to the game. However, the gratification and satisfaction derived from it as they narrate their stories portrayed as the addiction or excessive play do not exist and that they are just social gamers.

Figure 4: Perceptions from Others On Gaming Dependency

	Partner	**Family**	**Friends**
Candidate A	NA	Neutral	Neutral
Candidate B	Neutral	At times disagree	Strongly agree
Candidate C	Strongly disagree	Neutral	Neutral

Figure 4 depicts the perception from others towards gaming dependency on all the subjects interviewed. Candidate A has no problems with her family and friends in accepting her gaming activity. However candidate B's family especially the mother has some disagreement towards the son's prolong activity that he will be scolded. For his friends, they were all consist of gamers who play together with him. So does his partner who understands what he is into and is very receptive about her partner's gaming activity as she herself is busy with her studies. Furthermore, candidate B who admitted that he is just a casual gamer states that his priority is clear for his loved ones and family. If she contacted him, he will responded as soon as the games end or when there was a pause during the game session. Candidate C however found resistance from his partner that he broke up with her due to his excessive gaming activity. On the other hand, from his friends and family, they have grown to be receptive or adaptive to his gaming routine. For example if he has started to play DOTA, his parents understood that he cannot be disturbed for the next 120 minutes that they will ask him to do chores once the game ends. Thus parents are becoming more adaptable and tolerence to the children gaming behaviour and accept it as something that is normalised.

CONCLUSIONS

Gaming has had significant effect to the life of billions of people in the world whether children, teenagers, adolescents as well as adults. More so, the number of teenage gamers are significantly high compared to the other age group, however, when they do play, the effect is greater as they have other responsibility towards their studies, family and friends. Amongst other aspects that influence the gaming addiction amongst teenager is their previous gaming experiences that started earlier in their life back when they were still children. Clearly the dependency was episodes that started from offline game to online game that continuously influence the reliance on the media. All of the gamers did not start their gaming activity now but rather has been developed from the past.

Gaming is a delusional platform that allows the gamers to be who and what they want to be according to what the heart desired. Hence the players spent time creating and designing their own avatar that serves their fantasy and need for gratification. The most gratifying moments for the gamers are when they are well respected in the virtual or the real world. Gaming allows socialization with billions of people around the world. Establishing bigger network but ironically neglecting the ones who are near such as their loved ones.

However the study show parents of the gamers are accepting and embracing the gaming activity as significantly acceptable norm in the life of a gamer despite strong disagreement with the habit. Gamers admitted that they can control their habit, however playing for solid 7 hours on weekend can be said as non- reflective of their 'control' habit and the ability to 'focus' on life. What would be jeopardized are the quality time with loved ones, the time that can be used for individual potentiality such as perusing hobbies, continuing studies, making extra income, pursuing dreams among others.

The gaming sphere is nowhere near the end. The gaming industry that is heavily marketed by different types of features that are in high definition to enhance visualization when playing, the advance state sound system, the super techno savvy players, better plot and storyline are some of the elements that ensure that gaming obsession and dependency are here to stay. Some of the universities in the world have long been offering courses for the purpose of advancing the technology of the gaming industry be it in the perspective of gadget as well as the content of the gaming itself. There are academic conferences that are held in support to the gaming industry to ensure that the phenomenon is here to for good. As there is great demand from multiple players and billions of people around the world, the gaming industry is showing promising prosperity in the years ahead. The gaming

industry is soaring its life ahead, however the human beings life is deteriorating in its meaningful contribution to the significance of life.

In the western world, although gaming activity is normalized and is an acceptable leisure activity, most of the studies proved to be in parallel to the teaching of Islam in a sense that the gaming derived from the need of the heart to experience of entertainment and gratification, hence the dependency to this particular media. However, more often than not, the results of the studies are mostly directed to the negative ramification that require serious consideration for the solution to this addiction. Serious impact of gaming are in parallel to substance abuse like drugs and it has euphoric if not salient effects to the gamers. Staying away or attempt to quit means experiencing withdrawal syndrome.

There is nowhere that this addiction can have positive repercussion except for a sheer form of entertainment. It is disturbing that this form of entertainment, although is allowed in Islam but with great restrain, has life changing effects to the gamers and the people around them. To their friends, it brought friendship and camaraderie, but to the loved ones, it brings about more emotional conflict and neglect, though not to be seen in the eyes of the gamers themselves who believe that they are in control. In actuality there is a thin line between the ability to control and the inability to control. Otherwise their gaming activity would not continue in episode, since they were teenagers to adulthood life.

RECOMMENDATIONS

As it has been discovered that, gaming addiction the gaming experience can be said as chronological and episodic. Hence it is relatively difficult to predict whether the gamers are able to consistently be in control of their gaming addiction.
Since gaming dependency is at times significantly parallel to that of the dependency on substance abuse where addiction is salient, euphoric, tolerance and significantly portray withdrawal syndrome, it is best to just stay away from the game play right from the start. This is due to the fact that the mechanic of the games lures the gamers to play even more due to the its socialisation effects that is similar of social media's collaboration in advancing the game. There is a thin line as to whether the gamers can control their addiction as much as they admit they could.

This could be seen on the hours spent which is significantly high especially on weekends. The willingness to spend substantial amount of money for the sake of the game also show great dependency on this type of media is greater than what is just called as social gamers. Amongst other serious repercussion is that despite disagreement of other individuals toward gaming addiction such as spouse and family, at the end of the day the only thing that can be done is to tolerate the addiction and accept the habit as the normalised behaviour in the 21 century society.

Therefore, it is suggested that the normalisation should not be tolerated simply because the negative ramification is greater than the fact that gaming is a mere entertainment activity. So much that can be done including educating the gamers towards their addiction; the need to control if not to break away from the habit in totality to explore the other potentiality of life that could have been halted or affected due to gaming addiction.

The western world as well as the world of Islam have clearly documented how damaging the habit is to the quality of life, hence the addiction should not be in any form tolerated. If there is anything that can be done by the government, perhaps it's the education and the awareness towards managing this media amongst the children to the teenagers and definitely to the adults.

ACKNOWLEGEMENT

The researchers would like to acknowledge Research Management Centre, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) for the management and financial support as this research was a part of its Grant (*PPP/USG-0116/TAMHIDI/30/14116*).

REFERENCES

Beranuy, M., Carbonell, X & Griffiths, M (2012) A Qualitative Analysis of Online Gaming Addicts in Treatment. *International Journal of Mental Health and Addiction*. Vol 1, No.2, pp 141-161. (Accessed on 31/5/2015)

Cambridge Dictionary Online (2014). http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/handheld

California State Dept. of Education, (1992). *Handbook for teaching Korean-American students*. (ERIC Document Reproduction Service No. ED342248) Retrieved October 19, 2008 from ERIC database.

Chong-Wen Wang, Cecilia L.W.Chan, Kwok-Mei Mak, Sai-Yin Ho, Paul W.C Wong and Rainbow T.H.Ho (2014) "Prevalence and Correlates of Video And Internet Gaming Addiction among Hong Kong Adolescents: A Pilot Study" *The Scientific Journal* Vol 2014, pp1-9. http://dx.doi.org/10.1155/2014/874648 (Accessed 31/3/2015)

Cook, D (2013). Survey finds average UK Gamer is 35, male, play for almost 3 hour a day. VG24/7. http://www.vg247.com/2013/07/04/survey-finds-average-uk-gamer-is-35-male-plays-for-almost-3-hours-a-day/ (Accessed: 23/4/2015)

Foreman, J. (2003). Next-generation educational technology versus the lecture [Electronic Version]. *EDUCAUSE Review, 38*(4), 12-22.

Freeman, K.S. (2012) "Internet Addiction of Online Gaming Among College Youth in Malaysia". Athens: ATINER'S Conference Paper Series, No: MED2012-0143. www.atiner.gr/papers/MED2012-0143.pdf (Accessed: 22.4.2014)

Hilgard, J., Engelhart, C., Bartholow, B. (2013). Individual differences in motives, preferences, and pathology in video games: the gaming attitudes, motives, and experience scales (GAMES) in *Frontiers in Psycgology* Vol 4, no 608, pp 1-13. http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3766857/ (Accessed on 31/3/2015)

Jong H Wi (2009) Innovation in The Game Industry: Online Games vs Offline Games. Innovation & Strategy of Online Game. Imperial College Press. http://www.worldscibooks.com/business/p626.html (Accessed: 23/4/2015)

Karapetsaa, A.V,. Karapetsas V, A.,Zygouris, N,X., Fotis, A,P. (2014). Internet Gaming Addiction. Reasons, Diagnosis, Prevention and Treatment. *Encephalos 51*, pp10-14. http://www.encephalos.gr/pdf/51-1-02e.pdf (Accessed: 23/4/2015)

Kuss, D. (2013) Internet Gaming Addiction : Current Perspectives. Psychology Research and Behaviour Management, Birmigham City University, Birmigham, UK(6:125-137). http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3832462 (Accessed on 31/3/2015)

Nauert,R.(2013). Risk Factors for Adult Video-Game Addiction. *Psych Central.* http//psychcentral.com/news/2013/09/24/risk-factors-for-adult-video-game-addiction/59855.html

Peregoy, S. F., & Boyle, O. F. (1993). *Reading, writing, & learning in ESL.* White Plains, New York, NY: Longman Publishing Group.

Shaw, E. (2009). The effectiveness of games and activities in teaching vocabulary to adult learners of English as a second language (ESL). *ProQuest Dissertations and Theses*, 1-53.

Video Game Addiction. http://www.video-game-addiction.org/what-is-computer-internet-addiction.html (Accessed: 23/4/2015)

Nurturing An Islamic Identity Throughout Familial Conflict Among New Reverts: A Critical Review

NURUL LIANA FAISAL AZNI & YUSMINI MD YUSOFF
University of Malaya

ABSTRACT

In regards to the integrated fields of psychology, da'wah and the Islamic studies, little research has been conducted to examine the areas of identity sustainment and/ or psychological dissociation in the process of Islamic reversion. Admittedly, while a few studies have broached on the difficulties of reverts adapting to an Islamic lifestyle, there is a gap in understanding how their very identities are affected by the factors of Islamic reversion and psychological dissociation due to conflict. In light of the above, this paper aims to investigate the phenomenon of nurturing an Islamic identity throughout the existence of familial conflict among new reverts to Islam by critically reviewing the literature of various researches to examine three main influences in conjunction to the research phenomenon above. The first is the influence of a familial misconception of Islam on the existence of familial conflict. The second is the influence of familial conflict on a difficulty sustaining an Islamic identity, and the third is the influence of psychological dissociation on sustaining an Islamic identity. Consequently, this critical review was conducted by analyzing and discussing the findings from both locally Malaysian and international researches concerning the three specified fields mentioned above. In conclusion, this paper was written with the hopes of opening up new approaches of dialogue between the global models of religion in the human psyche and their Muslim counterparts, with the ultimate aim of inducing a dialogue which would enrich both perspectives, and advance the fields of psychology, Da'wah and the Islamic studies.

Keywords: Nurturing, Islamic identity, Familial conflict, Revert, Psychological Dissociation.

Nurturing An Islamic Identity Throughout Familial Conflict Among New Reverts : A Critical Review

NURUL LIANA FAISAL AZNI & YUSMINI MD YUSOFF
University of Malaya

ABSTRACT

In regards to the integrated fields of psychology, da'wah and the Islamic studies, little research has been conducted to examine the areas of identity sustainment and/ or psychological dissociation in the process of Islamic reversion. Admittedly, while a few studies have broached on the difficulties of reverts adapting to an Islamic lifestyle, there is a gap in understanding how their very identities are affected by the factors of Islamic reversion and psychological dissociation due to conflict. In light of the above, this paper aims to investigate the phenomenon of nurturing an Islamic identity throughout the existence of familial conflict among new reverts to Islam by critically reviewing the literature of various researches to examine three main influences in conjunction to the research phenomenon above. The first is the influence of a familial misconception of Islam on the existence of familial conflict. The second is the influence of familial conflict on a difficulty sustaining an Islamic identity, and the third is the influence of psychological dissociation on sustaining an Islamic identity. Consequently, this critical review was conducted by analyzing and discussing the findings from both locally Malaysian and international

researches concerning the three specified fields mentioned above. In conclusion, this paper was written with the hopes of opening up new approaches of dialogue between the global models of religion in the human psyche and their Muslim counterparts, with the ultimate aim of inducing a dialogue which would enrich both perspectives, and advance the fields of psychology, Da'wah and the Islamic studies.

Keywords: Nurturing, Islamic identity, Familial conflict, Revert, Psychological Dissociation.

EMBRACING ISLAM: THE NEW REVERT

The acceptance of Islam by thousands worldwide indicates that Islam has undeniably become a focal point of interest internationally. As a matter of fact, Islam holds the title of being the world's fastest growing belief, with a projected increase rate of 70 percent in the upcoming decades (Lipka & Hackett, 2017). This projection is found to be noteworthy, especially in the case of Islam, which is a religion often related to acts of terrorism and negativity

(Mohamed & O'Brien, 2011; Lawrence, 2002; Iqbal, 2010). The very fact that a statistic like this exists is paradoxical to the negativity surrounding Islam in the modern, global context. In fact, whether positive or negative, this interest is significant as it has led to the conduction of many investigations into Islam and the Islamic lifestyle, which has ultimately resulted in the reversion of many of Islam's greatest scholars and intellectuals (Van Koningsveld, 2016; Awang & Mohd Khambali @ Hambali, 2014; Ahmad Mian, 2010). To this day, Islam remains as one of the world's most influential religions. So what exactly draws so many people to Islam? Why are hundreds of thousands of people embracing the Islamic lifestyle despite the negative associations they will be connected to, and the general mistrust they will receive from the public?

Overall, people revert to Islam for a variety of reasons, both internal and external. When explored generally, external reasons might include factors like environmental influences, an exposure to the Al-Qur'an, and marriage, while internal reasons might include spiritual emptiness, a search for the truth, and divine guidance (Ahmad Mian, 2010; Ryad, 2017; Van San, 2015; Gupta, 2009). In light of this, while it is clear that each individual has varying reasons for reverting to Islam, whether for personal, logical or political factors, it is also clear that each reversion is relatively similar, as individuals are generally seen to revert when an actual understanding of Islam is achieved. This understanding, this newfound belief in Islam and its truth, is one of the main reasons behind why people revert even though they would have to adopt a completely different identity, and face challenges they did not have to before; as understanding is a state of consciousness which affects perception, once it is attained, going back to a time of ignorance is difficult if not consciously impossible (Awang & Mohd Khambali @ Hambali, 2015). This is where the 'conflict' factor comes into play. With challenges coming from both internal and external sources, nurturing and sustaining a newfound religious identity then becomes challenging, and often results in the build up of an internal identity conflict (Muhamat Kawangit, 2016). According to the American Psychological Association (2013), if left unresolved, this internal conflict could result in the development of mild to serious stress, trauma, and even psychological illnesses like the Dissociative Identity Disorder (DID), which is a type of dissociative disorder (American Psychological Association [APA], 2013). Consequently, having a strong belief system and environmental support is crucial for reverts to sufficiently nurture and sustain their newfound Islamic identity throughout the challenges they face.

In light of the above, there have been many studies conducted to investigate the phenomenon of religious conversion, Islamic reversion, and new reverts to Islam both locally and internationally. While some international studies investigate the reasons behind an individual's reversion to Islam, others investigate the effects this newfound religiosity has on various aspects of their lives, like on familial structures and suicidal tendencies (Awang & Mohd Khambali @ Hambali, 2014; Krauss et al., 2012; Yi Foo, Mohd Alwi, Ismail, Ibrahim, & Jamil Osman, 2014). Similarly, there have also been studies that examine religiosity in relation to other life aspects like psychology and daily living, like Cann et al's study in 2009 and Preston and Epley's research in 2005, which showed the importance of religious beliefs and practices on managing psychological trauma and general stress (Cann et al., 2009; Preston & Epley, 2005). Comparatively, local research in regards to reverts in Malaysia focused on the areas of muslim/non- muslim marriages, da'wah methods and activities, challenges in lifestyle adaptation, the understandings of fate and fatalism in Islam, and the conversions of muslim reverts to other religions (Sintang & Hambali, 2010; Abdul Hak, 2012; Nair & Chuan, 2017; Abdullah, Abdul Kadir, Tibek & A. Abdullah, 2012; Ismail, 2016). It is interesting to note that when reviewing the trends of research in the field of Islamic reversion and reverts, it can be seen that international studies focus more on the reverts themselves and the influence reversion has had on their lives, while local studies tend to focus more on the revert community as a whole.

Extensive research on religious reversion notwithstanding, it was observed that little research has been conducted to examine the areas of nurturing an Islamic identity, the influence of familial conflicts, and/ or the influences of dissociation pertaining to a revert's adaptation to their new lifestyle and identity. Admittedly, while a few studies have broached on the difficulties of reverts adapting into an Islamic lifestyle, there is a gap in understanding how their very identities are affected by factors of identity sustainment, familial conflict, and psychological dissociation (Musal Kassim, Yeoh Abdullah, & Baba, 2013; Draman, 2010). Since these variables affect the very structure of a person's Islamic faith, especially among the new brothers and sisters in Islam, developing the academic field of these variables are of the utmost importance for the Ummah. In light of the above, the aim of this critical review is to expand the knowledge available on reverts to Islam by examining their external and internal circumstances. By building on the findings of previous works, this paper analyzes the available researches and reviews to examine both external stressors like familial opposition, and internal stressors like the occurrence of psychological dissociation, to better understand the circumstances surrounding a revert's reversion to Islam and their adaptation of a new identity.

MISCONCEPTION, REVERSION, AND CONFLICT

There are various misconceptions about Islam in the contemporary world. People who are unexposed to Islam think all muslims are Arab, and that the religion itself is a part of culture (Geertz, 1973). Others who have minimal exposure to Islam through the media and social network platforms, think all muslims are troublemakers and terrorists, and are linked to the keywords 'beard', 'terrorist', 'extreme' and 'violence' (M. Mohamad, 1997; Mohamed & O'Brien, 2011). Similarly, in the diversity of cultures that is Malaysia, while the non-muslim public do not exactly associate Islam and Muslims with violence, there is a cultural barrier present, whereby the non-Malay non-muslim community equivalate being Muslim to being 'Malay', which would make non-Malay Malaysian reverts to Islam forsakers of their traditions and familial values (Awang & Mohd Khambali @ Hambali, 2015; Muhamat Kawangit, 2014; Shaharuddin et al., 2016). Contrastingly, there are still others, the intellectuals who have studied Islam and their lifestyle, who profess the Islamic civilization to be one of the most advanced and civilized that history has ever seen, and have consequently reverted to the righteous path (Awang & Mohd Khambali @ Hambali, 2015; Van Koningsveld, 2016).

This then raises the issue of why there are so many different conceptions found about Islam, and how they have become so widespread. One of the reasons for this spread of misconception could be due to the communicative devices found today, which enable the fast spread of information without verification. Another reason for this misconception could be due to Muslims themselves, who do not display good examples to the public. Either way, it is an undeniable observation that many seem to be influenced by these misconceptions, whether consciously or subconsciously.

As of today, there has not been much research conducted on familial conflict occurring due to an observed misconception of Islam either locally or internationally, as it appears as though no study has investigated this phenomenon specifically. Accordingly, it should be noted that while there is a gap in literature on examining the relationship between the variables mentioned above, various studies conducted on reverts have observed either one or both of these phenomena present in many of the families of reverts; for example, in Nur A'thiroh Masyaa'il's 2009 study, which examines the necessity of understanding the psychological needs of reverts, and Razaleigh Muhamat's 2014 study, which examines the da'wah conducted on Indian reverts in Malaysia (Abdullah @ Tan Ai Pao & Md Sham, 2009; Abdul Rahim & Zakaria, 2014; Muhamat @ Kawangit & Saringat, 2014; Mohd Khambali et al., 2017). Aside from these two, other noteworthy researches which observe conflict factors in revert familial environments include Marlon Guleng et al's study in 2014, which investigated the adaptation of PERKIM reverts in the general society, and Khadijah Khambali et al's 2017 study, which investigated the religious tolerance among muslims and non-muslims (P. Guleng, Muhamat @ Kawangit & D. Mohamad, 2014; Mohd Khambali et al., 2017).

Pertaining to the above, although these studies do include familial objection towards a family member's reversion to Islam in the findings of the research investigation, the reasons behind why the conflict occurs is not investigated in depth (Abdullah @ Tan Ai Pao & Md Sham, 2009; Abdul Rahim & Zakaria, 2014; Mohd Khambali et al., 2017). To clarify with an example, although the findings of Nur A'thiroh Masyaa'il's 2009 study shows that reverts exhibit psychological pressure due to familial opposition through actions such as disownment, isolation and an outright rejection of the individual, other than stating that psychological pressure is received from these actions, the study does not investigate the reasons behind the familial opposition and conflict, how it develops, and how it affects the religious identity and psychological mentality of the revert (Abdullah @ Tan Ai Pao & Md Sham, 2009). There are thus observed gaps between

the presence of the familial conflict in a revert's life, the psychological stress received by the individual, and the corresponding influence this stress has on the individual.

Correspondingly, although the findings from these studies do imply a relationship between a misconception of Islam, familial conflict and reversion, they do not sufficiently investigate two main aspects. The first aspect is whether or not there was a preliminary presence of a misconception of Islam in the families of reverts who experienced eventual familial conflict. The second aspect is whether the familial conflict observed was formed as a result of the individual's specific reversion to Islam, or as a result of extraneous variables like a general inability to accept the individual's disregard of familial and cultural traditions, and familial reputation. Due to these factors, an accurate examination into the relationship between the presence of a familial misconception of Islam and the existence of familial conflict cannot be conducted. As such, a misconception of Islam could very well be one of the influences which shape the familial conflict found in the families of reverts. Thus from these findings, it can be argued that there does seem to be a relationship between a familial misconception of Islam and the existence of familial conflict due to religious reversion to Islam.

FAMILIAL CONFLICT AND IDENTITY

To be muslim is not just the clothes worn, the language used or the places inhibited. It is a lifestyle, not a culture, and comprises of 2.18 billion people in the world; people from all walks of life, all sorts of cultures, and varyingly different backgrounds. There are Chinese muslims and American muslims, rich muslims and poor muslims, practicing muslims and non-adhering muslims. It has even been said that Islam is the most misunderstood religion even amongst itself, as there are so many different sectors, or groups, in Islam (M. Mohamad, 1997; Hossein Nasr, 1997). What makes a person a 'muslim' then is their identity, and what they choose to portray to the world. What many do not seem to understand however, is that an individual does not only hold one identity, but comprises of various social identities they identify with, depending on the environment they are in (Howard, 2000). This is seen to be a significant reason as to why individuals reflect a few social identities depending on the social groups they are a part of, and the social statuses that they hold (Knudson & Stojanowski, 2008). For example, an individual could identity his or herself as a middle-class, reverted, Chinese Muslim, which would ascribe four varying identities to that individual, which are in regards to gender, socioeconomic status, revert status, ethnicity and religious affiliation. An individual's sense of 'Self', and thus ultimate identity, would then be developed from all of the variables he or she identifies with.

As such, the process of reversion to Islam, also colloquially known as religious conversion, usually carries with it some sort of conflict, whether externally, internally, or a combination of both, as an individual is essentially developing a new identity (Oestergaard, 2009). To name a few, the more obvious problems would be in regards to familial adaptation, the renegotiation of cultural tradition, and the effort to familiarize to new religious rituals and practices. For example, international reverts might face difficulty in nurturing an Islamic identity due to the social culture found in many globalized countries today. As most globalized societies like Japan and Great Britain socialize through the consumption of alcohol, navigating a social life with their newfound faith might create initial difficulties for some reverts. Similarly, local Malaysian reverts might find it hard to sustain an Islamic identity as the Islamic belief prohibits certain cultural or traditional practices which induce shirk, or the sin of practicing idolatry, like the belief in, displaying of, and praying to, talismans made for various reasons like luck, fortune and so forth. Accordingly, the less obvious conflicts would occur internally, like an identity crisis due to the adoption of a new religious identity, and a development of psychological dissociation due to the internal and external conflicts faced. That said, it should be understood that the renegotiation of a stable identity, whether in regards to an individual's past, present, personal, and/ or religious identity, is not as simple as it seems (Lopez, Huynh, & Fuligni, 2011).

Recent studies into the field of Islamic reversion have shown that there seems to be a significant influence of family, culture and tradition on identity, which coincidentally heavily influences the nurture and sustainment of an individual's religious identity (Awang & Mohd Khambali @ Hambali, 2014; Knudson & Stojanowski, 2008; Howard, 2000; Smith & Sikkink, 2003). While it is true that studies show that it is entirely possible for a strong religious identity to be nurtured and sustained in any individual with the proper determination and support, it is also true that conflicting factors like familial opposition through actions like disownment, isolation and an outright rejection of the individual, negatively affects its development (Sahad, Chu Abdullah & A. Abdullah, 2013; Preston & Epley, 2005; Rahmawati & Ratri Desiningrum, 2018). That said, it can be argued that familial conflicts should then be taken into account as a hindering factor of identity development. Overall, these findings tie in to the belief that when examined, a significant influence between the presence of familial conflict and a difficulty nurturing an Islamic identity might be found in reverts to Islam.

CONFLICT AND PSYCHOLOGICAL DISSOCIATION

Psychological dissociation in regards to reverts and the reversion process has been a field left relatively unexplored by both local and international research. Understood as an alteration in consciousness, dissociation occurs when there is a disruption or breakdown in psychological and sensory information systems like memory, awareness and identity (Dorahy & Alan Lewis, 2001). As the field of dissociative psychology is relatively underdeveloped in Malaysia, it is still regarded suspiciously, as local belief attribute its occurrence with the supernatural and mystic (Jambunathan, Gill, Kanagasun-Dram, & Hui, 2008). Cultural beliefs aside however, what is not as commonly known is that dissociation can exist in two major forms, which are pathological and non- pathological dissociation. To clarify, all forms of dissociation are characterized as either pathological or non- pathological through the use of a measuring scale like the Dissociative Experiences Scale (DES) or the Tellegen Absorption Scale ("Dissociation," 2009). As such, all forms of dissociation are assumed to be benign and 'normal' unless it scores highly on the applied measuring scale (Butler, 2006; Wright & Osborne, 2005). With this in mind, it is unsurprising to find little information present concerning the phenomena of religious psychological dissociation in regards to reversion conflict, as not many people receive psychological help when experiencing religious conflict.

Correspondingly, this lack of information or attention towards psychological dissociation could be due to a number of social factors left unaccounted for regarding this situation in Malaysia. The first is the noteworthy fact that psychology is still developing in Malaysia, and therefore seeking psychological help for any mental related health issue is still regarded as taboo to the local public. In explanation, as mental illness, or 'sakit jiwa' as it is called in Malay, is considered taboo, Malaysians are less likely to associate themselves to anything remotely psychological (Hanafiah & Van Bortal, 2015; Ab. Razak, 2017). Thus, even if it was just related to general mental health and not mental illness, Malaysian families would choose to avoid the necessary psychological counsel or treatment in order to distance themselves from negative stigma, and maintain familial reputation (Ab. Razak, 2017). This ties in to the reason why familial conflicts are kept in the internal family, as most times in Malaysia, religiosity is often seen to be closely tied to culture and tradition (Miller & Kelly, 2005). Examples of this close integration are the acts of praying to the family ancestors and displaying various talismans believed to bring luck or ward negativity, which are actions conducted by many Chinese Malaysians due to a mix of religion, family tradition and Chinese culture. As religion is a sensitive subject matter, reverts might avoid expressing familial conflicts and seeking psychological help due to feelings of pride, shame, embarrassment, or sadness towards the familial opposition and conflict they experience.

The second social factor is the general assumption that experiencing a conflict situation upon religious reversion is natural, and thus normal. To clarify, reverts who experience familial opposition and undergo mental stress from their reversion might not seek professional help as they assume that undergoing psychological stress from a 'conflict situation' is expected in the reversion process (Sahad, Chu Abdullah, & S. Abdullah, 2013; Adbullah @ Tan Ai Pao & Md Sham, 2009; Muhamat Kawangit, 2016). Accordingly, the eventual development of dissociation could thus be mistaken as normal or harmless by the revert, as the individual might assume some dissociative symptoms like detachment and self-isolation are natural as an 'escape' method from the conflicts they face. This could in turn result in the individual ignoring the problem and turning a blind eye towards the mild to serious symptoms developed.

The third social factor is the assumption that having psychological illnesses are due to a lack of religiosity (Power & McKinney, 2014; Adbullah @ Tan Ai Pao & Md Sham, 2009). This is actually a common misconception found among many Muslim, and even non-muslim, societies, as religiosity is tied closely to an individual's overall wellbeing, whether physically or mentally (Miller & Kelly, 2005). What should be mentioned here however, is that while increased religious actions and belief might improve mental health and thus reduce the risk of developing mental illnesses, mental illness is still an illness once it has developed, very much like that of cancer or other physical illnesses (Pajevic, Sinanovic, & Hasanovic, 2005; Sahraian, Gholami, Javadpour, & Omidvar, 2013). The only difference between these two illnesses is that one is physical while the other is mental; proper treatment should thus be obtained to treat and cure mental illnesses, just like any other illness.

Overall, while there is not much research information available on psychological dissociation as a result of religious familial conflict, the findings drawn from related studies indicate the presence of a relationship between these two phenomena (Adbullah @ Tan Ai Pao & Md Sham, 2009). Correspondingly, according to studies of psychological dissociation and its causes, it can be presumed that the effects of familial and external conflict could significantly lead to the development of psychological dissociation (Adbullah @ Tan Ai Pao & Md Sham, 2009; Miller & Kelly, 2005).

CONCLUSION

With so much misrepresentation surrounding Islam and the Islamic lifestyle on the news, social media platforms and the television, embracing Islam and becoming a new muslim is not easy, especially when an individual is adopting a whole new way of living. In light of this difficulty, a strong support system for reverts and the availability of reliable sources of information to refer to becomes all the more important. Consequently, this necessity is the main motivation behind the research and publication of this paper, which critically examines the main aspects of previous research studies conducted on Muslim reverts and their Islamic identities. Again, while this critical review does not include any obtained data or analysis, it does clarify the purpose of further research into the phenomenon of nurturing an Islamic identity throughout familial conflict among new reverts, and stresses the importance of investigating the correlations between the fields of psychological dissociation, Islamic reversion and identity for future reference. It is hoped that through the publication of this paper, more research would be conducted to induce a dialogue which would enrich both global and Islamic perspectives, and further advance the fields of psychology, Da'wah and the Islamic studies.

REFERENCES

Abdullah, N.A.M.T., Abdul Kadir, F.A., Tibek, S.R & Abdullah, A. (2012). Program dakwah Islamiah pertubuhan kebajikan Islam Malaysia (PERKIM) kebangsaan kepada saudara muslim: satu tinjauan dari segi pendidikan. *In: International Conference on Research in Islamic and Arabic Language Education*. Mecca: Saudi Arabia.

Abdullah Tan @ Tan Ai Pao, N.A.M., & Md Sham, F. (2009). Keperluan Memahami Psikologi Saudara Muslim. *Jurnal Hadhari*, (2), 83-97. Retrieved from http://journalarticle.ukm.my/243/1/1.pdf.

Ab. Razak, A. Cultural Construction of Psychiatric Illness in Malaysia. *Malaysian Journal of Medical Sciences 24*(2), 1-5. Doi:10.21315/mjms2017.24.2.1.

American Psychiatric Association: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition. (2013). Arlington, VA: American Psychiatric Association.

Awang, A., & Mohd Khambali @ Hambali, K. (2014). Dorongan Pemelukan Agama Islam dalam Kalangan Komuniti Minoriti di Sebuah Negeri Majoriti Melayu. *International Journal of the Malay World and Civilisation 2* (3), 3-12.

Awang, A. & Mohd Khambali @ Hambali, K. (2015). Faktor Pemelukan Agama Islam: Kajian Terhadap Komuniti Saudara Muslim Cina di Negeri Terengganu. *MANU Journal*, (22), 21-45.

Awang, A., & Mohd Khambali @ Khambali, K. (2015). Media Influence In The Dialogue of Life: From The Perspectives of A Revert Muslim. *Malaysian Journal of Communication 31*, (2), 47-60.

Butler, L. (2006). Normative Dissociation. *Psychiatric Clinics of North America 29* (1), 45-62. Doi: 10.1016/j.psc. 2005.10.004.

Cann, A., Calhoun, L.G., Tedeschi, R.G., Kilmer, R.P., Gil-Rivas, V., Vishnevsky, T., & Danhauer, S.C. (2009). The core beliefs inventory: a brief measure of disruption in the assumptive world. *Anxiety, Stress, & Coping, 23* (1), 19-34. Doi:10.1080/10615800802573013.

Dissociation and the Dissociative Disorders. (2009). Edited by Dell, P., & O'Neil, J. New York: Routledge.

Dorahy, M., & Lewis, C. (2001). The Relationship between Dissociation and Religiosity: An Empirical Evaluation of Schumaker's Theory. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40*(2), 315-322. Retrieved from http:// www.jstor.org/stable/1387953.

Draman, M.S. (2010). Pengurusan dakwah terhadap saudara baru: kajian di pejabat agama Islam daerah klang Selangor darul ehsan. Master's thesis, University Malaya.

Foo, X., Alwi, M., Ismail, S., Ibrahim, N., & Osman, Z. (2014). Religious Commitment, Attitudes Toward Suicide, and Suicidal Behaviors Among College Students of Different Ethnic and Religious Groups in Malaysia. *Journal of Religion and Health, 53*(3), 731-746. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/24485188.

Geertz, Clifford. (1973). *The interpretation of cultures.* New York: Basic Books.

Gupta, C. (2009). Hindu Women, Muslim Men: Love Jihad and Conversions. *Economic and Political Weekly, 44*(51), 13-15. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/25663907.

Hak, N. (2012). Rights of a Wife in the Case of Conversion to Islam under Family Law in Malaysia. *Arab Law Quarterly, 26*(2), 227-239. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/23234655.

Hanafiah, A.N., & Van Bortel, T. (2015). A Qualitative Exploration of the Perspectives of Mental Health Professionals on Stigma and Discrimination of Mental Illness in Malaysia. *International Journal of Mental Health Systems 9*, (10), 1-12. Doi: 10.1186/s13033-015-0002-1.

Howard, J. (2000). Social Psychology of Identities. *Annual Review of Sociology, 26*, 367-393. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/223449.

Iqbal, Z. (2010). Islamophobia or Islamophobias: Towards Developing A Process Model. *Islamic Studies, 49*(1), 81-101. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/41429246.

Ismail, S.Z. (2016) Faith and freedom: The Qur'anic notion of freedom of religion vs. the act of changing religion and thoughts on the implications for Malaysia. *Religions, 7* (7). ISSN 2077-1444.

Jambunathan, S.T., Gill, J.S., Kanagasun-Dram, S., & Hui, K.O. (2008). Dissociative identity disorder: an attempt to understand the disorder in Malaysian context. *ASEAN Journal of Psychiatry* 9 (2), 118-125. Retrieved from: http://www.myjurnal.my/filebank/published_article/15391/AJP_2008_Stephen.pdf.

Kassim, S.B.M., Abdullah, M.S.Y., & Baba, Z. (2013). A survey of problems faced by converts to Islam in Malaysia. *Journal of Social Sciences and Humanities 8* (1), 085-097.

Kawangit, R.M. (2016). Pembangunan Dakwah Muallaf Di Malaysia: Cabaran Dalam Masyarakat. *In: 1st International Keynote Speech on Mualaf Development and Empowerment (De Mualaf)*. Malaysia.

Kawangit, R.M. (2014). Tahap Kefahaman, Penerimaan dan Integrasi Golongan Muallaf Cina Terhadap Kebudayaan Masyarakat Melayu di Negeri Selangor. *Jurnal Al-Hikmah* 6, 66-77.

Mohd Khambali, K., Awang, A., Sintang, S., Abdul Rahman, N.F., Wan Ramli, W.A., & Mat Karim, K.N. (2017). Muhajir Interactional Generator and Religious Tolerance among New Muslim-Muslim-Non-Muslim. *Akademika 87* (2), 63-76. Retrieved from https://umexpert.um.edu.my/file/publication/ 00002846_152518_70342.pdf.

Knudson, K., & Stojanowski, C. (2008). New Directions in Bioarchaeology: Recent Contributions to the Study of Human Social Identities. *Journal of Archaeological Research, 16*(4), 397-432. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/41053255.

Krauss, S., Hamzah, A., Suandi, T., Noah, S., Juhari, R., Manap, J., Mahmood, A. (2006). Exploring Regional Differences in Religiosity among Muslim Youth in Malaysia. *Review of Religious Research, 47*(3), 238-252. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/3512356.

Lawrence, B. (2002). Conjuring with Islam, II. *The Journal of American History, 89*(2), 485-497. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/3092169.

Lipka, M., & Hackett, C. (2017). Why Muslims are the world's fastest-growing religious group. *Pew Research Center.* Retrieved from http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/06/why-muslims-are-the-worlds- fastest-growing-religious-group/.

Lopez, A., Huynh, V., & Fuligni, A. (2011). A Longitudinal Study of Religious Identity and Participation During Adolescence. *Child Development, 82*(4), 1297-1309. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/41289843.

Guleng, M.P., Muhamat @ Kawangit, R., & Mohamad, A.D. (2014) Penyesuaian diri mualaf terhadap masyarakat dalam kalangan pelajar Institut Dakwah Islamiah PERKIM (IDIP). *Al-Hikmah*, 6, 78-93. ISSN 1985--6822

Mian, H. (2010). What Is Islam? A Conversation with the Magisterial Intellectuals of the Past. *Counterpoints, 346*, 65-76. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/42980511.

Miller, L. & Kelley, S. (2005). Relationships of Religiosity and Spirituality with Mental Health 460 and Psychopathology. In *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, edited by R. F. Paloutzian and C. L. Park, pp. 460-479. New York: The Guilford Press. Retreived from http://library.aceondo.net/ ebooks/Religious_Studies/handbook_of_the_psychology_of_religion.pdf#page=479.

Mohamad, M. (1997). ISLAM: THE MISUNDERSTOOD RELIGION. *Islamic Studies, 36*(4), 691-700. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/23076041.

Mohamed, B., & O'brien, J. (2011). Ground zero of misunderstanding. *Contexts, 10*(1), 62-64. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/41960694.

Muhamat @ Kawangit, R., & Saringat, S. (2014). Dakwah among Indian Mualaf in Malaysia. *Islamiyyat : Jurnal Antarabangsa Pengajian Islam*; *International Journal of Islamic Studies, 36* (2). pp. 91-96. ISSN 0216-5636.

Nair, H.L. & Chuan, G.C. (2017). The Effects of Conversion to Islam of a Non-Muslim Spouse on the Custody of Minor Children-Thoughts and Trends from a Malaysia Perspective. *Advanced Science Letters,* 23 (1). pp. 688-691. ISSN 1936-6612

Nasr, S. (1997). Islamic Unity — The Ideal And Obstacles In The Way Of Its Realization. *Islamic Studies, 36*(4), 657-662. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/23076035.

Abdul Rahim, N.H., & Zakaria, I. (2014). PERKIM Propagation to Chinese Ethnic in Malaysia. *Islamiyyat 36* (1), 63-70. Retrieved from http://ejournals.ukm.my/islamiyyat/article/viewFile/7366/2994.

Oestergaard, K. (2009). The Process of Becoming Muslim: Ritualization and Embodiment. *Journal of Ritual Studies, 23*(1), 1-13. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/44369022.

Pajevic, I., Sinanovic, O., & Hasanovic, M. (2005). Religiosity and Mental Health. *Psychiatria Danubina 12*, (1-2), 84-89. Doi: 10.2466/PR0.85.7.1088-1088.

Power, L., & McKinney, C. (2014). The Effects of Religiosity on Psychopathology in Emerging Adults: Intrinsic Versus Extrinsic Religiosity. *Journal of Religion and Health, 53*(5), 1529-1538. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/24485226.

Preston, J., & Epley, N. (2005). Explanations versus Applications: The Explanatory Power of Valuable Beliefs. *Psychological Science, 16*(10), 826-832. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/40064321.

Rahmawati, I., & Desiningrum, D.R. (2018). Pengalaman Menjadi Mualaf: Sebuah Interpretive phenomenological Analysis. *Jurnal Empati* 7 (1), 92-105.

Ryad, U. (2017). On his Donkey to the Mountain of ʿArafāt: Dr. Van der Hoog and his Hajj Journey to Mecca. In Ryad U. (Ed.), *The Hajj and Europe in the Age of Empire* (pp. 185-216). Leiden; Boston: Brill. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w8h34p.13.

Sahad, M.N., Chu Abdullah, S.A., & Abdullah, S. (2013). Malaysian News Report on Muslim Converts' Issues: A Study on Malaysiakini. *International Journal of Humanities and Social Science* 3 (13), 219-230.

Sahraian, A., Gholami, A., Javadpour, A., & Omidvar, B. (2013). Association Between Religiosity and Happiness Among a Group of Muslim Undergraduate Students. *Journal of Religion and Health, 52*(2), 450-453. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/24484996.

Shaharuddin, S. A., Abdul Majid, M., Abdullah, M.Y.M., Sungit, F., Abd. Hamid, Z., & Shaharuddin, H.N. (2016). Isu dan Permasalahan Mualaf (Cina) Di Malaysia. *In: International Conference on Aqidah, Dakwah and Syariah.* Malaysia.

Sintang, S., & Hambali, K. (2010). Dialog kehidupan di Sabah: analisis pengalaman saudara baru. *In Seminar Serantau Islam dan Kesejahteraan Sejagat*. Brunei: Brunei Darussalam. Retrieved from eprints.um.edu.my/ 11265/.

Smith, C., & Sikkink D. (2003). Social Predictors of Retention in and Switching from the Religious Faith of Family of Origin: Another Look Using Religious Tradition Self-Identification. *Review of Religious Research 45*, (2), pp. 188-206. doi:10.2307/3512582.

Van Koningsveld, P. (2016). Conversion of European Intellectuals to Islam: The Case of Christiaan Snouck Hurgronje alias ʿAbd al-Ghaffār. In Agai B., Ryad U., & Sajid M. (Eds.), *Muslims in Interwar Europe: A Transcultural Historical Perspective* (pp. 88-104). LEIDEN; BOSTON: Brill. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w8h1hd.8.

Van San, M. (2015). Lost Souls Searching for Answers?: Belgian and Dutch Converts Joining the Islamic State. *Perspectives on Terrorism, 9*(5), 47-56. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/26297433.

Wright, D., & Osborne, J. (2005). Dissociation, Cognitive Failures, and Working Memory. *The American Journal of Psychology, 118*(1), 103-114. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/30039045.

Potensi Falsafah Bahasa untuk Penyatupaduan Nasional: Pandangan Guru Bahasa Melayu

MOHD KHAIDIR ABDUL WAHAB
Bahagian Linguistik Bahasa Melayu
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia

ABSTRAK

Perjuangan untuk memartabatkan bahasa Melayu dilakukan di semua peringkat, iaitu di peringkat individu, persatuan dan pertubuhan politik. Usaha ini sedikit sebanyak memberikan keinsafan kepada generasi muda bahawa perjuangan mendaulatkan bahasa Melayu bukanlah satu perjuangan yang mudah. Ianya memberikan gambaran yang jelas bahawa bahasa Melayu dipercayai dan diyakini berupaya bertindak sebagai alat penyatupaduan nasional dan mampu menimbulkan jati diri sepunya dalam kalangan masyarakat sejak kemerdekaan lagi. Justeru itu, pembelajaran dan pemudah cara (PdPc) bahasa Melayu tidak seharusnya hanya menitikberatkan penguasaan sistem bahasa dan kemahiran bahasa sebaliknya menyuburkan tradisi pemikiran, nilai dan budaya ilmu yang mampu membawa generasi muda ke arah mencapai matlamat perpaduan negara. Justeru itu, kajian ini bertujuan untuk meninjau potensi falsafah bahasa dalam pembelajaran dan pemudah cara (PdPc) bahasa Melayu untuk penyatupaduan nasional. Pengumpulan data dijalankan melalui kaedah tinjauan menggunakan soal selidik ke atas 200 orang peserta kajian yang meliputi guru Bahasa Melayu yang mengajar di Sekolah Menengah Kebangsaan (SMK), Sekolah Kebangsaan (SK), Sekolah Jenis Kebangsaan Cina (SJKC) dan Sekolah Jenis Kebangsaan Tamil (SJKT) di negeri Perak, Kelantan, Pulau Pinang dan Negeri Sembilan. Analisis data dibahagikan kepada 4 tema utama, iaitu: (1) Persepsi guru tentang konsep falsafah bahasa dalam pendidikan Bahasa Melayu, (2) Persepsi guru terhadap konsep penyatupaduan Nasional dalam hubungannya dengan pendidikan Bahasa Melayu, (3) Tahap kemahiran guru apabila berlakunya aspek penyerapan elemen falsafah bahasa dalam PdPc Bahasa Melayu, dan (4) Tahap penerimaan guru terhadap penyerapan elemen falsafah bahasa dalam PdPc Bahasa Melayu sebagai strategi penyatupaduan Nasional. Dapatan kajian daripada pelaksana pendidikan iaitu guru Bahasa Melayu ini amat penting kepada pembuat dasar dalam memastikan PdPc bahasa Melayu di sekolah mampu membina nilai dan keperibadian Malaysia dalam kalangan murid-murid pelbagai kaum.

Kata kunci: Potensi; Falsafah Bahasa; Bahasa Melayu; Penyatupaduan Nasional; Guru Bahasa Melayu

ABSTRACT

The struggle to uphold the Malay language is at all levels, at the individual level, associations and political organizations. This effort has given a bit of conviction to the younger generation that the struggle to uphold the Malay language is not an easy struggle. It provides a clear picture that the Malay language is believed to be believed to be capable of acting as a national unity tool and capable of raising the common identity among the people since independence. Therefore, the learning and facilitator (PdPc) of Malay should not only emphasize the mastery of the language system and language skills but instead enrich the tradition of thought, value and culture of knowledge capable of bringing the younger generation towards achieving the goal of national unity. Hence, this study aims to explore the potential of language philosophy in Malay language learning and facilitator (PdPc) for national integration. The data collection was carried out through survey method using questionnaire on 200 participants of the study which included teachers in Bahasa Melayu who taught at. (SJKC) and Sekolah Jenis Kebangsaan Tamil (SJKT) in Perak, Kelantan, Penang and Negeri Sembilan. Data analysis is divided into four main themes, namely: (1) Teacher perceptions about the concept of language philosophy in Malay language education, (2) Teacher perceptions on the concept of national integration in relation to Malay education, (3) Teacher skill level in the absorption aspects the element of language philosophy in Malay Language PdPc, and (4) The level of teacher acceptance towards the absorption of the element of the language philosophy in PdPc Bahasa Melayu as a National integration strategy. The findings of the study of the Malay language teachers are very important to policy makers in ensuring the Malay Language PdPc in schools is able to build the value and personality of Malaysia among the various ethnic groups.

Keywords: Potential; Language Philosophy; Malay language; National Integration; Malay Language Teacher

PENGENALAN

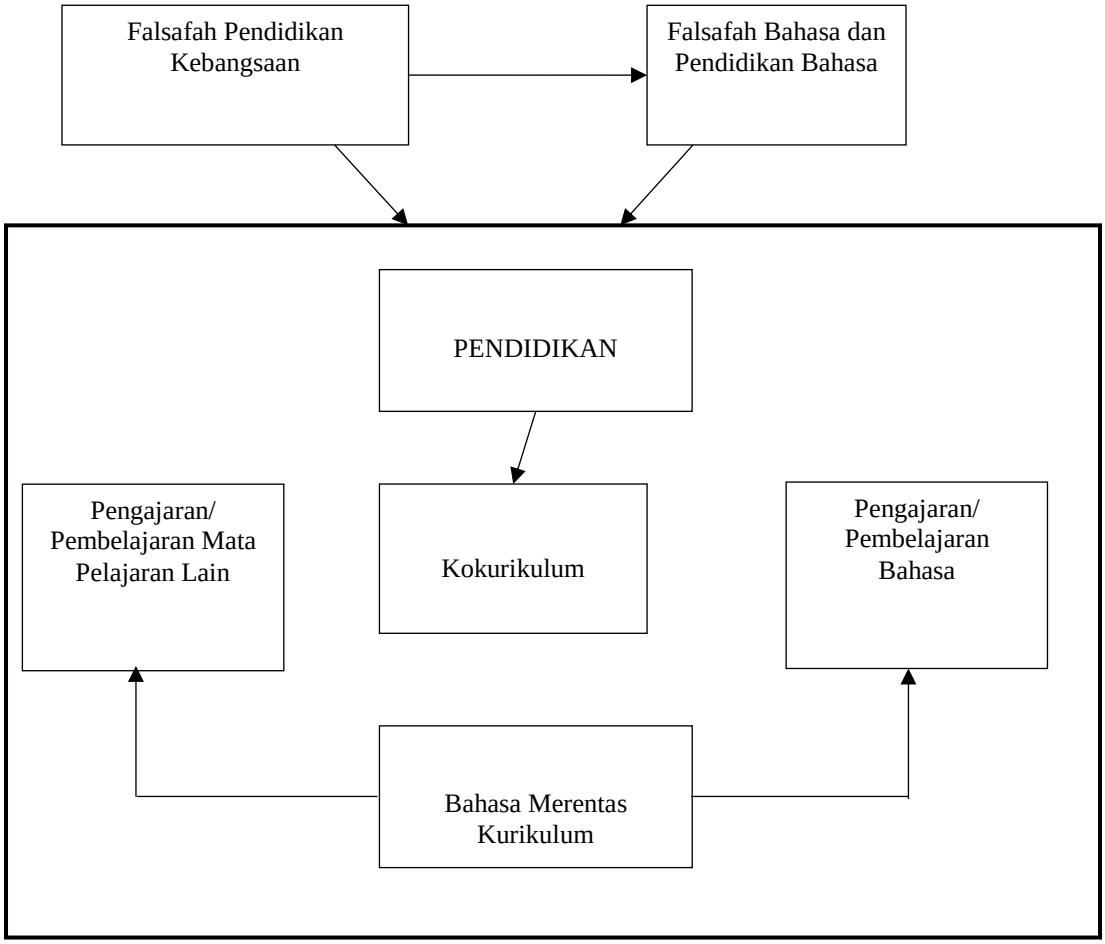
Penumpuan Pembelajaran dan Pemudah Cara (PdPc) Bahasa Melayu yang terlalu menitikberatkan penguasaan sistem bahasa dan kemahiran berbahasa mengakibatkan kurangnya perhatian terhadap aspek falsafah yang mendasari aspek sistem dan kemahiran dalam bidang pendidikan bahasa Melayu itu sendiri. Ini disokong oleh Awang Sariyan (2004,2014), iaitu PdPc bahasa Melayu yang hanya menitikberatkan penguasaan sistem bahasa dan kemahiran berbahasa hanya mampu melahirkan murid yang mampu menguasai bahasa untuk tujuan praktis, seperti untuk lulus dalam peperiksaan dan syarat mengisi keperluan pekerjaan. Matlamat pendidikan bahasa bukan sekadar untuk melahirkan murid yang menguasai sistem dan kemahiran bahasa tetapi membentuk murid yang bersahsiah tinggi, mempunyai semangat nasionalisme terhadap negara, dan suburnya tradisi pemikiran dan budaya ilmu melalui kreativiti bahasa. Dalam hal ini juga persepsi oleh sesetengah pihak, khususnya dalam kalangan bukan Melayu, bahawa peranan bahasa Melayu di negara ini adalah semata-mata untuk tujuan komunikasi antara rakyat bukan sahaja dangkal malah jelas memperlihatkan betapa jahilnya beberapa pihak tertentu mengenai hubungan antara nasionalisme dan patriotisme dengan bahasa negara, iaitu bahasa Melayu (Teo Kok Seong, 2015).

Dalam konteks kajian ini, penyerapan elemen falsafah bahasa dalam PdPc bahasa Melayu perlu diketengahkan kepada murid agar dapat melahirkan murid yang bukan sahaja cemerlang dalam aspek sistem bahasa malahan dapat membentuk murid yang berakhlak mulia di peringkat individu dan masyarakat. Justeru, kajian ini wajar dilakukan bagi mengenalpasti kefahaman, penerimaan dan kesediaan guru Bahasa Melayu terhadap usaha ini. Ini bertepatan dengan penegasan yang dikemukakan oleh Shamsul Amri (2014), iaitu perpaduan adalah sukar dan mengambil waktu untuk mencapainya. Justeru itu, segala usaha yang dilaksanakan hanya boleh membawakan kesepaduan sosial, yang dianggap sebagai tahap sebelum atau prasyarat kepada perpaduan. Dalam tahap ini, banyak perkara yang mesti diselesaikan kerana terdapat berbagai kontradiksi yang terkandung dalam kesepaduan itu. Usaha-usaha inilah yang bergerak sebagai proses penyatupaduan.

SOROTAN LITERATUR

Kajian ini berdasarkan kepada Kerangka Model Falsafah Pendidikan Bahasa yang telah diperkenalkan oleh Awang Sariyan (2014,2004,1997) sebagai satu formalisasi Falsafah Pendidikan Bahasa sebagai subfalsafah Falsafah Pendidikan Kebangsaan. Dalam konteks Falsafah Pendidikan Bahasa Melayu pernyataan eksplisit mengenainya perlu direncanakan dan dilaksanakan agar strategi reformasi pendidikan lebih jelas, terarah dan terkawal. Dalam hal ini, Falsafah Pendidikan Bahasa itu mestilah selari dengan Falsafah Pendidikan Kebangsaan. Ianya merujuk kepada aspek pengembangan berterusan potensi individu secara seimbang dan harmonis daripada segi jasmani, emosi, rohani dan intelek (JERI). Selain itu, ia juga merujuk kepada sumbangan bahasa terhadap pembangunan masyarakat dan negara (Awang Sariyan, 2004,1997). Berikut merupakan kerangka model berkaitan pernyataan eksplisit tentang Falsafah Pendidikan Bahasa Melayu, iaitu keselarian antara Falsafah Pendidikan Bahasa Melayu dengan Falsafah Pendidikan Kebangsaan.

Rajah 1.1. Pertalian antara Falsafah Pendidikan Bahasa dengan Falsafah Pendidikan Kebangsaan dan Operasinya dalam Proses Pendidikan



Berdasarkan gambar rajah di atas Falsafah Pendidikan Kebangsaan yang menjadi acuan dan kerangka rujukan bagi pelaksanaan proses pendidikan berada pada aras tertinggi, iaitu aras konseptual selaras dengan Falsafah Pendidikan Bahasa sebagai subfalsafah induk itu. Hal ini bertepatan dengan matlamat proses pendidikan bahasa yang dilaksanakan memenuhi falsafah yang selaras dengan Falsafah Pendidikan Kebangsaan. Empat prinsip asas Falsafah Pendidikan Bahasa Sejagat yang dikemukakan, seperti berikut:

i. Pendidikan bahasa sebagai upaya mengembangkan potensi berbahasa yang telah dikurniakan Tuhan kepada seluruh manusia, sesuai dengan ungkapan *haiwan natiq* atau *rational animal* yang dikiaskan kepada manusia.
ii. Pendidikan bahasa sebagai upaya membuat penelitian dan berfikir (pengembangan potensi individu).
iii. Pendidikan bahasa sebagai suatu cabang pendidikan umum, iaitu sebagai subjek dan juga sebagai sarana pemerolehan dan pengembangan ilmu, selaras dengan gagasan bahasa merentas kurikulum (*language across curriculum*).
iv. Pendidikan bahasa sebagai wahana pewarisan nilai-nilai kehidupan bermasyarakat atau dengan perkataan lain seluruh unsur kebudayaan dan tamadun masyarakat kepada generasi baharu.

Berdasarkan keempat-empat prinsip asas Falsafah Pendidikan Bahasa Sejagat yang dirumuskan di atas adalah memenuhi kedua-dua penyataan teras dalam Falsafah Pendidikan Kebangsaan. Awang Sariyan (2014;2004), menegaskan bahawa kerangka rujukan yang berbentuk falsafah adalah penting supaya semua program aktiviti pendidikan berdasarkan prinsip dan nilai yang terkandung dalam falsafah tersebut serta memastikan matlamat pendidikan menjadi jelas. Penyataan pertama yang terkandung dalam Falsafah Pendidikan Kebangsaan berkaitan dengan hakikat pendidikan sebagai "usaha berterusan dalam mengembangkan potensi individu berdasarkan konsep ketuhanan". Hakikatnya, bahasa merupakan suatu potensi ternurani yang dibekalkan kepada manusia oleh Tuhan. Potensi berbahasa ini perlu dikembangkan secara berterusan selari dengan perkembangan dalam aspek jasmani, emosi, rohani dan intelek seseorang individu (Awang Sariyan, 2014, 2004, 1997).

Penyataan kedua yang terkandung dalam Falsafah Pendidikan Kebangsaan berkaitan dengan hasil yang diharapkan daripada proses pendidikan, iaitu "rakyat Malaysia yang berilmu pengetahuan, berketerampilan, berakhlak mulia, bertanggungjawab, dan berkeupayaan mencapai kesejahteraan diri serta memberikan sumbangan terhadap keamanan masyarakat dan negara (Awang Sariyan, 2014; 2004; 1997). Justeru, pendidikan bahasa yang berlandaskan keempat-empat asas falsafah bahasa yang dikemukakan dapat memenuhi matlamat tersebut, khususnya berkaitan hakikat bahasa sebagai usaha pengembangan potensi individu. Kerangka model di atas juga memperlihatkan falsafah pendidikan termasuk Falsafah Pendidikan Bahasa diterjemahkan melalui proses pendidikan yang secara kasar dibahagikan kepada dua, iaitu pelaksanaan kurikulum dan kokurikulum. Pelaksanaan kurikulum meliputi pengajaran dan pembelajaran mata pelajaran lain serta pengajaran dan pembelajaran bahasa yang berlangsung secara bersepadu, iaitu berasaskan falsafah yang digubal. Maksudnya ialah penguasaan bahasa dan penguasaan ilmu-ilmu lain haruslah dititikberatkan dengan memasukkan semua cabang ilmu dalam pengajaran dan pembelajaran bahasa melalui strategi penyerapan ilmu (Awang Sariyan, 2004, 1997).

METODOLOGI

REKA BENTUK KAJIAN

Kajian ini berbentuk deskriptif dan dilaksanakan untuk tujuan penerokaan pandangan guru Bahasa Melayu mengenai keperluan penyerapan elemen falsafah bahasa dalam PdPc bahasa Melayu untuk tujuan penyatupaduan Nasional. Kajian berbentuk deskriptif ini adalah bersesuaian untuk membuat penilaian terhadap kemajuan sesuatu kejadian (Ary dan Jacobs (1990). Ini disokong oleh Muhammad Faizal A.Ghani dan Abd. Khalil Adnan (2015), kaedah kuantitatif berbentuk kajian tinjauan digunakan untuk mengutip data bagi menerangkan kewujudan yang berlaku mengenai sesuatu pembolehubah.

SAMPEL KAJIAN

Sebelum kajian sebenar dijalankan, pengkaji telah menjalankan kajian rintis terlebih dahulu untuk menguji dan membina keberkesanan alat kajian serta memperbaiki dan meningkatkan kesahan dan kebolehpercayaan alat ukur (Fraenkel, Jack R. dan Wallen, 1993). Justeru itu, untuk tujuan kesahan dalaman instrumen soal selidik yang digunakan oleh pengkaji telah dibincangkan bersama empat orang pakar, dua orang profesor dalam bidang Pendidikan dan dua orang profesor dalam bidang Linguistik. Selanjutnya, kajian rintis telah dijalankan dengan melibatkan seramai 40 orang guru bahasa Melayu di Sekolah Menengah Kebangsaan (SMK) dan Sekolah Kebangsaan (SK) di negeri Selangor. Hasil analisis ujian kebolehpercayaan terhadap data rintis menunjukkan nilai alpha cronbach dengan julat antara .695 hingga .916. Ia bertepatan dengan julat kebolehpercayaan instrumen, iaitu antara .650 hingga .950 seperti yang dicadangkan oleh Chua (2006) yang berpendapat bahawa item berkemungkinan mengalami pertindihan sekiranya nilai *alpha Cronbach* melebihi .950. Selepas beberapa pengubahsuaian dari hasil dapatan kajian rintis pengkaji memulakan kajian lapangan ini meliputi 200 orang peserta kajian yang terdiri daripada guru Bahasa Melayu yang mengajar di 34 buah Sekolah Menengah Kebangsaan (SMK), Sekolah Kebangsaan (SK), Sekolah Jenis Kebangsaan Cina (SJKC) dan Sekolah Jenis Kebangsaan Tamil (SJKT) di negeri Perak, Kelantan, Pulau Pinang dan Negeri Sembilan. Justifikasi pemilihan sekolah di empat buah negeri tersebut untuk mewakili Zon Utara, Timur, Barat dan Selatan.

INSTRUMEN KAJIAN

Instrumen soal selidik yang telah dibina berdasarkan konstruk dalam kerangka model Falsafah Pendidikan Bahasa (Awang Sariyan,1997; 2004). Dalam proses membina soalan kajian, penelitian dan kesesuaian konstruk utama dalam model ini diperhalusi oleh pengkaji agar ianya bersesuaian dengan aspek yang ingin dikaji. Hasilnya, item soal selidik yang dibina adalah terbahagi kepada empat jangkaan, iaitu 1) Pengembangan potensi berbahasa kurniaan Tuhan; 2) Pendidikan bahasa sebagai upaya membuat penelitian dan berfikir (pengembangan potensi individu); 3) Pendidikan bahasa sebagai suatu cabang pendidikan umum; 4) Pendidikan bahasa sebagai wahana pewarisan nilai-nilai kehidupan bermasyarakat kepada generasi baharu.

Soal selidik ini mengandungi lima bahagian, iaitu Bahagian 1 melibatkan demografi responden yang mengandungi 7 item, Bahagian II (A) adalah Persepsi Guru berkaitan Penyerapan elemen falsafah bahasa dalam Pendidikan Bahasa Melayu (7 item), Bahagian II (B) adalah Persepsi Guru tentang Konsep Penyatupaduan Nasional dalam hubungannya dengan Pendidikan Bahasa Melayu (7 item), Bahagian II (C) Tahap Kemahiran Guru apabila berlakunya aspek penyerapan elemen falsafah bahasa dalam PdPc bahasa Melayu (6 item), Bahagian II (D) Tahap Penerimaan Guru terhadap penyerapan elemen falsafah bahasa dalam PdPc bahasa Melayu sebagai strategi penyatupaduan Nasional (7 item). Selanjutnya, pandangan peserta kajian mengenai penyerapan ilmu dan nilai dalam PdPc bahasa Melayu untuk penyatupaduan Nasional telah diuji menggunakan skala Likert 5 poin:

1- Sangat Tidak Setuju 2-Tidak Setuju 3-Agak Setuju 4-Setuju 5-Sangat Setuju

ANALISIS KAJIAN

Data soal selidik untuk fasa ini dianalisis dengan menggunakan *Program Statistical Package for The Social Science* versi 20. Proses penganalisisan melibatkan kaedah statistik deskriptif yang menggunakan skor min, sisihan piawai, peratus dan frekuensi. Penggunaan kaedah ini adalah untuk menjawab soalan kajian. Selain itu, untuk tujuan menganalisis tahap pandangan guru terhadap setiap item, jadual 1 di bawah memaparkan tahap pengukuran yang digunakan hasil pengubahsuaian Zulkifli Awang (2012).

Jadual 1: Interpretasi Skor Min

Skor Min	Interpretasi (Tahap)
1.00 hingga 2.49	Rendah dan Tidak memuaskan atau Tidak Perlu
2.50 hingga 3.79	Sederhana dan Agak Memuaskan atau Agak Perlu
3.80 hingga 5.00	Tinggi dan Sangat Memuaskan atau Sangat Perlu

Selepas beberapa pengubahsuaian dari hasil dapatan kajian rintis pengkaji memulakan kajian lapangan ini meliputi 200 orang peserta kajian yang terdiri daripada guru Bahasa Melayu yang mengajar di Sekolah Menengah Kebangsaan (SMK), Sekolah Kebangsaan (SK), Sekolah Jenis Kebangsaan Cina (SJKC) dan Sekolah Jenis Kebangsaan Tamil (SJKT) di negeri Pulau Pinang, Perak, Kelantan dan Negeri Sembilan. Peserta kajian dibahagikan kepada peserta kajian di kawasan bandar dan luar Bandar.

Jadual 2: Pemilihan Sampel Sekolah Berdasarkan Negeri dan Jenis Sekolah di Bandar

Jenis Sekolah	PP	Perak	N9	Kelantan
Sekolah Kebangsaan (SK)	1	1	1	2
Sekolah Menengah Kebangsaan (SMK)	1	1	1	2
Sekolah Jenis Kebangsaan Cina (SJKC)	1	1	1	1
Sekolah Jenis Kebangsaan Tamil (SJKT)	1	1	1	-
Jumlah	4	4	4	5

Jadual 3: Pemilihan Sampel Sekolah Berdasarkan Negeri dan Jenis Sekolah di Luar Bandar

Jenis Sekolah	PP	Perak	N9	Kelantan
Sekolah Kebangsaan (SK)	1	1	1	2
Sekolah Menengah Kebangsaan (SMK)	1	1	1	2
Sekolah Jenis Kebangsaan Cina (SJKC)	1	1	1	1
Sekolah Jenis Kebangsaan Tamil (SJKT)	1	1	1	-
Jumlah	4	4	4	5

Berdasarkan jadual 2 dan 3 sebanyak 34 buah sekolah telah terlibat dalam kajian ini. Namun begitu, di negeri Kelantan hanya terdapat satu sahaja Sekolah Jenis Kebangsaan Tamil (SJKT) dan berada agak di pedalaman. Justeru pengkaji mengambil inisiatif untuk menambah bilangan Sekolah Kebangsaan dan Sekolah Menengah Kebangsaan bagi kedua-dua lokasi bandar dan luar bandar bagi menggantikan peserta kajian yang mengajar di Sekolah Jenis Kebangsaan Tamil (SJKT).

Jadual 4: Taburan Sampel peserta kajian Berdasarkan Negeri dan Jenis Sekolah di Bandar

Jenis Sekolah /Peserta Kajian	PP	Perak	N9	Kelantan
Sekolah Kebangsaan (SK)	9	10	10	10
Sekolah Menengah Kebangsaan (SMK)	7	8	9	10
Sekolah Jenis Kebangsaan Cina (SJKC)	5	4	3	5
Sekolah Jenis Kebangsaan Tamil (SJKT)	4	3	3	-
Jumlah	25	25	25	25

Jadual 5: Taburan Sampel peserta kajian Berdasarkan Negeri dan Jenis Sekolah di Luar Bandar

Jenis Sekolah/Peserta Kajian	PP	Perak	N9	Kelantan
Sekolah Kebangsaan (SK)	10	10	8	10
Sekolah Menengah Kebangsaan (SMK)	7	8	8	10
Sekolah Jenis Kebangsaan Cina (SJKC)	5	3	5	5
Sekolah Jenis Kebangsaan Tamil (SJKT)	3	4	4	-
Jumlah	25	25	25	25

Berdasarkan jadual 4 dan 5 menunjukkan taburan sampel kajian berdasarkan negeri dan jenis sekolah di Bandar dan luar Bandar. Asas penetapan jumlah sampel kajian ini berdasarkan pandangan Scheaffer, Mendenhall dan Ott (2009), yang menyatakan bahawa had minima peserta kajian bagi kajian tinjauan adalah seramai 30 orang berdasarkan taburan normal (Muhammad Faizal A.Ghani dan Abd. Khalil Adnan,2015). Di samping itu, penekanan pengkaji kepada prinsip etika dalam menjalankan kajian turut dikategorikan sebagai usaha untuk mencapai kebolehpercayaan instrumen kajian. Misalnya, dalam kajian ini pengkaji telah menerima kelulusan daripada pihak Kementerian Pendidikan Malaysia, Jabatan Pendidikan Negeri dan pihak pentadbiran sekolah terlibat sebelum menjalankan kajian.

DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Demografi Peserta Kajian

Jadual 7: Demografi Peserta Kajian

Item	Perincian	Lokasi	
		Bandar	Luar Bandar
Jantina	Lelaki	31 50.0%	31 50.0%
	Perempuan	69 50.0%	69 50.0%
Umur	21 – 30	11 42.3%	15 57.7%
	31 – 40	32 60.4%	21 39.6%
	41 – 50	47 53.4%	41 46.6%
	>51	10 30.3%	23 69.7%
Bangsa	Melayu	69 46.9%	78 53.1%
	Cina	22 64.7%	12 35.3%
	India	8 44.4%	10 55.6
	Lain-lain	1 100.0%	0 0.0%
Kelulusan Akademik Tertinggi	Diploma	20 74.1%	7 25.9%
	Ijazah Sarjana Muda	71 46.7%	81 53.3%
	Ijazah Sarjana	8 40.0%	12 60.0%
	Lain-lain	1 100.0%	0 0.0%
Bidang pengkhususan	Pengajian Pendidikan Bahasa Melayu	47 49.0%	49 51.0%
	Pengajian (Linguistik)	11 57.9%	8 42.1%
	Pengajian (Sastera)	13 59.1%	9 40.9%
	Lain-lain	29 46.0%	34 54.0%
Pengalaman mengajar subjek Bahasa Melayu	Kurang 1 tahun	2 40.0%	3 60.0%
	1 – 5 tahun	18 52.9%	16 47.1%
	6 – 10 tahun	15 48.4%	16 51.6%

	11 – 15 tahun	18 64.3%	10 35.7%
	15 tahun ke atas	47 46.1%	55 53.9%
Tahap kemahiran mengajar subjek Bahasa Melayu	Kurang Mahir	2 100.0%	0 0.0%
	Sederhana Mahir	25 61.0%	16 39.0%
	Mahir	69 45.7%	82 54.3%
	Sangat Mahir	4 66.7%	2 33.3%

Jadual 7 memaparkan demografi peserta kajian yang melibatkan seramai 200 orang peserta kajian yang meliputi 100 orang guru Bahasa Melayu yang mengajar di kawasan bandar dan 100 orang lagi merupakan guru yang mengajar di kawasan luar bandar. Berdasarkan jadual di atas, satu rumusan dapat dibuat:

a) Seramai 69 orang (50%) guru perempuan dan 31 orang (50%) guru lelaki terlibat sebagai peserta kajian di kawasan bandar. Jumlah dan peratusan yang sama juga melibatkan peserta kajian di kawasan luar Bandar.
b) Majoriti peserta kajian yang terlibat dalam kajian ini di kawasan bandar dan luar bandar berada dalam lingkungan umur antara 41-50. Peserta kajian di bandar seramai 47 orang (53.4%) dan peserta kajian di luar bandar pula ialah seramai 41 orang (46.6%).
c) Penglibatan peserta kajian seramai 69 orang (46.9%) berbangsa Melayu, 22 orang (64.7%) berbangsa Cina dan 8 orang (44.4%) berbangsa India di kawasan bandar. Di kawasan luar bandar pula melibatkan seramai 78 orang (53.1%) berbangsa Melayu, 12 orang (35.3%) berbangsa Cina dan 10 orang (55.6%) berbangsa India.
d) Terdapat 71 orang (46.7%) peserta kajian di kawasan bandar dan 81 orang (53.3%) di kawasan luar bandar berkelulusan Ijazah Sarjana Muda.
e) Terdapat 47 orang (49%) peserta kajian di kawasan bandar dan 49 orang (51%) peserta kajian di kawasan luar bandar mengambil bidang pengkhususan pengajian Pendidikan Bahasa Melayu.
f) Seramai 47 orang (46.1%) peserta kajian di kawasan bandar dan 55 orang (53.9%) peserta kajian di kawasan luar bandar mempunyai pengalaman mengajar subjek Bahasa Melayu lebih 15 tahun.
g) Seramai 69 orang (45.7%) peserta kajian di kawasan bandar dan 82 orang (54.3%) di kawasan luar bandar berada di tahap mahir mengajar subjek Bahasa Melayu.

Jadual 8: Persepsi Guru tentang Konsep Falsafah Bahasa dalam Pendidikan Bahasa Melayu.

P*	No. Item	Pernyataan	Bandar (N=100)				Luar Bandar (N=100)			
			Min	Sisihan Piawai	Tahap persetujuan	Interpretasi	Min	Sisihan Piawai	Tahap persetujuan	Interpretasi
1	1	menekankan konsep kepercayaan dan kepatuhan kepada Tuhan	4.18	0.52	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.32	0.57	Tinggi	Sangat Memuaskan
2	2	menitikberatkan usaha melahirkan murid yang seimbang	4.27	0.53	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.46	0.56	Tinggi	Sangat Memuaskan
2	3	bermatlamat untuk Pembangunan jati diri murid	4.39	0.53	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.46	0.54	Tinggi	Sangat Memuaskan
4	4	penggabungjalinan ialah satu aspek terpenting	4.23	0.55	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.37	0.51	Tinggi	Sangat Memuaskan
3	5	Kaedah penyerapan ilmu dititikberatkan dalam PdPc Bahasa Melayu	4.37	0.56	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.55	0.50	Tinggi	Sangat Memuaskan
2	6	Kemahiran bahasa merupakan asas kepada komunikasi yang baik dan berkesan	4.55	0.54	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.62	0.53	Tinggi	Sangat Memuaskan
2	7	Penyampaian fakta yang betul dititikberatkan	4.35	0.69	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.32	0.74	Tinggi	Sangat Memuaskan
		Keseluruhan	**4.33**	**0.38**	**Tinggi**	**Sangat Memuaskan**	**4.44**	**0.40**	**Tinggi**	**Sangat Memuaskan**

P*: Prinsip Asas Falsafah Bahasa

P1: Pengembangan potensi berbahasa kurniaan Tuhan

P2: Pendidikan bahasa sebagai upaya membuat penelitian dan berfikir (pengembangan potensi individu)

P3: Pendidikan bahasa sebagai suatu cabang pendidikan umum

P4: Pendidikan bahasa sebagai wahana pewarisan nilai-nilai kehidupan bermasyarakat kepada generasi baharu

Jadual 8 membincangkan analisis data terhadap persepsi guru Bahasa Melayu tentang konsep Falsafah Bahasa dalam pendidikan bahasa Melayu. Pada keseluruhannya, didapati tahap persetujuan peserta kajian terhadap setiap item dalam konstruk ini adalah tinggi dan sangat memuaskan. Ini dapat dilihat melalui skor min adalah 4.33 dan sisihan piawai adalah 0.38 bagi peserta kajian di kawasan bandar. Peserta kajian di kawasan luar bandar pula memperlihatkan skor min adalah 4.44 dan sisihan piawai adalah 0.40. Hasil perincian analisis data mendapati peserta kajian bersetuju pada tahap yang tinggi dan interpretasi yang sangat memuaskan terhadap pernyataan yang pertama, iaitu *"elemen Falsafah Bahasa menekankan konsep kepercayaan dan kepatuhan kepada Tuhan"*. Hal ini dapat dilihat melalui skor min adalah 4.18 dan sisihan piawai 0.52 bagi peserta kajian di kawasan bandar. Peserta kajian di kawasan luar bandar pula memperlihatkan skor min adalah 4.32 dan sisihan piawai adalah 0.57 (P1 : Pengembangan potensi berbahasa Kurniaan Tuhan). Dapatan ini menyokong dapatan sorotan kajian berkaitan pengembangan potensi berbahasa kurniaan Tuhan yang harus dihargai untuk digunakan sebagai wahana pembinaan insan dan pembangunan masyarakat. Dengan rasa kesyukuran inilah individu tidak akan sesekali menggunakan bahasa untuk tujuan cacian, fitnah dan sebagainya yang akan membawa keruntuhan kepada sesebuah negara (Mohd Khaidir Abdul Wahab, 2017; Mohd Rashid Md Idris, 2012; Mohd Rashid Md Idris & Abu Hassan Abdul, 2010; Hashim Musa, 2008; 2006).

Item 3, iaitu "*Elemen Falsafah Bahasa Bermatlamat untuk Pembangunan jati diri murid"* memperoleh skor min 4.39 dan sisihan piawai 0.53 bagi peserta kajian di kawasan bandar. Peserta kajian di kawasan luar bandar pula memperlihatkan skor min adalah 4.46 dan sisihan piawai adalah 0.54 (P2 : Pendidikan bahasa upaya membuat penelitian dan berfikir untuk mengembangkan potensi individu). Dapatan ini telah menyokong pendapat Hashim Musa dan Rozita Che Rodi (2010) yang menegaskan bahawa fungsi bahasa bukan sekadar menjadi alat dan wadah komunikasi, tetapi bahasa juga amat besar peranannya dalam membentuk jati diri dan memupuk semangat kekitaan masyarakat penuturnya. Penegasan yang sama telah dikemukakan oleh Awang Sariyan (2010), iaitu hubungan antara bahasa dengan sesuatu bangsa adalah suatu perkara yang penting untuk difahami dengan mendalam agar bahasa tidak dinilai daripada sudut yang sempit, iaitu sebagai alat komunikasi semata-mata. Hal ini kerana, peranan bahasa sebagai roh atau jiwa sesuatu bangsa yang membentuk asas jati diri. Manakala item 5, iaitu *"Kaedah Penyerapan ilmu dititikberatkan dalam pengajaran dan pembelajaran bahasa Melayu"* memperoleh skor min 4.37 dan sisihan piawai 0.56 dalam kalangan peserta kajian di kawasan bandar. Peserta kajian di kawasan luar bandar pula memperlihatkan skor min adalah 4.55 dan sisihan piawai adalah 0.50 (P3 : Pendidikan bahasa sebagai satu cabang pendidikan

umum). Strategi penyerapan bertujuan untuk mengisi aspek kandungan dan warisan yang perlu diperkenalkan kepada generasi muda dalam usaha mengekalkan dan meningkatkan penyatupaduan nasional (Mohd Khaidir Abdul Wahab, 2017).

Rumusan yang dapat dibuat tentang persepsi guru Bahasa Melayu tentang konsep Falsafah Bahasa dalam Pendidikan Bahasa Melayu menunjukkan tahap persetujuan yang tinggi dan interpretasi yang sangat memuaskan dalam kalangan peserta kajian. Selain itu, kecenderungan peserta kajian untuk menyerapkan elemen Falsafah Bahasa dalam PdPc Bahasa Melayu untuk penyatupaduan Nasional berdasarkan pengetahuan dan pengalaman sedia ada mereka.

PERSEPSI GURU TENTANG KONSEP PENYATUPADUAN NASIONAL DALAM HUBUNGANNYA DENGAN PENDIDIKAN BAHASA MELAYU

Jadual 9: Persepsi Guru tentang Konsep Penyatupaduan Nasional dalam hubungannya dengan Pendidikan Bahasa Melayu.

P*	No. Item	Pernyataan	Bandar (N=100)				Luar Bandar (N=100)			
			Min	Sisihan Piawai	Tahap persetujuan	Interpretasi	Min	Sisihan Piawai	Tahap persetujuan	Interpretasi
3	1	Penyatupaduan Nasional berkait rapat dengan status bahasa Melayu selaku bahasa kebangsaan	4.54	0.61	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.58	0.50	Tinggi	Sangat Memuaskan
3	2	Bahasa Melayu merupakan bahasa negara yang wajib dipelihara	4.41	0.68	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.54	0.52	Tinggi	Sangat Memuaskan
3	3	Bahasa Melayu akan mewujudkan jati diri sepunya dalam kalangan murid	4.46	0.59	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.46	0.58	Tinggi	Sangat Memuaskan
3	4	Bahasa Melayu dapat memupuk perkembangan minda patriotik dalam kalangan murid	4.53	0.59	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.52	0.50	Tinggi	Sangat Memuaskan
3	5	Penegasan tentang kepentingan bahasa Melayu perlu sentiasa diterapkan dalam kalangan murid	4.33	0.65	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.48	0.54	Tinggi	Sangat Memuaskan
3	6	Konsep nasionalisme bahasa perlu didedahkan di dalam kurikulum bahasa Melayu	4.52	0.59	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.59	0.51	Tinggi	Sangat Memuaskan
3	7	Bahasa Melayu melambangkan imej bangsa Malaysia	4.48	0.59	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.60	0.53	Tinggi	Sangat Memuaskan
		Keseluruhan	**4.47**	**0.47**	**Tinggi**	**Sangat Memuaskan**	**4.54**	**0.40**	**Tinggi**	**Sangat Memuaskan**

P*: Prinsip Asas Falsafah Bahasa
P1: Pengembangan potensi berbahasa kurniaan Tuhan
P2: Pendidikan bahasa sebagai upaya membuat penelitian dan berfikir (pengembangan potensi individu)
P3: Pendidikan bahasa sebagai suatu cabang pendidikan umum
P4: Pendidikan bahasa sebagai wahana pewarisan nilai-nilai kehidupan bermasyarakat kepada generasi baharu

Jadual 9 membincangkan analisis terhadap persepsi guru tentang konsep penyatupaduan nasional dalam hubungannya dengan pendidikan Bahasa Melayu. Pada keseluruhannya, didapati tahap persetujuan peserta kajian terhadap setiap item dalam konstruk ini adalah tinggi dan interpretasi yang sangat memuaskan apabila skor min adalah 4.47 dan sisihan piawai

adalah 0.47 bagi peserta kajian di kawasan bandar. Bagi peserta kajian di kawasan luar bandar pula memperlihatkan skor min adalah 4.54 dan sisihan piawai adalah 0.40. (P3 : Pendidikan bahasa sebagai suatu cabang pendidikan umum)

Umpamanya, item 6, iaitu *"Konsep nasionalisme bahasa perlu didedahkan di dalam kurikulum bahasa Melayu"* memperoleh skor min 4.52 dan sisihan piawai adalah 0.59 bagi peserta kajian di kawasan bandar. Peserta kajian di kawasan luar bandar pula memperlihatkan skor min adalah 4.59 dan sisihan piawai 0.51. Begitu juga dapat dilihat pada item 3 iaitu *"Bahasa Melayu akan mewujudkan jati diri sepunya dalam kalangan murid"* (P3 : Pendidikan bahasa sebagai suatu cabang pendidikan umum) menunjukkan skor min 4.46 dan sisihan piawai adalah 0.59 bagi peserta kajian di kawasan bandar. Peserta kajian di kawasan luar bandar pula memperlihatkan skor min adalah 4.46 dan sisihan piawai adalah 0.58. Rumusannya, peserta kajian yang mengajar di sekolah kebangsaan dan sekolah jenis kebangsaan di kawasan bandar dan luar bandar menunjukkan tahap persetujuan yang tinggi dan interpretasi yang sangat memuaskan berkaitan pendidikan bahasa sebagai satu cabang pendidikan umum. Dapatan ini menyokong sorotan kajian Teo Kok Seong (2015; 2010), iaitu ideologi bahasa kebangsaan perlu dipupuk terutama untuk tujuan mengungkapkan jati diri nasional melalui bahasa Melayu dan melahirkan perasaan bangga mengidentifikasikan diri dengan Bahasa Melayu. Justeru, murid perlu dididik untuk menjiwai bahasa Melayu yang menjadi elemen penyatupaduan nasional selain mampu melahirkan generasi muda yang megah terhadap bahasa kebangsaannya. Dapatan ini turut mempunyai keselarian dengan Kurikulum Standard Sekolah Menengah untuk subjek Bahasa Melayu yang mengetengahkan "Tema Perpaduan" melalui pengajaran dan pembelajaran bertema. Tema ini diajarkan kepada murid untuk memastikan murid dapat menghayati kepentingan hubungan erat yang berasaskan toleransi dalam kalangan penduduk Malaysia serta komuniti serantau dan antarabangsa (Kementerian Pendidikan Malaysia, 2016).

TAHAP KEMAHIRAN GURU BERKAITAN ELEMEN-ELEMEN FALSAFAH BAHASA UNTUK DILAKSANAKAN DALAM PROSES PENGAJARAN BAHASA MELAYU.

Jadual 10: Tahap Kemahiran Guru berkaitan elemen-elemen Falsafah Bahasa untuk dilaksanakan dalam proses pengajaran bahasa Melayu.

P*	No. Item	Pernyataan	Bandar (N=100)				Luar Bandar (N=100)			
			Min	Sisihan Piawai	Tahap persetujuan	Interpretasi	Min	Sisihan Piawai	Tahap persetujuan	Interpretasi
4	1	Penyerapan nilai dilaksanakan dalam PdPc bahasa Melayu	4.27	0.45	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.37	0.53	Tinggi	Sangat Memuaskan
4	2	Penekanan kepada pemilihan bahan rangsangan yang mengandungi unsur kemahiran berfikir	4.36	0.48	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.32	0.60	Tinggi	Sangat Memuaskan
3	3	Kurikulum bahasa Melayu perlu menitikberatkan toleransi	4.15	0.58	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.24	0.55	Tinggi	Sangat Memuaskan
1	4	Penyerapan nilai kesyukuran terhadap anugerah bahasa daripada Tuhan	4.25	0.58	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.40	0.55	Tinggi	Sangat Memuaskan
3	5	Penyerapan aspek kesantunan bahasa	4.35	0.52	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.39	0.60	Tinggi	Sangat Memuaskan
2	6	Pemilihan sumber pengajaran yang sahih dititikberatkan	4.32	0.55	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.32	0.55	Tinggi	Sangat Memuaskan
		Keseluruhan	**4.15**	**0.34**	**Tinggi**	**Sangat Memuaskan**	**4.23**	**0.40**	**Tinggi**	**Sangat Memuaskan**

P*: Prinsip Asas Falsafah Bahasa
P1: Pengembangan potensi berbahasa kurniaan Tuhan
P2: Pendidikan bahasa sebagai upaya membuat penelitian dan berfikir (pengembangan potensi individu)
P3: Pendidikan bahasa sebagai suatu cabang pendidikan umum
P4: Pendidikan bahasa sebagai wahana pewarisan nilai-nilai kehidupan bermasyarakat kepada generasi baharu

Jadual 10 memaparkan analisis data terhadap tahap kemahiran guru berkaitan elemen-elemen Falsafah Bahasa untuk dilaksanakan dalam PdPc bahasa Melayu. Pada keseluruhannya, didapati tahap persetujuan peserta kajian terhadap setiap item dalam konstruk ini juga adalah tinggi dan iterpretasi yang sangat memuaskan apabila skor min adalah 4.15 dan sisihan piawai adalah 0.34 bagi peserta kajian di kawasan bandar. Peserta kajian di kawasan luar bandar pula memperlihatkan skor min adalah

4.23 dan sisihan piawai adalah 0.40. Bagi item 1, iaitu *"Penyerapan nilai dilaksanakan semasa pengajaran sistem dan kemahiran bahasa"* memperlihatkan skor min adalah 4.27 dan sisihan piawai adalah 0.45 bagi peserta kajian di kawasan bandar. Peserta kajian di kawasan luar bandar pula memperlihatkan skor min adalah 4.37 dan sisihan piawai adalah 0.53 (P4 : Pendidikan bahasa sebagai wahana pewarisan nilai kehidupan bermasyarakat kepada generasi baharu). Dalam hal ini, jelaslah bahawa peserta kajian tiada masalah untuk menyerapkan ilmu dan nilai dalam pengajaran sistem dan kemahiran bahasa. Selain itu, item 5 pula, iaitu *"Penyerapan aspek kesantunan bahasa"* memperlihatkan skor min adalah 4.35 dan sisihan piawai adalah 0.52 bagi peserta kajian di kawasan bandar. Peserta kajian di luar bandar pula memperlihatkan skor min sebanyak 4.39 dan sisihan piawai adalah 0.60 (P3 : *Pendidikan bahasa sebagai suatu cabang pendidikan umum*). Pada keseluruhannya, dapatlah disimpulkan bahawa tahap kemahiran dan pengalaman peserta kajian mengajar Bahasa Melayu memungkinkan penyerapan elemen Falsafah Bahasa untuk penyatupaduan Nasional dapat dilaksanakan.

Dapatan ini selari dengan dapatan sorotan kajian Mohd Rashid Md Idris dan Abu Hassan Abdul (2010) bahawa falsafah pendidikan bahasa Melayu ini sebenarnya merupakan suatu gagasan falsafah yang mementingkan konsep pendekatan bersepadu dalam pendidikan bahasa Melayu. Pendekatan bersepadu ini bermaksud berlakunya proses penyerapan dan penggabungjalinan bahasa dengan aspek-aspek lain semasa berlangsungnya proses pengajaran dan pembelajaran bahasa. Hal ini selaras dengan Falsafah Pendidikan Kebangsaan yang mahu melahirkan insan yang seimbang daripada segi intelek, jasmani dan rohani. Dalam konteks ini, konsep kesepaduan ilmu mementingkan penyerapan nilai murni dan dalam proses pengajaran dan pembelajaran. Dalam memastikan idealisme penyatupaduan nasional melalui wahana bahasa Melayu tercapai, guru merupakan salah satu pihak yang memainkan peranan yang besar dalam menggerakkan konsep ini. Hal ini demikian kerana guru merupakan pihak yang berhubung secara langsung dalam memberikan ilmu, nilai dan pendidikan kepada murid (Mohd Khaidir Abdul Wahab, 2017).

Tahap Penerimaan Guru terhadap Penyerapan Elemen Falsafah Bahasa dalam Pengajaran Bahasa Melayu sebagai Strategi Penyatupaduan Nasional.

Jadual 11: Tahap Penerimaan Guru terhadap Penyerapan elemen Falsafah Bahasa Dalam Pengajaran bahasa Melayu sebagai Strategi Penyatupaduan Nasional.

P*	No. Item	Pernyataan	Bandar (N=100)				Luar Bandar (N=100)			
			Min	Sisihan Piawai	Tahap persetujuan	Interpretasi	Min	Sisihan Piawai	Tahap persetujuan	Interpretasi
3	1	menyedarkan murid tentang kepentingan bahasa Melayu	4.46	0.52	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.52	0.50	Tinggi	Sangat Memuaskan
2	2	memupuk semangat nasionalisme dalam diri murid	4.42	0.59	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.52	0.52	Tinggi	Sangat Memuaskan
3	3	memperkukuhkan prinsip yang terkandung dalam Falsafah Pendidikan Kebangsaan	4.36	0.54	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.48	0.58	Tinggi	Sangat Memuaskan
4	4	memperkukuhkan rasa hormat kepada Perlembagaan Malaysia	4.37	0.53	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.57	0.52	Tinggi	Sangat Memuaskan
2	5	membentuk guru yang serba boleh dalam menyampaikan isi pengajaran kepada murid	4.40	0.55	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.46	0.56	Tinggi	Sangat Memuaskan
4	6	mendidik murid berkomunikasi dengan adab	4.42	0.55	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.52	0.54	Tinggi	Sangat Memuaskan
4	7	menjadi strategi untuk penyatupaduan murid pelbagai etnik	4.49	0.54	Tinggi	Sangat Memuaskan	4.50	0.50	Tinggi	Sangat Memuaskan
		Keseluruhan	**4.42**	**0.42**	**Tinggi**	**Sangat Memuaskan**	**4.51**	**0.42**	**Tinggi**	**Sangat Memuaskan**

P*: Prinsip Asas Falsafah Bahasa
P1: Pengembangan potensi berbahasa kurniaan Tuhan
P2: Pendidikan bahasa sebagai upaya membuat penelitian dan berfikir (pengembangan potensi individu)
P3: Pendidikan bahasa sebagai suatu cabang pendidikan umum
P4: Pendidikan bahasa sebagai wahana pewarisan nilai-nilai kehidupan bermasyarakat kepada generasi baharu

Jadual 11 memaparkan dapatan mengenai tahap penerimaan guru terhadap penyerapan elemen Falsafah Bahasa sebagai strategi penyatupaduan Nasional. Pada keseluruhannya, data yang dianalisa menunjukkan tahap persetujuan yang tinggi dan interpretasi sangat memuaskan dalam kalangan peserta kajian di kawasan bandar dan di luar bandar. Ianya dapat dilihat melalui

skor min adalah 4.42 dan sisihan piawai adalah 0.42 bagi peserta kajian di kawasan bandar. Peserta kajian di kawasan luar bandar pula memaparkan skor min adalah 4.51 dan sisihan piawai adalah 0.42. Item 4, iaitu *"Penyerapan elemen Falsafah Bahasa memperkukuhkan rasa hormat kepada Perlembagaan Malaysia"* memperlihatkan skor min adalah 4.37 dan sisihan piawai 0.53 bagi peserta kajian di kawasan bandar. Peserta kajian di kawasan luar bandar pula memperlihatkan skor min adalah 4.57 dan sisihan piawai adalah 0.52 (P4 : Pendidikan bahasa sebagai wahana pewarisan nilai kehidupan bermasyarakat kepada generasi baharu). Begitu juga item 6, iaitu *"Penyerapan elemen Falsafah Bahasa mendidik murid berkomunikasi dengan adab"* menunjukkan skor min adalah 4.42 dan sisihan piawai adalah 0.55 bagi peserta kajian di kawasan bandar. Peserta kajian di kawasan luar bandar pula memperlihatkan skor min adalah 4.52 dan sisihan piawai 0.54 (P4: Pendidikan bahasa sebagai wahana pewarisan nilai-nilai kehidupan bermasyarakat kepada generasi baharu). Apa yang lebih penting pernyataan pada item 7, iaitu *"Penyerapan elemen Falsafah Bahasa mampu menjadi strategi untuk penyatupaduan murid pelbagai etnik"* menunjukkan tahap persetujuan yang tinggi dan interpretasi yang sangat memuaskan. Ini dapat dilihat melalui skor min adalah 4.49 dan sisihan piawai adalah 0.54 bagi peserta kajian di kawasan bandar. Peserta kajian di kawasan luar bandar pula menunjukkan skor min adalah 4.50 dan sisihan piawai adalah 0.50 (P4:Pendidikan bahasa sebagai wahana pewarisan nilai kehidupan bermasyarakat kepada generasi baharu). Tahap persetujuan yang tinggi dan interpretasi yang sangat memuaskan dalam kalangan peserta kajian ini menggambarkan peserta kajian menyedari kepentingan keperluan penyerapan elemen Falsafah Bahasa dalam PdPc Bahasa Melayu untuk penyatupaduan Nasional.

Dapatan ini selari dengan dapatan sorotan kajian bahawa konsep "nasionalisme bahasa" menjadi asas penting dalam pembentukan konsep kenegaraan melalui dasar-dasar tertentu, terutama Dasar Bahasa Kebangsaan dan Dasar Pendidikan Kebangsaan. Di samping itu, bahasa Melayu mampu menjadi salah satu asas kebangkitan nasionalisme. Hal ini terbukti, apabila bahasa Melayu menjadi asas tuntutan kemerdekaan dan salah satu asas pembinaan negara (Teo Kok Seong, 2015; 2013; Jeniri Amir, 2013; Awang Sariyan, 2010).

KESIMPULAN

Pada keseluruhannya, dapatan dari kajian ini menunjukkan persepsi, penerimaan dan kesediaan yang tinggi dalam kalangan 200 orang peserta kajian yang mengajar di Sekolah Kebangsaan, Sekolah Menengah Kebangsaan, Sekolah Jenis Kebangsaan Cina dan Sekolah Jenis Kebangsaan Tamil di kawasan Bandar dan di luar Bandar di negeri Pulau Pinang, Perak, Kelantan dan Negeri Sembilan. Didapati peserta kajian mengakui bahawa penguasaan kepada ilmu-ilmu lain melalui kaedah penyerapan ilmu dan nilai adalah penting. Dalam hal ini juga, peserta kajian bersetuju bahawa penyatupaduan Nasional berkait rapat dengan status bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan dan bahasa rasmi. Berdasarkan, penerimaan dan jawapan positif dari peserta kajian akan mewujudkan keperluan untuk penyerapan elemen falsafah bahasa dalam PdPc bahasa Melayu pada masa akan datang.

RUJUKAN

Ary,D., Jacobs, L.C., & Razavieh, A. (1990). *Introduction to research in education. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers.*

Awang Sariyan. (1997). *Falsafah Pendidikan Bahasa: Kajian tentang Konsep dan Pelaksanaannya di Malaysia dengan Rujukan Khusus kepada Pendidikan Bahasa Melayu di Sekolah Menengah.* Tesis PhD. Universiti Malaya.

Awang Sariyan. (2004). *Teras Pendidikan Bahasa Melayu Asas Pegangan Guru.* Bentong: PTS Publications & Distributors Sdn. Bhd.

Awang Sariyan. (2010). *Asas Falsafah dan Pemikiran Melayu Berteraskan Islam.* Kuala Lumpur: Penerbitan Ilham Baru.

Awang Sariyan. (2014). *Peranan Bahasa Dalam Pembinaan Insan dan pembangunan Negara.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Chua Y.P. (2006). *Asas Statistik Penyelidikan.* Kuala Lumpur: McGraw-Hill (Malaysia) Sdn. Bhd.

Fraenkel, Jack R. dan Norman E.Wallen. (1993). *How to Design and Evalute Researche in Education*. New York: Mc Graw-Hill Inc.

Hashim Musa & Rozita Che Rodi. (2010). Pemupukan Perpaduan dan Semangat Cinta Negara Malaysia di Kalangan Rakyat Jelata. Dlm. Mohd Sharifudin bin Yusof, et al. (Ed.). Penyelidikan Linguistik Bahasa dan Budaya. *Prosiding Seminar Antarabangsa Linguistik dan Pembudayaan Bahasa Melayu ke-VI*, (hlm.1-18). Jabatan Bahasa Melayu, Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia, 05-06 Oktober.

Hashim Musa. (2008). *Hati Budi Melayu Pengukuhan Menghadapi Cabaran Abad Ke-21.* Serdang: Universiti Putra Malaysia.

Hashim Musa. (2006). *Pengantar Falsafah Bahasa Edisi Kedua.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Jeniri Amir. (2013). *Bahasa Melayu Penyatu Bangsa Malaysia*. Dewan Bahasa, 4-8.

Jeniri Amir. (2013). *Bahasa Melayu Suara dari Bawah Kota Samarahan.* Universiti Malaysia Sarawak

Kementerian Pendidikan Malaysia. (2016). *Kurikulum Standard Sekolah Menengah Bahasa Melayu Dokumen Standard Kurikulum dan Pentaksiran Tingkatan 1Bahagian Pembangunan Kurikulum.* Putrajaya: Kementerian Pendidikan Malaysia.

Mohd Khaidir Abdul Wahab. (2017).*Pembinaan Model Falsafah Bahasa untuk Penyatupaduan Nasional.* Tesis PhD. Fakulti Bahasa dan Komunikasi. Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Mohd Rashid Md Idris & Abu Hassan Abdul. (2010). *Falsafah Pendidikan Bahasa*. Tanjong Malim: Emeritus Publications.

Mohd Rashid Md Idris. (2012). *Teori Falsafah Bahasa (Teori Rashid)*. Tanjong Malim: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Muhammad Faizal A.Ghani & Abd. Khalil Adnan. (2015). Model Program Perkembangan Profesionalisme Guru Malaysia: Satu Kajian Analisis Keperluan di Sekolah Berprestasi Tinggi dan Sekolah Berprestasi Rendah. *Jurnal Kepimpinan Pendidikan, 2,2,1-16*

Shamsul Amri Baharuddin. (2014). *Perpaduan, Kesepaduan, Penyatupaduan: Satu Negara, Satu Kata Akar, Tiga Konsep Keramat*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia Berhad

Scheaffer, R. L., William Mendenhall., & Lyman Ott (2009). Elementary survey sampling (14rd ed.) . Boston Massachusetts: Duxbury Press.

Teo, Kok Seong. (2016). Bahasa Melayu Penting Demi Kelangsungan. *Berita Harian*, 27.

Teo Kok Seong. (2015). *Prasangka terhadap Bahasa Melayu perlu dihentikan.* Berita Harian. pp. 27.

Teo Kok Seong. (2013). Konsep dan Cabaran Penyatupaduan Nasional. *Laporan Prakongres Profesor Negara 11 Gagasan Penyatupaduan Nasional.* Kuala Lumpur, Malaysia, 9-10 November.

Teo, Kok Seong. (2010). Semua Kaum Kena Ikhlas Kongsi Aspirasi Nasional: Bukan Melayu Sepatutnya Sudah Sebati Dengan Citra Negara. *Berita Harian*, 18.

Zulkifli Awang. (2012). Strategi Pengajaran Mata Pelajaran Pendidikan Jasmani Yang Berkesan. *Tesis Sarjana*, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Peralihan Penggunaan Dialek Hulu Terengganu dalam Kalangan Muda: Satu Kajian Kes di Sekolah Menengah Tengku Ampuan Intan, Kuala Berang, Hulu Terengganu

NOR ADLYIZAN BIN THEIS
Kolej PERMATA Insan, Universiti Sains Islam Malaysia

AZREEN SOFEA BINTI ADNAN
Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia

ABSTRAK

Kajian ini bertujuan menyelidiki peralihan penggunaan dialek dalam kalangan muda: satu kajian kes di Sekolah Menengah Kebangsaan Tengku Ampuan Intan, Kuala Berang, Hulu Terengganu. Seramai seratus orang pelajar telah dipilih sebagai subjek kajian. Dua orang informan telah dipilih bagi mendapat dialek Hulu Terengganu yang menjadi penanda aras kepada peralihan penggunaan dialek ini. Tumpuan analisis ini ialah pada perubahan fonetik yang terjadi ketika golongan muda bertutur diantara dialek Hulu Terengganu ke dialek Terengganu. Analisis fonetik yang dibuat didapati berlaku perubahan secara ketara ialah bunyi vokal iaitu vokal depan separuh rendah ke vokal tengah. Berasaskan hakikat ini, sikap persekitaran dan pendidikan merupakan faktor-faktor peralihan penggunaan dialek Hulu Terengganu ke dialek Terengganu. Golongan muda yang terdiri daripada pelajar sekolah yang berusia diantara 13-18 tahun merupakan agen kepada perubahan dialek ini. Walau bagaimanapun, kajian ini telah membuktikan bahawa walaupun dialek Terengganu semakin meresap masuk ke dalam dialek Hulu Terengganu namun masih terdapat sedikit pengekalan dialek Hulu Terengganu. hal ini telah membuktikan bahawa dialek Terengganu begitu kuat mempengaruhi penutur dialek Hulu Terengganu.

Kata Kunci: Dialek, Hulu Terengganu, Muda

PENGENALAN

Istilah dialek berasal daripada perkataan Yunani dialektos yang ada pada mulanya digunakan dalam hubungan dengan keadaan bahasa tempat itu (Ayatrohaedi, 1979;1). Di Yunani terdapat perbezaan - perbezaan kecil di dalam bahasa yang digunakan oleh penduduknya masing-masing, tetapi disebabkan penduduk tidak mengetahui mengenai perbezaan kecil tersebut menyebabkan mereka merasa mempunyai bahasa yang berbeza (Meillet, 1967:69). Penggunaan dialek daerah kebiasaanya hanya dapat didengari apabila kita pergi ke sesuatu daerah. Sebagai contoh dialek Hulu Terengganu hanya dapat kita dengar apabila berada di kawasan tersebut hal ini kerana apabila penutur dialek itu berada di tempat atau kelompok lain, mereka tidak akan bertutur dialek asalnya.

Dialek didefinisikan sebagai kelainan bagi sesuatu bahasa yang digunakan oleh sekelompok penutur dalam sesebuah daerah yang berbeza daripada bahasa baku disebabkan oleh faktor geografi. Faktor-faktor yang mewujudkan dialek terdiri daripada faktor alam, politik, penjajahan dan masa. Di semenanjung Malaysia,terdapat alam semula jadi yang terdiri daripada bukit bukau, hutan rimba dan sungai yang menjadi rintangan kepada perhubungan antara penduduk-penduduknya, faktor politik telah membahagi-bahagikan negara ini kepada unit-unit kecil politik yang lebih kecil yang menghasilkan negeri semenanjung seperti Kelantan, Terengganu, Negeri Sembilan, Perak dan Kedah. Pada umumnya kelainan bahasa dapat dibahagikan kepada dua, iaitu kelainan sosial dan kelainan geografi. Kelainan sosial terjadi kerana adanya kelas sosial dalam sesuatu masyarakat dan terdapat perbezaan bahasa yang digunakan oleh anggota masyarakat yang datang dari kelas

sosial yang berbeza. Kelainan bahasa yang disebabkan oleh kelas sosial ini dikenali sosiodialek. Kelainan dari segi geografi pula iaitu keadaan muka bumi yang bergunung-ganang, sungai, dan lautan menyebabkan penempatan manuasia terpisah. Situasi ini menyebabkan kesukaran perhubungan antara satu sama lain seterusnya menyebabkan berlakunya perbezaan dalam komunikasi dan bahasa pertuturan mereka walaupun pada asalnya mereka menuturkan bahasa yang sama.

James T. Collins (1986) menyatakan dialek merupakan satu ragam bahasa yang dapat di bezakan dengan tegas daripada ragam-ragam lain berdasarkan ciri-ciri penyebutan, kosa kata dan tatabahasa. Ragam bahasa ini terdapat di dalam daerah geografi tertentu dan di dalam suasana sosial tertentu. Puteri Roslina Abdul Wahad (1995) menyatakan pada umumnya dialek merupakan bentuk bahasa yang substandard, berstatus rendah dan bersifat kedesaan, dituturkan oleh golongan tani, kelas pekerja atau golongan lain yang tidak bertaraf tinggi. Walaupun terdapat berbagai- bagai pandangan yang diberikan tentang dialek, tidak dapat dinafikan bahasa hasil pengkajian dialek banyak manfaatnya.

Kepelbagaian dialek di Malaysia di setiap daerah cukup bervariasi. Kepelbagaian bukan menjadi satu masalah malah dapat diterima umum. Bahasa melayu yang dituturkan oleh rakyat Malaysia mempunyai kepelbagaian varian tetapi masih difahami antara satu sama lain itu di panggil dialek. Sebagai contoh di negeri Terengganu, walaupun bernaung di satu di negeri dan bertutur dialek Terengganu namun, masih lagi terdapat kelainan bagi setiap daerah. Dialek di yang tuturkan di Hulu Terengganu berbeza dengan dialek yang di tuturkan di kawasan persisiran pantai. Kepelbagaian ini menjadi penutur dialek Terengganu bervariasi walaupun tinggal di negeri yang sama.

Menurut Collins, 1985 dialek ialah kelainan bahasa yang berbeza dengan kelainan bahasa yang lain dari segi kosa kata, makna, sebutan dan sebagainya. Dalam perkataan lain kelainan bahasa itu adalah bentuk bahasa yang mempunyai perbezaan kecil dengan bentuk bahasa yang lain dalam system bahasa yang sama. Perbezaan ini boleh merupakan perbezaan bunyi penggunaan kata-kata tertentu dan sebagainya.

Perubahan yang melanda dunia pada masa kini telah memberi kesan yang mendalam terhadap jentera pentadbiran sesebuah negara. Kemajuan dalam teknologi maklumat, komunikasi, pengangkutan dan perdagangan telah memudah dan melancarkan perhubungan antara sesebuah negara. Globalisasi dalam ekonomi membolehkan aktiviti pengeluaran dan pemasaran barangan serta perkhidmatan dapat dijalankan dengan lebih bebas. Perubahan ini telah mewujudkan situasi dunia tanpa sempadan apabila segala aktiviti ekonomi mahupun sosial dapat dijalankan diserata dunia tanpa banyak halangan.

Pengaruh bahasa daerah dalam proses pengajaran dan pembelajaran bahasa melayu adalah antara faktor penting yang menyebabkan berlaku permindahan bahasa atau dialek. Pelajar melayu yang mempelajari bahasa melayu sebagai bahasa pertama, seringkali mencampuradukan dialek setempat dengan bahasa melayu standard. Pengaruh dialek Terengganu yang begitu kuat semasa pengajaran dan pembelajaran di dalam bilik darjah sekaligus memberikan kesan terhadap penggunaaan dialek Hulu Terengganu yang menjadi dialek pertama bagi pelajar berkenaan.

Tajuk kajian yang dilakukan adalah mengkaji peralihan penggunaan dialek Hulu Terengganu oleh golongan remaja di Sek. Men. Keb. Tunku Ampuan Intan, Ajil Hulu Terengganu. Peredaran zaman memungkinkan perubahan penggunaan dialek oleh golongan muda turut berubah berdasarkan faktor- faktor tertentu.

PERMASALAHAN KAJIAN

Dialek Hulu Terengganu merupakan satu dialek yang unik. Dialek Hulu Terengganu berbeza dengan dialek persisiran pantai Terengganu. Namun begitu pada masa kini penguasaan dialek Hulu Terengganu dalam kalangan muda makin merosot. Golongan muda terutama golongan yang berusia di antara 7 tahun sehingga 18 tahun yang menerima pendidikan secara formal semakin melupakan cara bertutur dialek Hulu Terengganu. Walaupun di persekitaran tempat tinggal mereka masih lagi menggunakan dialek Hulu Terengganu namun, apabila mereka berada di sekolah mereka lebih gemar untuk menggunakan dialek Terengganu untuk memudahkan mereka berkomunikasi dengan para pelajar yang lain termasuk guru mereka. Hal ini secara tidak langsung telah menyebabkan dialek asal mereka iaitu dialek Hulu Terengganu menerima pengaruh dialek persisiran pantai Terengganu.

Terdapat beberapa kajian terdahulu yang telah dilakukan oleh penyelidik-penyelidik seperti Menurut kajian James T. Collin (1983) di dalam monografnya dialek ulu Terengganu, beliau melakukan kajian terhadap tulisan lampau tentang ragam bahasa di ulu Terengganu, kaedah pengumpulan dan pembahasa data, dua jenis retensi dalam tatabunyi dialek ulu Terengganu, dua jenis inovasi dalam tatabunyi dialek ulu Terengganu, beberapa ciri morfosintaksis dialek ulu Terengganu, pemetaan dialek ulu Terengganu dan arah penelitian selanjutnya.

Menurut kajian yang dilakukan oleh Mat Yusof Mat Ali (2001) yang melakukan penyelidikan mengenai pengaruh dialek Hulu Terengganu terhadap proses pembelajaran bahasa melayu di sekolah rendah : satu kajian kes terhadap proses pengajaran di SK Wakaf Tapai, Marang, Terengganu. Berdasarkan kajian beliau guru banyak menggunakan dialek Terengganu bercampur dengan bahasa melayu baku semasa sesi pembelajaran dan pengajaran.

Berdasarkan sebelum ini, pengkaji hanya menumpukan kepada informan yang berusia untuk mendapatkan sebutan yang betul mengenai dialek Hulu Terengganu namun kajian terhadap penggunaan dialek Hulu Terengganu dalam kalangan golongan muda tiada. Bagaimana penguasaan dialek hulu terenganu dalam kalangan remaja? Perkara ini telah pengkaji terdahulu terlepas pandang. Oleh itu pengkaji telah mengambil insiatif untuk mengkaji dari sisi golongan muda. Kajian juga telah dilakukan dalam kalangan pelajar sekolah tetapi masih tidak menyentuh mengenai perubahan dialek Hulu Terengganu. kajian yang dilakukan hanya berfokuskan pada dialek Terengganu persisiran pantai. Oleh itu pengkaji rasa terpanggil untuk mengkaji golongan muda di kawasan Hulu Terengganu. bagaimana penggunaan dialek mereka mempengaruhi pembelajaran mereka ataupun tidak.

OBJEKTIF KAJIAN

Sesebuah kajian yang dilakukan memerlukan matlamat atau tujuan kajian tersebut dilakukan. Objektif kajian penting kepada setiap pengkaji untuk menentukan hala tuju kajian yang dijalankan. Hal ini demikian kerana, objektif kajian penting sebagai garis panduan dalam melaksanakan penyelidikan. Setiap objektif kajian harus dicapai dan dijawab oleh setiap pengkaji pada bab-bab seterusnya dalam kajian yang dilakukan. Objektif kajian terbina berpandukan persoalan kajian. Antara objektif kajian seperti berikut :

i. Mengenal pasti perubahan penggunaan dialek yang digunakan oleh golongan muda di kawasan Hulu Terengganu.
ii. Mengenal pasti faktor- faktor perubahan dialek yang digunakan oleh golongan muda di kawasan Hulu Terengganu
iii. Pengkaji akan cuba menghuraikan satu – persatu bagi kedua – dua objektif seperti yang digarapkan agar kajian ini menjadi kajian yang bermatlamat dan mencapai tujuannya. Selain itu, pengkaji akan mengemukakan contoh – contoh data yang sesuai agar mudah untuk difahami. Sebagai salah seorang penutur natif dialek Terengganu dan seorang pengkaji bahasa, pengkaji berpendapat bahawa terdapat perubahan yang berlaku

KEPENTINGAN KAJIAN

Walaupun banyak kajian mengenai bidang fonologi untuk dialek Hulu Terengganu telah dilakukan namun tiada kajian khusus mengenai satu daripada aspek dalam menentukan perubahkan yang berlaku dalam golongan muda. Kajian ini dilakukan untuk mengenal pasti perubahan dialek Hulu Terengganu yang berlaku dalam kalangan muda di Sekolah Menengah Kebangsaan Tengku Ampuan Intan, Ajil di Hulu Terengganu. Di dalam kajian ini, pengkajian ini mengenalpasti perubahan dari segi fonetik dan fonologi bagi perkataan yang bakal disediakan nanti. Selain itu pengkaji ini mendedahkan faktor-faktor berlakunya perubahan dialek Hulu Terengganu yang di tuturkan oleh golongan muda pada masa ini.

Pengkaji ingin mendedahkan kepada masyarakat mengenai perubahan dialek yang berlaku dalam golongan muda kerana mungkin mereka sendiri tidak sedar dengan perubahan tersebut. Dialek Hulu Terengganu merupakan satu dialek yang unik. Di dalam dialek Hulu Terengganu itu sendiri terdapat pelbagai subdialek yang digunakan. Pengkaji bimbang seandainya dialek Hulu Terengganu menerima terlalu banyak pengaruh dari luar, golongan muda terutamanya akan melupakan dialek mereka sendiri. Pengaruh dialek Terengganu persisir pantai sedikit demi sedikit akan mempengaruhi dialek Hulu Terengganu. Hal ini kerana dialek Terengganu persisir pantai mempunyai penutur yang majoriti berbanding penutur dialek Hulu Terengganu.

Pengaji juga ingin mengenalpasti leksikel- leksikel dialek Hulu Terengganu yang telah mengalami perubahan kepada dialek Terengganu persisiran pantai. Pengkaji ini mengkaji fonem yang terlibat dalam peruubahan ini. Daripada aspek fonologi , pengkaji ingin mengetahui aspek manakah yang ketara perubahannya.

METODOLOGI PENYELIDIKAN

PENGENALAN

Penulisan karya yang berbentuk ilmiah memerlukan satu metodologi untuk dijadikan sebagai landasan kepada pengkaji.Metodologi penyelidikan merupakan satu kaedah yang penting dalam melakukan sesuatu penyelidikan atau kajian. Pelbagai prosedur perlu diikuti atau diambil untuk mencapai segala maklumat dan objektif penyelidikan yang dikehendaki. Kaedah ini mempunyai kepentingan dalam meningkatkan keupayaan berfikir serta memindahkan kemahiran yang ada untuk melakukan sesuatu proses penyelidikan. Metodologi penyelidikan juga dapat menyelesaikan masalah,membuat keputusan, menentukan objektif serta menilai dan mantafsirkan kajian. Oleh itu,dalam bahagian metodologi kajian beberapa kaedah digunakan seperti mengumpul data, kaedah perpustakaan, analisis data, dan lain-lain.

Metodologi penyelidikan merupakan satu kaedah yang memerlukan suatu analisis yang baik dan kritis bagi menghasilkan sebuah kajian yang bermanfaat kepada pengkaji dan juga masyarakat. Sebelum melakukan kajian, pengkaji memerlukan bahan dan maklumat data yang secukupnya agar memperoleh jawapan bagi setiap persoalan yang timbul.

Justeru dalam metodologi kajian ini,pengkaji telah menggunakan dua kaedah iaitu huluan dan hiliran yang menekanan kaedah kualitatif dan kaedah kuantitatif. Kaedah Kualitatif bermaksud menumpukan kepada kualiti dan lebih bersifat deskriptif iaitu menghuraikan makna terhadap perkara yang dikaji. Hal ini, memerlukan penakulan yang mendalam terhadap kajian ini. Manakala kaedah kuantitatif merupakan kaedah yang mendasarkan pada hal-hal yang bersifat diskursif seperti transkripsi dokumen, catatan lapangan, hasil temu bual dan lain-lain. Dalam bab ini, pengkaji akan membentangkan bagaimana kajian dan apakah hipotesis pengkaji tentang perubahan penggunaan dialek Hulu Terengganu dalam kalangan gologan remaja di sekolah kebangsaan tengku ampuan intan, ajil, Terengganu.

KAJIAN PERPUSTAKAAN

Penyelidikan kepustakaan merupakan asas kepada sesuatu penyelidikan. Langkah pertama yang perlu dilakukan oleh seorang pengkaji adalah meneliti kajian terdahulu yang bersesuian dengan tajuk yang bakal dikaji. Mohd.Sheffie (1991), mengatakan penyelidikan perpustakaan merupakan teknik yang digunakan oleh seseorang pengkaji untuk mendapatkan data dan bukti melalui kajian ke atas dokumen dan rekod.

Kaedah penyelidikan perpustakaan penting dalam melakukan sesuatu penyelidikan kerana perpustakaan merupakan sumber utama untuk membuat rujukan dan mendapat maklumat tambahan bagi kajian tersebut. Dalam kajian ini pengkaji menjadikan. Kaedah kepustakaan sebagai tempat rujukan kajian tersebut. Bahan-bahan kajian yang dikumpul memudahkan pengkaji mendapatkan dengan segera dan boleh dipercayai. Antara maklumat yang diperoleh daripada kajian perpustakaan ialah definisi,konsep penting,artikel tambahan maklumat dan lain-lain lagi. Maklumat berikut membantu pengkaji untuk menyiapkan kajian dengan lebih mudah dan cepat. Di samping itu, kaedah ini dapat menjimatkan tenaga,kos dan masa pengkaji.

KAJIAN LAPANGAN

Kerja lapangan ialah proses mengumpul data mentah secara saintifik dan dilakukan secara “insitu”. Berbanding dengan kajian makmal yang mana proses mengumpulan data dilakukan secara terkawal dalam makmal. Kerja lapangan melibatkan hubungan secara langsung dengan bahan atau subjek yang dikaji dalam keadaan semulajadi. Temubual, pemerhatian terhadap manusia, bahasa, budaya rakyat dan struktur sosial juga termasuk dalam katogari kerja lapangan.

Dalam kajian ini,pengkaji meggunakan teknik pemerhatian,temu bual,soal selidik dan responden dalam mendapatkan maklumat data kajian. Menurut Collins (1983), kajian lapangan penting untuk mendapatkan pertuturan sebenar penduduk di kawasan kajian kerana pertemuan dengan penutur dapat mengesahkan data-data yang diragui. Oleh itu, kerja lapangan ini penting bagi pengkaji mendapat maklumat serta data – data yang kukuh bertepatan dengan tujuan pegkaji. Dalam hal ini, pengkaji memperolehi data – data melalui kaedah berikut :

Pemilihan Kawasan Kajian

Pengkaji telah menjalankan pemilihan kajian berdasarkan pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif yang dimaksudkan merangkumi kawasan kajian yang dipilih sebagai sampel sebaiknya di kawasan pinggir bandar, mobiliti penduduknya yang kurang, kawasan penempatan yang lama dan melebihi 30 tahun yang kurang 500 orang. Pendekatan kualitatif yang dipratikkan dalam kajian ini membolehkan pengkaji memilih kawasan kajian yang bersesuaian dengan ciri-ciri tersebut. James T. Collins (1987) telah mengemukakan penyataan beliau mengenai suatu kajian dialek melayu adalah wayar dilakukan di kawasan lembangan sungai dan bukannya berdasarkan sempadan politik. Hal ini kerana sejarah telah membuktikan bahawa masyarakat melayu dahulu kala umumnya menjadikan kawasan – kawasan yang mempunyai sumber air seperti kawasan sungai, tasik dan laut sebagai penempatan mereka. Dalam kajian ini, pengkaji telah memilih Kampung Ulu Pueh dan Sekolah Menengah Kebangsaan Tengku Ampuan Intai sebagai tempat kajian.

Pemilihan Informan

Pemilihan informan dilakukan dengan mengunakan ciri – ciri yang membolehkan pengkaji mendapatkan hasil data yang sahih. Dalam kajian ini, pengkaji telah menggunakan ciri – ciri NORM yang selalu diamalkan di barat atau NORF yang diamalkan oleh pengkaji di Malaysia (Ajib Che Kob 1985).

Terdapat empat ciri yang perlu dipertimbangkan oleh pengkaji bagi mendapatkan informan yang sesuai. Ciri pertama ialah Non – Mobile iaitu responden yang dipilih hendaklah tidak banyak mobiliti sepanjang hidupnya. Ciri kedua ialah Old iaitu responden yang sudah berumur dan tua. Ciri Old penting kerana responden yang berumur dapat memberikan bentuk bahasa yang asli. Ciri seterusnya ialah Remote iaitu kawasan penempatan responden hendaklah jauh daripada kawasan bandar. Hal ini kerana, responden yang mempunyai ciri Remote akan menghasilkan bentuk

bahasa yang murni. Ciri yang terakhir ialah Male atau Female. Walau bagaimanapun kajian ini hanya menggunakan informan perempuan dalam mendapatkan data dialek Hulu Terengganu bagi golongan tua manakala menggunakan informan lelaki dan perempuan bagi golongan muda. Hal ini kerana pengkaji ini melihat perubahan dialek yang berlaku dan membuat perbandingan diantara dialek Hulu Terengganu yang digunakan oleh golongan tua dan muda. Bagi informan golongan tua, ciri yang diambil berat oleh pengkaji ialah informan hendaklah berstatus sosial rendah, tidak berpendidikan tinggi, sihat jasmani terutama alat tutur dan alat mendengar. Pengkaji menekankan perkara ini bagi memastikan keaslian data dialek yang diperolehi.

Teknik Permerhatian

Teknik pemerhatian ialah teknik yang digunakan oleh seseorang pengkaji semasa melakukan kajian lapangan dalam usaha untuk mengumpulkan data-data sampingan yang boleh menbantu kajian. Teknik ini membantu pengkaji memerhati pertuturan subjek yang hendak dikaji berkenaan dengan persoalan kajian.

Berdasarkan kajian ini, pengkaji akan cuba untuk mengenalpasti penggunaan bagi perkataan yang dituturkan oleh golongan remaja di sekolah tersebut untuk melihat perubahan penggunaan dialek yang mereka gunakan dengan membuat perbandingan dialek yang digunakan oleh golongan tua. Pemerhatian ini dapat membantu pengkaji untuk mengenalpasti bentuk perubahan fonologi yang berlaku.

Selain itu,pengkaji menggunakan teknik pemerhatian tidak turut serta. Kajian ini dilakukan dengan pengkaji tidak turut serta dalam komunikasi bahasa yang dipertuturkan. Hal ini bertujuan mendapatkan maklumat yang dikehendaki. Di samping itu, ketidakterlibatan pengkaji dalam perbualan akan memperlihatkan bahasa asli dan kehidupan sosial mereka. Justeru, pemerolehan data dan malumat bahasa kesat yang dikehendaki diperoleh dengan tepat kerana subjek kajian tidak menyedari bahawa perbualan atau komunikasi mereka tidak perhati.

Teknik Temu Bual

Menemubual merupakan satu proses interaksi antara pengkaji dengan informan yang dilakukan secara tidak formal kerana pengkaji memperolehi keaslian perkataan yang dituturkan dalam situasi yang tidak formal. Jika temu bual

ini dilakukan secara formal, proses ini tidak akan dapat berjalan dengan lancar kerana akan menimbulkan satu jurang atau halangan antara pengkaji dengan informan di samping informan akan mengawal percakapan mereka secara teratur. Proses ini akan berlaku antara pengkaji dengan informan golongan tua. Tujuan pengkaji menemubual golongan tua adalah untuk mengetahui bagaimana sesuatu perkataan itu dituturkan. Pengkaji akan menekanan aspek fonologi ini. Pengkaji menyediakan satu senarai daftar kata untuk mengetahui cara sebutan sebenar bagi penutur dialek tersebut. Informan yang ditemu bual terdiri daripada penduduk asli di kawasan kampung terdapat di daerah hulu Kuala Berang. Semasa menemu bual pengkaji mendapati terdapat kelainan yang ketara diantara dialek Terengganu dan dialek Hulu Terengganu.

Soal Selidik

Teknik soal selidik akan digunakan oleh pengkaji dalam kajian ini. Pengkaji akan membuat soalan berdasarkan objektif kajian yang ingin dicapai. Di dalam soal selidik ini pengkaji akan menggunakan skala likert untuk mendapat data dari segi kuantitatif . dalam soal selidik ini juga akan terkandung soalan mengenai demografi responden. Pengkajian menyasarkan untuk mendapatkan sebanyak 10% daripada bilangan pelajar sekolah tersebut. Dalam soal selidik ini akan soalan yang akan ditekankan adalah mengenai faktor perubahan penggunaan dialek Hulu Terengganu kepada dialek Terengganu biasa.

Rakaman

Rakaman merupakan salah satu kaedah yang akan digunakan oleh pengkaji untuk mendapat maklumat penyelidikan. Dalam hal ini alat perakam adalah penting kerana maklumat yang diperoleh akan dapat disimpan untuk menjadi rujukan. Rakaman yang dilakukan oleh pengkaji ialah menggunakan teknik rakaman tanpa sedar daripada pihak responden. Teknik rakaman tanpa sedar dapat membantu pengkaji menghadapi masalah informan daripada menukar gaya pertuturan apabila mereka mengetahui diri mereka sedang dirakam. Rakaman yang dibuat adalah untuk menilai cara golongan tua menggunakan dialek Hulu Terengganu dengan secara teliti.

Analisis Data

Menganalisis data adalah langkah yang perlu dilakukan selepas mendapatkan data yang mencukupi dalam kajian lapangan. Data yang diperolehi di kawasan lapangan kajian merupakan data mentah yang belum diproses. Lantaran itu, beberapa langkah yang sesuai untuk menganalisis dan mengolahkan data perlu dilakukan bagi memudahkan pendokumentasian data yang diperoleh.

i) Pengumpulan dapatan kajian

Data – data yang diperolehi semasa melakukan temu bual, rakaman dan pemerhatian hendaklah dikumpulkan dan disusun dengan sistematik. Sebagai pengkaji, semua dapatan kajian yang diperoleh hendaklah disusun dengan tertib dan teratur bagi memudahkan kerja. Pada tahap awal, data – data yang diperoleh hendaklah dibuat pengasingan supaya pengolahan data tidak berterabur dan seterusnya data dikelompokkan berdasarkan data yang hendak dipersembahkan dalam analisis data.

ii) Persembahan data

selepas keseluruhan data dianalisis, data – data tersebut perlu dipersembahkan dengan kaedah yang betul. Persembahan data merupakan tahap yang terakhirnya membuktikan keseluruhan kajian yang telah dijalankan. Kebiasaannya, data akan dipersembahkan dalam bentuk jadual, pemetaan dan pemaparan proses serta rumus yang mungkin wujud.

KOSA ILMU

Kosa ilmu ataupun kajian kepustakaan amat penting dalam sesebuah penyelidikan dalam melihat idea dan dapatan kajian yang pernah dilakukan. Kajian lepas akan menjadi panduan pengkaji dalam mengenalpasti permasalahan kajian.

James T. Collins (1983)

Menurut kajian James T. Collin di dalam monografnya dialek Ulu Terengganu, beliau melakukan kajian terhadap tulisan lampau tentang ragam bahasa di Ulu Terengganu, kaedah pengumpulan dan pembahasa data, dua jenis retensi dalam tatabunyi dialek Ulu Terengganu, dua jenis inovasi dalam tatabunyi dialek Ulu Terengganu, beberapa ciri morfosintaksis dialek ulu Terengganu, pemetaan dialek Ulu Terengganu dan arah penelitian selanjutnya Di dalam tulisan lampau tentang ragam bahasa di Ulu Terengganu, Collins menyatakan bahawa piagam yang diabadikan di atas batu bersurat yang ditemui ditulis dengan tulisan arab. Batu bersurat ini mengandungi tulisan bahasa melayu yang tertua di semenanjung tanah Melayu. penemuan batu ini yang bertarikh 1303 membuktikan kedudukan ulu Terengganu sebagai pusat budaya dan agama pada zaman itu. Walaubagaimana pun kajian terhadap tulisan lampau ini menampakkan beberapa kekurangan dalam pencatatkan fonetik dan data yang dikemukan hanya berbentuk tulisan.

Dengan menggunakan kaedah pengumpulan dan pembahasan data , Collins menyatakan bahawa beliau telah melakukan penyelidikakan berdasarkan tiga fasa iaitu pemilihan kawasan dan penutur, soal selidik dan perakaman dan transkripsi dan analisis. Mereka telah memilih kawasan yang tidak bertemu penduduknya yang menggunakan dialek yang berbeza. Untuk menyiasat keadaan linguistik sebelum perpindahan penduduk berhubungan dengan masa darurat dulu, mereka telah memilih penutur yang berasal dari ulu Terengganu, penutur perempuan yang berumur 50 tahun keatas, kurang pendidikan dan jarang keluar kampung.

Jika dibandingkan dengan anggapan umum tentang bahasa Melayu di Terengganu, dialek Ulu Terengganu memperlihatkan beberapa banyak retensi fonologi. Kajian dialek ulu Terengganu membuktikan bahawa di dalam dialek ini terdapat juga sebarang inovasi pemisahan fonemik dalaman.

Asmah Haji Omar (1985)

Menurut Asmah Haji Omar (1985) dalam buku susur galur bahasa melayu, yang dimaksudkan dengan dialek Terengganu ialah dialek yang mempunyai ciri-ciri tertentu yang tersebar di kawasan Terengganu, dan ciri-ciri inilah yang membezakan dialek imi dari dialek- dialek yang lain. Perbandingan beberapa subdialek untuk menentukan kawasan penyebaran dialek Terengganu itu, dan disamping itu menentukan kawasan peralihan atau kawasan yang menerima pengaruh dari luar. Subdialek-subdialek yang akan diperkatakan itu ialah yang dituturkan di ulu telemong, jerangau, kuala jengai, Bandar kuala Terengganu (khususnya kampong manir), ulu nerus dan ulu dungun.

Subdialek ulu telemong ialah kawasan yang terletak di pedalaman Terengganu, diantara daerah kuala Terengganu dan ulu Terengganu. Kawasan ini dikatakan tidak banyak menerima pengaruh luar. Subdialek yang dituturkan di kuala Terengganu dianggap sebagai dialek Terengganu standard. Kuala Terengganu merupakan kawasan dianggapi sebagai dialek Terengganu standart. Kuala Terengganu merupakan kawasan pusat budaya, pentadbiran dan perniagaan. Dengan demikian, subdialek yang dituturkan di situ juga sedikit sebanyak menjadi rujukan untuk dialek Terengganu, yang dianggap lebih tinggi dari subdialek-subdialek lain.

Oleh kerana kawasan kuala Terengganu besar, maka sudah pastilah subdialek yang diucapkan di situ, memperlihatkan beberapa perbezaan dari satu subkawasan lainnya. Walau bagaimanapun, persamaaan-persamaan besar antara subdialek-subdialek itu boleh dikesan.

Ajib Che Kob (1985)

Kajian yang telah dilakukan terhadap dialek melayu Kelantan dapat dijelaskan hasilnya melalui penerbitan buku yang bertajuk “dialek geografi pasir mas”. Menurut Ajib Che Kob 1985, kajian ini dijalankan dengan mengambil faktor perpisahan dari segi geografi iaitu faktor yang melibatkan komunikasi di antara satu kawasan dengan kawasan yang lain. Semakin kerap perhubungan di antara satu kawasan yang lain, semakin mirip atau semakin besar persamaan bentuk percakapan diantara penutur –penuturnya. Kajian dialek geografi pasir mas ini meliputi seluruh jajahan pasir mas yang dipecahkan kepada sepuluh daerah iaitu rantau panjang. Kangkong, chetok, kubang sepat, bunut susu, kubang gadong, pasir mas, alor pasir, gual periok, dan kuala lemal. Dalam menjalankan kajian

dan mengutip data, beliau hanya mengambil 40 buah kampung sahaja yang terdapat di dalam seluruh jajahan pasir mas yang mana setiap daerah mestilah mempunyai data yang dikutip. Hal ini bertujuan untuk menghubungkan bentuk percakapan yang berbeza –beza di jajahan pasir mas. Berdasarkan kajian ajib che kob terhadap dialek geografi pasir mas, beliau telah menyatakan bahawa sistem konsonon yang meliputi bunyi – plosive dapat dibahagikan kepada plosive velar, plosive alveo dental dan glotal. Bagi bunyi – bunyi afrikat pula, dibahagikan kepada dua iaitu afrikat palatal alveolar bersuara

/j / dan afrikat palatal alveolar tidak bersuara / c /. Seterusnya, bunyi – bunyi frikatif iaitu frikatif alveolar tidak bersuara / Z/ dan frikatif alveolar tidak bersuara /s/ manakala frikatif velar bersuara pula ialah /ɣ/ dan frikatif velar tidak bersuara ialah /h/. bunyi semi vocal palatal / j / dan terdapat juga bunyi lateral iaitu bunyi lateral alveolar bersuara / l / menurut beliau lagi, dialek geografi pasir mas ini mempunyai persamaan dengan Bahasa melayu standard dari segi bunyi-bunyi nasal iaitu nasal bilabial / m /, nasal alveodental / n /, nasal palatal / ɲ/ dan nasal velar / ŋ /. Akan tetapi secara keseluruhnya, Ajib Che Kob mendapati terdapat dua puluh fonem konsonen yang terdapat dalam dialek Kelantan iaitu / p,t,d,k,g,ʔ, s, z,ɣ, h,ʧ,ʤ, l,m, n, ŋ, ɲ, w, j / dan lapan fonem vokal iaitu / i, e, ɛ,ə, a, u, o, ɔ/.

Secara keseluruhannya, Ajib Che Kob merumuskan bahawa aspek fonologi dapat memperlihatkan kesejajaran yang lebih sistematik dengan penggunaan garis isoglos. Dalam aspek leksikal pula, beliau menyenaraikan empat belas jenis leksikal yang terdiri daripada kata kerja, rumah dan alat rumah, binatang dan tubuh badan, nama dan kata ganti nama, agama, kata bilangan, persudaraan, kata berganda, alat pertanian, pakaian, waktu, cuaca, dan makanan. Hasilnya, garis isogloss adalah tidak selari dengan garis isogloss yang lain yang mengakibatkan ikatan isogloss tidak dapat dikesan bagi jajahan pasir mas.

James T. Collins (1996)

Dalam kajian Collins yang bertajuk khazanah dialek melayu menyatakan bahawa sejarah penghijarah orang melayu, penyelidikan arkeologi budaya-ekonomi, serta hubungan antara budaya serantau belum dirintisi sama sekali.

Ciri khas ulu Terengganu jelas terbayang dalam bahasa yang dituturkan di sana. Walaupun jumlah tulisan tentang ragam bahasa di ulu Terengganu kecil sekali, tiap –tiap tulisan itu memperlihatkan gaya pertuturan yang sangat menonjol. Ulu Terengganu di warisi ragam bahasa yang berlainan daripada bahasa melayu di pantai Terengganu.

Terdapat diftongisasi dan diftong vokal dalam dialek ulu Terengganu. Di dalam dialek ulu Terengganu diftong ini disingkatkan menjadi monoftong atau monoftong dengan geluncuran vokal tengah sahaja. Bentuk ini berbeza dalam setiap subdialek.

Zulkifley Hamid (2015)

Sistem pendidikan di selatan Thailand mempunyai sistem yang berbeza daripada sistem pendidikan di kawasan lain di Thailand. Kajian ini cuba melihat dialek melayu patani dalam pengajaran bahasa melayu baku di selatan Thailand. Aspek-aspek linguistic dialek melayu patani yang mempengaruhi guru-guru bahasa melayu di selatan Thailand telah dianalisis. Kajian ini memberi tumpuan kepada pengaruh dari segi perubahan penyebutan kata, iaitu melihat perubahan dalam aspek fonetik yang berpunca daripada dialek pengaruh tempatan.

Pengaruh perubahan fonem vokal di akhir kata dapat dilhat dalam dialek melayu patani. Terdapat enam vokal wujud pada posisi suku kata akhir iaitu /ɛ/, /ɔ/, /a/, /o/, /e/ dan /u/. berlaku perubahan bunyi di akhir kata jika dibandingkan dengan bahasa melayu baku. Ternyata perubahan bunyi di akhir kata mempengaruhi guru-guru bahasa melayu dalam pengajaran mereka di bilik darjah.

Selain itu pengaruh perubahan fonem konsonan pada suku akhir praakhir. Tiga aspek perubahan fonem konsonan pada suku akhir praakhir yang mempengaruhi guru-guru bahasa melayu dalam pengajaran mereka di bilik darjah. Fenomena pengaruh penghilangan fonem konsonan nasal obstruent /ŋ/ berlaku apabila bunyi itu hadir sebelum plosive alveolar /t/, afrikat palatal tak bersuara /c/ dan frikatif alveolar /s/ dan /z/. fenomena penghilangan

fonem konsonan obstruent /d/, /b/ dan /g/ pada suku akhir kata praakhir juga berlaku pada dialek melayu patani. Penghilangan ini terjadi pada gugusan konsonan nasal obstruent bersuara yang berhomorgen antara satu sama lain. Penghilangan fonem konsonan obstruent bersuara /d/ terjadi apabila didahului oleh konsonan nasal /n/. fenomena ini berlaku kerana kedua-dua fonem ini iaitu /-nd-/ berkongsi fitur koranal. Proses penggabungan kedua bunyi konsonan dialek melayu patani ini juga telah wujud dalam pengajaran guru-guru bahasa melayu yang dikaji. Pengkaji mendapati empat perkataan perubahan aspek ini telah digunakan oleh guru-guru bahasa melayu dalam pengajaran mereka.

Dalam dialek melayu patani fenomena perubahan fonem konsonan di akhir kata dapat dibahagikan kepada tiga aspek iaitu dialek melayu patani wujud di hentian glostis / ʔ/pada posisi akhir kata. Fenomena perubahan bunyi aspek ini terjadi pada kata – kata yang diakhiri dengan fonem konsonan /k/, /t/, /p/, dan /b/. bunyi konsonan tril alveolar / r/ dan konsonan lateral /l/ didapati hilang dibahagian akhir kata. Proses penghilangan itu menyebabkan perkataan yang terbabit diakhiri oleh bunyi terbuka. Aspek sebutan dalam dialek melayu patani yang banyak mempengaruhi guru-guru bahasa melayu dalam pengajaran mereka di bilik darjah ialah bagi aspek kata-kata yang mengalami proses realisasi /s/ sebagai /h/. pengaruh perubahan bunyi fonem konsonan /k/, /t/, dan /p/ kepada bunyi hentian glottis /ʔ/ pada posisi akhir kata juga merupakan aspek yang banyak digunakan oleh guru-guru bahasa melayu ketika menjalani proses pengajaran mereka. Sementara itu, penghilangan bunyi fonem konsonan tril /r/ dan konsonan lateral / l/ pada posisi akhir kata merupakan aspek yang turut mempengaruhi guru-guru bahasa melayu dalam pengajaran bilik darjah.

Wujudnya pengaruh dialek melayu patani dalam pengajaran guru-guru bahasa melayu di dalam bilik darjah dalam wilayah patani di selatan Thailand. Terutama pengaruh dari segi perubahan penyebutan kata. Pengaruh dari segi perubahan bunyi penyebutan kata dapat dibahagikan kepada dua aspek iaitu perubahan bunyi fonem vokal diakhir kata dan perubahan bunyi fonem konsosnan sama ada ditengah kata atau di akhir kata. Rumusan ini menunjukkan bahawa pelaksanaan pengajaran bahasa melayu baku dalam kalangan guru-guru bahasa melayu masih menghadapi masalah. Masalah ini berlaku kerana wujud penggunaan darjah. Jika keadaan tersebut tidak diatasi dalam usaha yang berterusan dan bersungguh-sungguh melalui pendekatan yang sesuai dan berkesan, masalah tersebut akan berterusan. Perkara ini akan mengganggu guru-guru bahasa melayu dalam melaksanakan pengajaran dengan menggunakan bahasa melayu baku sepenuhnya di bilik darjah, dan boleh menjadi salah satu faktor yang menyebabkan pelajar-pelajar mereka sukar menguasai bahasa melayu baku sepenuhnya.

RUMUSAN DAN ANALISIS KRITIS

Berdasarkan kajian James T. Collin di dalam monografnya dialek Ulu Terengganu dan khazanah dialek melayu beliau melakukan kajian terhadap tulisan lampau tentang ragam bahasa di Ulu Terengganu, kaedah pengumpulan dan pembahasa data, dua jenis retensi dalam tatabunyi dialek Ulu Terengganu, dua jenis inovasi dalam tatabunyi dialek Ulu Terengganu, beberapa ciri morfosintaksis dialek ulu Terengganu, pemetaan dialek Ulu Terengganu dan arah penelitian selanjutnya. Jika dibandingkan dengan anggapan umum tentang bahasa Melayu di Terengganu, dialek Ulu Terengganu memperlihatkan beberapa banyak retensi fonologi. Kajian dialek ulu Terengganu membuktikan bahawa di dalam dialek ini terdapat juga sebarang inovasi pemisahan fonemik dalaman. Terdapat diftongisasi dan diftong vokal dalam dialek ulu Terengganu. Di dalam dialek ulu Terengganu diftong ini disingkatkan menjadi monoftong atau monoftong dengan geluncuran vokal tengah sahaja. Bentuk ini berbeza dalam setiap subdialek. Sejarah penghijarah orang melayu, penyelidikan arkeologi budaya-ekonomi, serta hubungan antara budaya serantau belum dirintisi sama sekali. Ciri khas Hulu Terengganu jelas terbayang dalam bahasa yang dituturkan di sana. Walaupun jumlah tulisan tentang ragam bahasa di ulu Terengganu kecil sekali, tiap –tiap tulisan itu memperlihatkan gaya pertuturan yang sangat menonjol.

Sementara itu, Asmah (1985) dialek Terengganu ialah dialek yang mempunyai ciri-ciri tertentu yang tersebar di kawasan Terengganu, dan ciri-ciri inilah yang membezakan dialek imi dari dialek- dialek yang lain. Perbandingan beberapa

subdialek untuk menentukan kawasan penyebaran dialek Terengganu itu, dan disamping itu menentukan kawasan peralihan atau kawasan yang menerima pengaruh dari luar. Berdasarkan penyelidikan James T.Collin dan asmah haji omar jelas menunjukkan bahawa dialek Hulu Terengganu dan dialek Terengganu mempunyai perbezaan.

Ajib Che Kob pula mengatakan bahawa faktor geografi menyebabkan berlakukan perpisahan penggunaan dialek. Semakin kerap perhubungan di antara satu kawasan yang lain, semakin mirip atau semakin besar persamaan bentuk percakapan diantara penutur –penuturnya. Ajib Che Kob merumuskan bahawa aspek fonologi dapat memperlihatkan kesejajaran yang lebih sistematik dengan penggunaan garis isoglos. Dalam aspek leksikal pula, beliau menyenaraikan empat belas jenis leksikal yang terdiri daripada kata kerja, rumah dan alat rumah, binatang dan tubuh badan, nama dan kata ganti nama, agama, kata bilangan, persudaraan, kata berganda, alat pertanian, pakaian, waktu, cuaca, dan makanan. Hasilnya, garis isogloss adalah tidak selari dengan garis isogloss yang lain yang mengakibatkan ikatan isogloss tidak dapat dikesan bagi jajahan pasir mas.

Manakala menurut Zulkifley Hamid (2015) Sistem pendidikan di selatan Thailand mempunyai sistem yang berbeza daripada sistem pendidikan di kawasan lain di Thailand. dialek melayu patani dalam pengajaran bahasa melayu baku di selatan Thailand. Aspek-aspek linguistik dialek melayu patani yang mempengaruhi guru-guru bahasa melayu di selatan Thailand telah dianalisis. Kajian ini memberi tumpuan kepada pengaruh dari segi perubahan penyebutan kata, iaitu melihat perubahan dalam aspek fonetik yang berpunca daripada dialek pengaruh tempatan.

Berdasarkan kajian lepas yang dilakukan penyelidik terdahulu, mereka hanya mengambil golongan tua untuk dijadikan informan. Hal ini kerana mereka ingin mendapat dialek yang asli untuk menjadi penanda aras dalam kajian. Mereka tidak mengambil informan yang berusia lebih muda kerana percaya bahawa golongan tersebut sudah mengalami perubahan.

Bagi pengkaji perkara ini penting untuk diberikan perhatian bagi memastikan kelangsungan penggunaan dialek dalam semua generasi. Golongan muda seharusnya diberikan perhatian kerana mereka adalah penyambung warisan dialek. Selain itu sistem pendidikan memberikan kesan terhadap penggunaan dialek.

Oleh itu, pengkaji telah mengkaji penggunaan dialek dalam kalangan muda bagi melihat perubahan dialek yang berlaku. Peralihan ini tidak sepatutnya dipandang remeh kerana golongan muda merupakan pewaris yang bakal mewarisi dialek ini. Kajian terhadap mereka mesti dilakukan daripada pelbagai aspek bahasa.

ANALISIS DAN DAPATAN KAJIAN

Dalam bahagian ini, hasil kajian akan di analisis berdasarkan objektif kajian yang pertama iaitu mengenal pasti perubahan penggunaan dialek yang digunakan oleh golongan muda di kawasan Hulu Terengganu. Perubahan ini dianalisis berdapatkan hasil dapatan kajian yang diperolehi dengan menggunakan kaedah dan metodologi yang dipilih. Segala data ditranskripsikan dalam tulisan fonetik, data tersebut akan ditapis dan diteliti dengan mengambil kira aspek yang akan dianalisis. Dalam kajian ini, setiap perkataan yang dipilih merupakan perkataan yang mengalami perubahan dari segi dialeknya iaitu dialek Hulu Terengganu ke dialek Terengganu.

Kajian ini telah dilakukan sebanyak dua peringkat. Peringkat pertama ialah pengkaji memasuki kawasan kampung di kawasan hulu kuala berang iaitu kampung Ulu Pueh pada bulan januari 2016.

BUNYI VOKAL

Secara umumnya, bunyi vokal boleh ditakrifkan sebagai bunyi bahasa (bersuara) yang dihasilkan oleh arus udara yang melalui rongga oral tanpa sebarang sekatan. Arus udara tersebut hanya melalui rongga oral. Lelangit lembut akan dinaikkan sekaligus menyebabkan uvular menutupi laluan

udara ke rongga nasal. Dalam masa yang sama, pita suara bergetar untuk menghasilkan bunyi bahasa yang bersuara. Penghasilan jenis-jenis vokal bergantung kepada bentuk bibir, serta bahagian dan posisi lidah sewaktu proses artikulasi sedang berlangsung. Klasifikasi bunyi vokal ditentukan dengan kedudukan lidah dan bentuk bibir. Hal in melibatkan rongga mulut semasa melafazkannya. Bentuk bibir dan saiz rongga mulut menentukan sama ada bunyi vokal yang dihasilkan itu dalam keadaan terbuka, separuh terbuka, separuh sempit ataupun luas. Selain itu, kedudukan lidah juga memainkan peranan

penting. Kedudukan lidah semasa melafaz dan pembukaan bibir menentukan sama ada bunyi vokal yang dihasilkan adalah bunyi vokal depan, belakang ataupun tengah. Ringkasnya, pelabelan nama vokal ini ditentukan oleh kedudukan lidah iaitu depan, belakang ataupun tengah manakala bentuk bibir dan saiz rongga mulut pula menentukan jenis vokal, Indriwati Zahid & Mardian Shah Omar (2006).

a. Vokal Separuh Rendah /ɛ/

Vokal depan separuh rendah merupakan vokal primer yang ke tiga dalam carta vokal (Shahidi Abd. Hamid et al.2013). Vokal ini dihasilkan dengan bibir berbentuk hampar. Manakala posisi depan lidah berada dalam kedudukan agak rendah atau agak jauh dari lelangit mulut iaitu lidah naik dalam kedudukan 1/3 dari dasar rongga oral. Antara contoh perkataan yang mempunyai vokal separuh depan rendah ialah [lamɛ], [jjupɛ], dan [jagɛ].

b. Vokal Tengah /ə/

Vokal tengah merupakan bunyi vokal yang memilik ciri pertengahan di antara bunyi depan dan bunyi vokal depan (Shahidi Abd. Hamid et al.2013). Bunyi vokal [ə] atau dikenali sebagai vokal schwa. Vokal schwa ini telah wujud dalam dialek Terengganu. Untuk menghasilkan bunyi ini, bibir adalah dalam keadaan hampar iaitu ke arah bentuk neutral dan hampar terbuka. Posisi lidah pula dalam keadaan pertengahan di antara vokal ½ tinggi dengan ½ rendah dan juga pertengahan di antara vokal depan dengan belakang. Antara perkataan dialek Terengganu yang mempunyai vokal schwa adalah [lamə], [jjupə], dan [jagə].

c. Vokal Hadapan Sempit Hampar /i/

Vokal ini dihasilkan apabila bahagian hujung lidah diletakkan pada titik yang paling tinggi di bahagian depan mulut. Lelangit lembut pula diangkat rapat ke belakang tekak dan menutup rongga hidung. Udara keluar melalui rongga mulut sambil menggetarkan pita suara. Semasa lafaz bunyi, bibir berada dalam keadaan hampar. Kedudukan lidah terletak pada kedudukan paling tinggi dalam rongga mulut. Vokal depan tinggi / i / ini mempunyai distribusi yang lengkap kerana boleh hadir pada semua posisi suku kata sama ada di posisi suku kata awal, suku kata tengah, suku kata akhir terbuka ataupun suku kata akhir tertutup. Contoh perkataan di dalam dialek Terengganu dan hulu terenganu yang mempunyai vokal hadapan sempit hampar ialah [bbiɣi], [bukiʔ], dan [llaki].

d. Vokal Belakang Tinggi /u/

Vokal ini dihasilkan dengan menaikkkan belakang lidah setinggi yang mungkin seperti merapati lelangit keras. Walau bagaimanapun, tiada sekatan aliran udara berlaku. Lelangit lembut pula diangkat rapat kepada belakang tekak dan menutup rongga hidung. Udara keluar melalui rongga mulut sambil menggetarkan pita suara. Bibir berada dalam keadaan bundar semasa bunyi dilafazkan. keadaan bibir berbentuk bundar sepenuhnya atau hampir tertutup. Contoh perkataan yang mempunyai vokal belakang tinggi di dalam dialek Terengganu dan Hulu Terengganu ialah [budu], [jjəpuʔ] dan [kuwɛ].

e. Vokal Depan Rendah /ɔ/

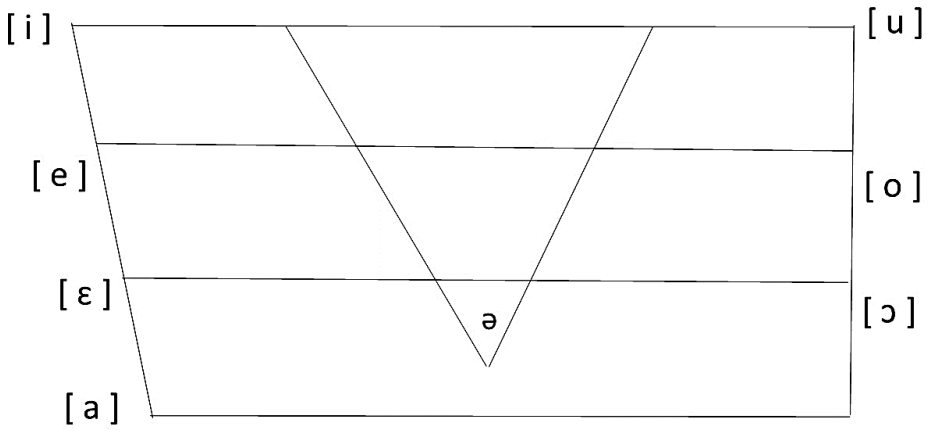
Vokal ini dihasilkan dengan keadaan bibir berbentuk hampar terbuka. Manakala lidah berada dalam kedudukan yang rendah atau yang jauh dari lelangit mulut. Contoh perkataan yang mempunyai vokal depan depan di dalam dialek Hulu Terengganu dan dialek Terengganu ialah [bɔdɔ], [kkatɔʔ], dan [ggalɔʔ]

f. Vokal Belakang Separuh Tinggi /o/

Vokal ini dihasilkan dengan keadaan bibir berbentuk bundar. Posisi belakang lidah dinaikkan agak tinggi ke lelangit rongga oral iaitu lidah naik dalam kedudukan 2/3 dari dasar rongga oral. Contoh perkataan yang mempunyai vokal belakang separuh tinggi di dalam dialek separuh tinggi ialah [soʔmə], [bowəʔ] dan [sayo]

g. Vokal Depan Rendah

Vokal ini dihasilkan dengan keadaan bibir berbentuk hampar terbuka. Lidah berada dalam kedudukan yang rendah atau yang jauh dari lelangit mulut. Contoh perkataan yang mempunyai vokal depan rendah di dalam dialek Terengganu dan Hulu Terengganu ialah [macaŋ], [lawə], dan [blambɔʔ]



Rajah 1. Vokal Dialek Terengganu

PERUBAHAN KEDUDUKAN VOKAL

h. Vokal depan separuh rendah ke Vokal tengah

BMS	**BMDHT**	**BMDT**
/lama/	[lamɛ]	[lamə]
/jumpa/	[jjupɛ]	[jjupə]
/jaga/	[jagɛ]	[jagə]

i. Vokal hadapan sempit hampar ke vokal depan separuh rendah

BMS	BMDHT	BMDT
/awak/	[dimə]	[dɛmə]

j. Vokal Belakang Tinggi ke Vokal Belakang Separuh Rendah

BMS	BMDHT	BMDT
/bodoh/	[budu]	[bɔdɔ]

k. Vokal Belakang Tinggi ke Vokal Belakang Separuh Tinggi

BMS	BMDHT	BMDT
/oraŋ/	[uraŋ]	[ɔraŋ]

BUNYI KONSONAN

Bunyi bahasa yang dihasilkan oleh alat tutur manusia dapat dibahagikan kepada dua iaitu bunyi konsonan, bunyi vokal. Penghasilan bunyi-bunyi konsonan berasaskan darjah gangguan dalam terusan ujaran. Kebanyakan bunyi konsonan dipanggil obstuen kerana aliran udara yang dihalang pada kedudukan tertentu di dalam mulut. Penghalangan udara yang berlaku mungkin memberhentikan terus aliran udara daripada keluar ke mulut atau mungkin akan menutup sebahagian terusan ujaran yang membolehkan sebahagian aliran udara keluar. Terusan ujaran merupakan sumber kepada penghasilan bunyi konsonan.

Bunyi konsonan terbahagi kepada dua iaitu konsonan bersuara dan konsonan tidak bersuara. Konsonan bersuara dihasilkan apabila udara yang keluar atau sempitan akan menyebabkan pita suara bergetar yang telah dirapatkan dan udara tersebut keluar menerusi celah-celah pita akan menyebabkan pita suara bergetar. Bunyi-bunyi tidak bersuara ialah bunyiyang dihasilkan apabila pita suara direnggangkan iaitu apabila ruang glotis terbuka dan udara keluar menerusi ruang itu tanpa menyebabkan getaran pada pita suara (Madzhi, 1989). Bunyi konsonan boleh diklasifikasikan berdasarkan kawasan artikulasi, cara gangguan aliran udara yang berlaku, penghasilan bunyi konsosnan juga ditentukan berdasarkan penyuaraan iaitu bunyi konsonan yang bersuara dan ada yang tidak bersuara dan kedudukan lelangit lembut pula akan menentukan sama ada bunyi yang dihasilkan itu jenis bunyi oral atau bunyi nasal.

SOAL SELIDIK

Hasil analisis soal selidik mendapati sikap responden terhadap penggunaan dialek dan pemilihan dialek dilihat kepada perhubungan dialek sama ada dalam konteks rasmi dan tidak rasmi. Penggunaan dan pemilihan dialek dalam konteks rasmi dapat dilihat daripada jenis dialek yang dipilih sama ada dialek Hulu Terengganu ataupun dialek Terengganu. Penerimaan dan keyakinan responden terhadap penyataan berikut :

i. Responden adalah penutur natif dialek Hulu Terengganu.
ii. Responden lebih memahami pertuturan dalam dialek Hulu Terengganu
iii. Responden lebih kerap menggunakan dialek Hulu Terengganu berbanding dialek Terengganu dan bahasa Melayu
iv. Responden berkebolehan bertutur dalam menggunakan dialek Hulu Terengganu dengan fasih
v. Ibu bapa responden menggunakan dialek Hulu Terengganu dalam berkomunikasi dengan responden
vi. Responden menggunakan dialek Hulu Terengganu apabila berkomunikasi dengan rakan-rakan.

Penggunaan dan pemilihan bahasa dalam berdasarkan persekitaran sekolah :

i. Responden selesa menggunakan dialek Hulu Terengganu apabila berhubungan dengan rakan yang tahu berdialek Hulu Terengganu
ii. Responden selesa menggunakan dialek Terengganu apabila berhubungan dialek Terengganu berhubungan dengan rakan yang tahu berdialek Terengganu.
iii. Responden selesa menggunakan bahasa melayu apabila berhubungan dengan rakan yang tidak tahu menggunakan dialek.
iv. Apabila berkomunikasi dengan rakan responden lebih selesa menggunakan dialek Terengganu
v. Rakan-rakan menggunakan menggunakan dialek Terengganu apabila berhubungan dengan responden
vi. Rakan-rakan lebih memahami percakapan responden apabila responden bercakap menggunakan dialek Terengganu
vii. Pemilihan penggunaan bahasa dalam sesi pengajaran dan pembelajaran di sekolah
viii. Para guru responden menggunakan dialek Hulu Terengganu semasa mengajar
ix. ii. Para guru responden dialek Terengganu semasa mengajar
x. Para guru responden menggunakan bahasa melayu semasa mengajar
xi. Para guru menggalakan pelajar untuk menggunakan dialek Hulu Terengganu dalam berkomunikasi
xii. Guru menggalakan pelajar untuk menggunakan dialek Terengganu dalam berkomunikasi
xiii. Guru menggalakan pelajar untuk menggunakan bahasa melayu standard dalam berkomunikasi

Pemilihan penggunaan bahasa apabila berkomunikasi dengan masyarakat:

i. Responden selalu menggunakan dialek Hulu Terengganu dalam penulisan di laman sosial seperti facebook, instagram, twitter dan whats app
ii. Responden bangga bertutur dialek Hulu Terengganu apabila berhadapan dengan khalayak
iii. Responden mempunyai kawan-kawan yang menggalakan responden bertutur menggunakan dialek Hulu Terengganu
iv. Responden mempunyai keyakinan yang tinggi apabila bertutur menggunakan dialek Hulu Terengganu
v. Responden mempunyai kepercayaan menggunakan dialek Hulu Terengganu tidak akan menjejaskan pelajarannya
vi. Responden mempunyai ibu bapa yang menggalakan responden untuk bertutur dalam dialek Hulu Terengganu
vii. Masyarakat disekeliling responden menggunakan dialek Hulu Terengganu semasa bertutur
viii. Golongan tua yang masih menggunakan dialek Hulu Terengganu di kawasan responden
ix. Golongan muda di kawasan responden menggunakan dialek Hulu Terengganu.

KESIMPULAN

Dalam proses memperkasa budaya dalam pengekalan tamadun kajian ini dilakukan untuk mengkaji peralihan penggunaan dialek Hulu Terengganu dalam kalangan gologan muda : satu kajian kes di Sekolah Menengah Kebangsaan Tengku Ampaun Intan Ajil, Hulu Terengganu. Kajian ini menghuraikan beberapa perkara yang penting seperti permasalahan kajian,tujuan kajian,objektif kajian dan lain-lain. Kajian ini dilakukan untuk mendedahkan perubahan penggunaan dialek hulu Terengganu yang rasakan bahawa mereka sendiri tidak sedar akan perubahan itu. Selain itu, kajian ini dilakukan untuk menambah baik atau membuat penambahan daripada kajian-kajian lepas berkenaan dialek hulu Terengganu bagi menyelesaikan permasalahan kajian yang di jalankan oleh pengkaji terdahulu.

Pengkaji menjalankan kajian ini kerana dialek hulu terengganu merupakan dialek ibunda pengkaji. Pengkaji rasa terpanggil untuk mengkaji dialek pengkaji sendiri kerana berdasarkan pengaulan pengkaji dengan rakan-rakan pengkaji dapat merasakan bahawa dialek hulu terengganu ini kian terhakis dalam kalangan golongan muda.

Justeru, penghuraian definisi,konsep dan sebagainya yang penting telah diperincikan oleh pengkaji dapat membantu mereka yang lain dalam memahami kajian ini dan dialek hulu Terengganu. Kajian ini menjadi rujukan dan panduan kepada pengkaji akan datang.

RUJUKAN

Ajib Che Kob. 1985. Dialek Geografi Pasir Mas. Monografi 3, Institut Bahasa Kesusasteraan Dan Kebudayaan Melayu. Bangi: Penerbit. Universiti Kebangsan Malaysia.

Asmah Haji Omar. 1985. Susur Galur Bahasa Melayu. Dialek Terengganu. Kuala Lumpur: Penerbit. Dewan Bahasa Dan Pustaka.

Abdul Hamid Mahmood. 1990. Dialek Terengganu. Satu Tinjuan Ringkas. Jurnal Dewan Bahasa Mac. 34(4): 20-24.

Ayatrohaedi. 1979. Dialektologi : Sebuah Pengantar. Jakarta : Pusat Pembinaan Dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Farah Atikah Binti Ali. 2011. Penggunaan Dan Pengekalan Dialek Terengganu Serta Bahasa Melayu Baku Dalam Kalangan Pelajar Tingkatan Enam Mengikut Jantina Di Sekolah Menenganh Kebangsaan Manis. Latihan Ilmiah. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia

Indirawati Zahid Dan Mardian Shah Omar. 2006. Fonetik Dan Fonologi. Kuala Lumpur: PTS Profesional Publising.

James T.Collins. 1983. Dialek Ulu Terengganu. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

James T. Collins. 1989. Antologi Kajian Dialek Melayu.Kajian Dialek Ulu Terengganu: Pemetaan Dan Kesimpulan Awal.

James T. Collins. 1996. Khazanah Dialek Melayu. Bangi. Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Kamariah Jailani. 2001. Bahasa Banjar : Perubahan Dari Aspek Fonologi Dan Morfologi Akibat Pengaruh Bahasa Melayu – Satu Kajian Kes Ke Atas Beberapa Buah Kampung Di Batu Pahat, Johor. Latihan Ilmiah. Bangi. Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Kartini, Wado, Zulkifley Hamid, Pareeda Hayeeteh, Suhaila Binsama-Ae. 2015. Pengajaran Bahasa Melayu Baku Dalam Kalangan Komuniti Perbatasan : Satu Kajian Pengaruh Dialek Patani Di Selatan Thailand. Yala Rahabhat University, Thailand. Pusat Pengajian Bahasa, Kesusateraan Dan Kebudayaan Melayu, Fakulti Sains Sosial Dan Kemanusian,

Universiti Kebangsaan Malaysia. Bangi. Geografia OnlineTM Malaysian Journal Of Society And Space 11 Issue (11): 36-34.

Mohd Shaffei Abu Bakar. 1995. Metodologi Penyelidikan. Bangi: Penerbit. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mat Yusof Bin Mat Ali. 2001. Pengaruh Dialek Terengganu Terhadap Proses Pembelajaran Bahasa Melayu Di Sekolah Rendah: Satu Kajian Kes Terhadap Proses Pengajaran Di Sk Wakaf Tapai, Marang Terengganu. Latihan Ilmiah. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Muhammad Azli Bin Zambri. 2012. Tahap Penguasaan Bahasa Melayu Sebagai Bahasa Kedua Dari Aspek Lisan Pelajar Tamil Dan Faktor-Faktor Yang Mempengaruhinya : Satu Kajian Kes Di Srjk (T), Nilai, Negeri Sembilan. Latihan Ilmiah. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Nor Hashimah Jalaluddin. 1993. Asas Fonetik. Kuala lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Norsuhaila Binti Samat. 2007. Dialek Raub: Fonologi Dan Morfologi. Latihan Ilmiah. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Neli Binti Mohamad. 2001. Pengaruh Dialek Terengganu Dalam Pembelajaran Bahasa Melayu Standard : Satu Kajian Hubungan Lisan Dengan Ejaan Terhadap Pelajar-Pelajar Tahun 2 Di Sek. Keb. Padang Midin, Kuala Terengganu. Latihan Ilmiah. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Nor Aminahtul Adaviah Binti Mohd Nafi. 2010. Pengaruh Dialek Dalam Wacana Lisan Berbahasa Melayu Formal: Kajian Kes Dalam Kalangan Pelajar Kelantan Dan Terengganu Di UKM. Latihan Ilmiah. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Rohani binti Yaakob. 1995. Cercaan Dalam Dialek Melayu Kelantan Satu Kajian Sosiolinguistik: Kajian Selidik Di Jajahan Tumpat,Kelantan. Latihan Ilmiah. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Shahidi Abd. Hamid, Maslida Yusof, Nor Hashimah Jalaluddin. Fonetik. Jabatan Linguistik Fakulti Sains Sosial Dan Kemanusiaan. Bangi. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Siti Hanisah Binti Hussain. 2010. Sikap Bahasa Dalam Dialek Kedah: Satu Kajian Kes Dalam Kalangan Mahasiswa Kedah Di Universiti Kebangsaan Malaysia Berdasarkan Gender. Latihan Ilmiah. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia

Wan Nor Izah Binti Wan Endut. 2009. Fonologi Dan Leksikal Subdialek Besut : Perubahan Dialek Antara Dua Generasi. Latihan Ilmiah. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia

Zakiah Jusoh. 2008. Satu Tinjuan Fonologi Varian Kuala Terengganu Latihan Ilmiah. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia

Zaharahi Ahmad, Shahidi Abd. Hamid. Fonologi. Jabatan LinguistikFakulti Sains Sosial Dan Kemanusiaan. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Zalina Binti Muda. 2015. Pemanjangan Konsonan Di Awal Kata Dasar Dalam Dialek Hulu Terengganu. Latihah Ilmiah. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Persepsi Masyarakat Terhadap Perlembagaan Persekutuan dari Aspek Perpaduan Kaum

FAIROJIBANU
Institut Alam dan Tamadun Melayu
Universiti Kebangsaan Malaysia, Malaysia
fairojibanu@perpaduan.gov.my

Nazri Muslim

Pusat Citra
Universiti Kebangsaan Malaysia, Malaysia
nazrim@ukm.edu.my

ABSTRAK

Perlembagaan adalah undang-undang utama dan yang tertinggi sesebuah kerajaan.Perlembagaan Persekutuan Tanah Melayu ini telah digubal oleh Suruhanjaya Reid dan telah diistiharkan pada 31 Ogos 1957. Dalam merangka perlembagaan ini kaum Melayu dan bukan Melayu telah bersetuju dengan beberapa perjanjian yang dikenali sebagai kontrak sosial.Perpaduan dan keharmonian antara pelbagai kaum di Tanah melayu merupakan asas kekuatan kelangsungan kejayaan terbentuknya Perlembagaan Persekutuan Tanah Melayu. Pengorbanan dan usaha yang gigih dari pelbagai kaum dengan matlamat menuntut kemerdekaan merupakan nilai yang sangat berharga dan perlu dipelihara dalam memastikan Negara kita terus mengecapi kemakmuran hasil permuafakatan antara kaum. Walau bagaimanapun, isu dan masalah peruntukan orang Melayu yang telah dpersetujui bersama dalam kontrak sosial tersebut masih wujud dan sentiasa dibangkitkan walaupun telah 61 tahun merdeka. Polemik mengenai kontrak sosial menunjukkan tahap pengetahuan dan kefahaman rakyat Malaysia masih lagi rendah dan kurang dihayati, tidak seperti mana semasa persetujuan mengenai kontrak sosial dalam merangka Perlembagaan Persekutuan Tanah Melayu. Justeru, artikel ini akan membincangkan huraian terperinci berkaitan sejarah Penggubalan Perlembagaan Persekutuan yang melibatkan tiga kaum utama iaitu Melayu, Cina dan India dari sudut kajian perpustakaan dan kajian rintis dari aspek perpaduan Negara.

Kata Kunci : Perlembagaan Persekutuan , kontrak sosial, kemerdekaan, keharmonian, perpaduan

PENGENALAN

Negara Malaysia pada hari ini didiami oleh pelbagai lapisan masyarakat yang terdiri dari pada pelbagai kaum, etnik, agama, budaya dan adat resam. Rakyatnya hidup aman damai serta hormat menghormati antara satu sama lain. Sikap saling memahami dan menerima perbezaan antara satu sama lain merupakan kekuatan dalam memastikan acuan perpaduan dan pembinaanbangsa Malaysia yang bersatupadu.

Menurut Laporan Taburan Penduduk dan Ciri –Ciri Asas Demografi 2010 daripada Jabatan Perangkaan Malaysia mendapati jumlah penduduk Malaysia adalah 28.3 juta, berbanding 23.3 jutapadatahun 2000. Ini adalah data berdasarkanBanci 2010 iaitu banci kelima yang dilaksanakan sejak tertubuhnya Malaysia pada tahun 1963.Hasil Banci 2010 juga mendapati jumlah penduduk Malaysia adalah 28.3 juta yang merangkumi 91.8 peratus warga negara dan 8.2 peratus bukan warganegara. Warganegara Malaysia terdiri daripada kumpulan etnik Bumiputera (67.4%), Cina (24.6%), India (7.3%) dan Lain-lain (0.7%).Di kalangan warganegara Malaysia, Melayu merupakan kumpulan etnik utama di Semenanjung Malaysia iaitu 63.1 peratus. Iban mencatatkan 30.3 peratus daripada jumlah keseluruhan warganegara di Sarawak, manakala Kadazan/Dusun merekodkan sebanyak 24.5 peratus di Sabah.

Menurut Abdul Rahman Embong (2009) dari segi kenegaraan, Malaysia mengamalkan sistem demokrasi berparlimen dan raja berperlembagaan dengan pilihan raya diadakan secara tetap sejak merdeka sehingga sekarang. Menurutnya lagi, kemerdekaan Malaysia adalah hasil perjuangan bersama rakyat semua kaum yang berpegang pada prinsip perpaduan, permuafakatan dan persefahaman.

Kemerdekaan sesebuah Negara memerlukan sebuah perlembagaan yang merupakan dokumen dan garis panduan pengurusan pentadbiran sesebuah Negara. Perlembagaan adalah undang-undang utama dan yang tertinggi sesebuah kerajaan.Dalam merangka perlembagaan ini kaum Melayu dan bukan Melayu telah bersetuju dengan beberapa perjanjian yang dikenali sebagai kontrak sosial.

DEFINISI PERLEMBAGAAN

Hashim Yeop Sani (1983) berpendapat perlembagaan ialah lebih daripada apa-apa perkara yang hanya berkenaan dengan urusan kerajaan, rangka-rangka demokrasi dan perlindungan akan hak-hak rakyatnya. Ianya juga adalah sebuah dokumen yang mengandungi peruntukan-peruntukan asas tertentu di mana secara tersendiri mencerminkan pertimbangan-pertimbangan suasana muhibah, penerimaannya yang murni dan juga kesefahaman antara rakyatnya.Ini bermaksud perlembagaan bukan sahaja satu dokumen undang-undang, tetapi merupakan sebuah dokumen yang tidak terpisah daripada sejarah, perkembangan dan tradisi sesuatu negara khususnya di Malaysia yang terdiri daripada pelbagai etnik.

Menurut Nazri (2014), Perlembagaan adalah sumber undang-undang tertinggi dan setiap individu perlu mematuhi keluhurannya. Menurut beliau, di Malaysia tidak ada satu institusi yang boleh mengatasi ketertinggian Perlembagaan Persekutuan. Nazri (2014) juga menyatakan kontrak social yang dipersetujui dalam merangka perlembagaan ini dikenali sebagai Tiang Seri Perlembagaan kerana isu agama Islam, kedudukan istimewa orang Melayu dan bahasa Melayu sering menjadi konflik dalam masyarakat. Oleh itu dengan penggunaan Tiang Seri Perlembagaan ini menggambarkan betapa pentingnya perkara ini dihayati agar tidak timbul sebarang pertikaian dalam kalangan pelbagai etnik di Malaysia.

Bagi sebuah negara yang berdaulat, perlembagaan merupakan sumber undang-undang tertinggi di mana setiap individu sebagai rakyat hendaklah mematuhi keluruhannya. Perlembagaan berperanan sebagai panduan untuk mengatur serta menyelaras pemerintahan negara. Perlembagaan juga merupakan panduan dalam pembentukan undang-undang samaada di pihak kerajaan atau rakyat.

KERJASAMA DAN PERPADUAN DIKALANGAN PENDUDUK TANAH MELAYU KE ARAH BERKERAJAAN SENDIRI

Kaum Melayu mula menunjukkan penyatuan yang kuat apabila Malayan Union ditubuhkan. Malayan Union yang ditubuhkan oleh British pada 1 April 1946 adalah bertujuan menggabungkan Negeri-negeri Melayu Bersekutu, Negeri-negeri Melayu Tidak Bersekutu dan Neegri-negeri Selat dengan Singapura kekal sebagai jajahan berasingan. Zainal Abidin Abdul Wahid (1979) menyatakan bahawa Perlembagaan Malayan Union memberikan hak kerakyatan kepada golongan bukan Melayu menerusi prinsip *jus soli* yang bermakna jika seseorang itu dilahirkan di Tanah Melayu selepas Malayan Union, seseorang itu berhak menerima kerakyatan dengan mudah. Malah Mohd. Aris (1983) juga berpandangan bahawa dalam perlembagaan Malayan Union kewarganegaraan diberikan kepada sesiapa sahaja yang menganggap negeri ini negeri mereka. Ini bermaksud orang bukan Melayu mempunyai hak yang sama dengan orang Melayu. Keadaan ini akan menyebabkan hak keutamaan politik orang Melayu hilang. Dari segi pentadbiran, Malayan Union akan diperintah oleh Gabenor. Sultan hanya menjadi penasihat Gabenor dan tidak lagi menjadi ketua negeri; dan nasihatnya tidak semestinya diterima oleh Gabenor.

Sebagai tanda protes maka orang Melayu telah memulaukan perlantikan Majlis-majlis Penasihat dan Sultan-sultan juga tidak hadir majlis mengangkat sumpah Gabenor baru. Tindakan ini menunjukkan buat pertama kalinya orang Melayu bersatu mempertahankan kepentingan mereka. Disebabkan tentangan daripada orang-orang Melayu dan rancangan Malayan Union ini juga telah dikecam dalam Parlimen British; maka British telah sedar bahawa mereka telah silap.

Menurut Mohd. Aris (1983) pada 25 Julai 1948, satu Jawatankuasa Kerja yang terdiri daripada wakil kerajaan Raja-raja Melayu dan UMNO telah dibentuk. Jawatankuasa ini bersetuju supaya Malayan Union digantikan dengan satu perlembagaan baru dalam bentuk Persekutuan. Antara usul yang dicadangkan adalah pengwujudan sebuah kerajaan yang kuat dan peluang untuk kemajuan berkerajaan sendiri. Dari segi kewarganegaraan adalah terbuka dan umum kepada semua golongan bangsa yang menganggap Tanah Melayu sebagai tanahair mereka dan sebagai tempat penumpuan taat setia mereka.

Walaubagaiamanapun, pada Disember 1946 gabenor Malayan Union telah melantik satu jawatankuasa Perunding yang terdiri dari berbagai kaum bukan Melayu yang ada pengaruh. Hasilnya jawatankuasa ini juga telah bersetuju bagi pembentukan Persekutuan. Persekutuan ini terdiri daripada 9 Negeri Melayu dan 2 Negeri Selat (Melaka dan Pulau Pinang). Menerusi Perjanjian Persekutuan ini, kerajaan pusat berkuasa dan bertanggungjawab sepenuhnya dalam semua perkara dan pada masa sama mengekalkan bidang kuasa Raja-raja dalam hal ehwal Islam dan adat istiadat Melayu. Ini menunjukkan bahawa kedaulatan raja Melayu dan hak istimewa orang Melayu telah dikembalikan. Dari segi kerakyatan pula prinsip jus soli juga telah dibatalkan. Akhirnya Perjanjian Persekutuan yang menjadi asas kepada peraturan baru ini akan menubuhkan Persekutuan yang dinamakan Persekutuan Tanah Melayu yang telah diistiharkan pada 1 Febuari 1948.

Pengenalan Persekutuan Tanah Melayu telah mewujudkan jalinan kerjasama antara orang Melayu dan bukan Melayu. Khong Kim Hoong (1984) menyatakan bahawa penubuhan Jawatankuasa Perhubungan Kaum / *Communities Liason Committee* (CLC) 1949 yang terdiri daripada pelbagai etnik telah berusaha menyelesaikan sesetengah masalah perlembagaan, poltik dan ekonomi yang wujud akibat permintaan yang berlainan daripada pelbagai etnik.

Menurut Hasnah Hussiin (2009), kerjasama yang lebih erat antara Melayu dan bukan Melayu terus terjalin apabila Inggeris mensyaratkan kemerdekaan hanya diberikan sekiranya rakyat negara ini bersatu padu dan boleh bekerjasama. Isu

tuntutan kemerdekaan melewati batasan perkauman di mana mengubah masyarakat yang berpecah belah kepada masyarakat yang bersatu padu. Keadaan ini juga memandu mereka mengenepikan pandangan sempit perkauman dan bekerja ke arah menuntut kemerdekaan daripada penjajah. Menurut Ho Hui Ling (2007), apabila Lennox Boyd, Setiausaha Negara bagi tanah jajahan yang baru mengunjungi Kuala Lumpur pada akhir Ogos 1955, Tunku Abdul Rahman telah memulakan perbincangan mengenai pemerintahan sendiri dan kemerdekaan bagi Tanah Melayu. Lennox Boyd telah memberi jaminan kepada Tunku untuk mengadakan mesyuarat berperlembagaan di London pada awal tahun 1956 dengan syarat Raja-raja Melayu juga menghantar wakil kerana dari sudut perlembagaan, mereka adalah pihak yang terlibat dengan sebarang perubahan yang akan dilakukan.

Dalam usaha membentuk kerajaan, Suruhanjaya Reid telah ditubuhkan bagi menggubal perlembagaan Tanah Melayu. Walaubagaimana pun laporan Suruhanjaya Reid telah mendapat tentangan banyak pihak. Untuk memperkemaskan lagi usul perlembagaan , Jawatankuasa *Working Party* ditubuhakan untuk mengeluarkan Kertas putih. *Working Party*dipengerusikan oleh MacGillivar dan termasuk empat wakil dari Perikatan dan empat wakil dari Raja-raja Melayu. Wakil Perikatan ialah Tunku Abdul Rahman (UMNO), Datuk Abdul Razak (UMNO). Ong Yoke Lin (MCA) dan V.T Sambanthan (MIC), manakala wakil Raja-raja Melayu ialah Mustapha Albakri (Penyimpan Mohor Besar Raja-raja), Shamsudin Nain, Tunku Ismail Tunku Yahya dan Neil Lawson. Ahli lain terdiri dari Ketua Setiausaha Kerajaan, Sir David Watherson, Peguam Negara, T.V. A Brodie dan E.O Laird bertindak sebagai Setiausaha.

Utusan Melayu (1957) bertarikh 3 Julai melaporkan bahawa perkara yang dipinda oleh *Working Party* terhadap syor Suruhanjaya Reid termasuklah soal kerakyatan, hak istimewa orang Melayu dan bahasa kebangsaan. *Working Party* telah membuat keputusan bahawa nama negeri ini akan dikenali sebagai Persekutuan Tanah Melayu atau pun dalam bahasa Inggerisnya Federation of Malaya. Rangka Suruhanjaya Reid tidak menyebut nama Persekutuan Tanah Melayu tetapi hanya menyebut nama Inggeris iaitu Federation of Malaya.

Joseph M. Fernando (2002 melaporkan bahawa :

i. Perkara berkaitan keistimewaan orang Melayu, *Working Party* telah menyerahkan soal menjaga hak istimewa orang Melayu kepada Yang di Pertuan Agong dan terpulang kepada baginda untuk menentukan bila jaminan hak istimewa orang Melayu wajar dikaji. Ini telah diputuskan oleh ahli *Working Party* walaupun pada peringkat awalnya tidak dipersetujui oleh MCA berkaitan dengan tempoh masa disemak selepas 15 tahun.

ii. Perkara berkaitan kerakyatan, *Working Party*telah bersetuju bahawa semua orang yang menjadi warganegara sebelum hari merdeka harus dikekalkan haknya sebagai warganegara dan semua yang dilahirkan di Persekutuan Tanah Melayu selepas hari merdeka hendaklah menjadi warganegara menurut kuat kuasa undang-undang.*Jus soli* hanya diberikan kepada anak-anak yang dilahirkan selepas 31 Ogos 1957. Ini memberi kelegaan kepada orang Melayu kerana orang bukan Melayu hanya menjadi warganegara selepas 21 tahun merdeka.

iii. Agama Islam pula diakui sebagai agama persekutuan dan agama lain bebas diamalkan.

iv. Peruntukan bagi bahasa Melayu tidak ada pindaan dari syor Suruhanjaya Reid yang menekankan penggunaan bahasa Inggeris selepas sepuluh tahun merdeka.

Joseph M. Fernando (2002) juga menyatakan terdapat pelbagai reaksi dalam perbincangan Kertas Putih tersebut. Antaranya dari S.M. Zainal Abidin yang menegaskan perasaan perkauman haruslah dihapuskan untuk menjamin sebuah negara yang aman. Manakala bagi kaum Serani yang diwakili J.Sili telah mengalu-alukan perlembagaan tersebut dan mengatakan bahawa wujudnya perlembagaan baru dan 31 Ogos sebagai hari merdeka adalah merupakan lembaran penting dalam sejarah Tanah Melayu. Menurut Joseph lagi, S.N King, wakil Majlis Pengeluaran getah telah memuji syor kerana ia disusun bagi kebaikan semua pihak dan bukanlah untuk satu pihak sahaja. Manakala J.Liew pula mengatakan sebarang kekurangan dan kelemahan dalam perlembagaan boleh dipinda pada masa akan datang berdasarkan pendapat dan fikiran.

Ekoran daripada itu, Utusan Melayu (1957) pada 9 Julai melaporkan bahawa Syor Kertas Putih yang diterbitkan pada 3 Julai 1957 telah diterima dengan sebulat suara oleh Jawatankuasa Agong MCA. Tan Siew Sin yang merupakan Ketua Penerangan MCA mengatakan bahawa tiada lagi halangan bagi Persekutuan Tanah Melayu untuk mendapatkan kemerdekaan pada 31 ogos 1957 dan perlembagaan baru ini akan menjadi asas kepada pemerintahan Tanah Melayu.

Jelas bahawa isu kerakyatan, hak istimewa dan bahasa kebangsaan telah menimbulkan perasaan tidak puas hati dalam perlembagaan Persekutuan. Ini adalah kerana Tanah Melayu ini didiami oleh penduduk daripada pelbagai kaum. Permuafakatan dan persamaan serta sensitivity semua kaum dari semua aspek perlu diambil kira dalam memastikan penggubalan perlembagaan negara yang menjadi tonggak panduan pengurusan pentadbiran negara. Walaupun Kertas Putih merubah sebahagian daripada cadangan dan syor yang dikemukakan oleh suruhanjaya berkenaan, tetapi tidak membatalkan laporan itu. Dalam hal ini, Perlembagaan Persekutuan Malaysia adalah digubal hasil dari persetujuan bersama yang telah dicapai antara penduduk Malaysia daripada kalangan Melayu, Cina dan India. Perlembagaan Persekutuan bukan sahaja dokumen perundangan akan tetapi ia adalah kontrak sosial dan perjanjian perdamaian.

METODOLOGI PENYELIDIKAN

Dapatan kajian rintis telah dilaksanakan di sekitar Lembah Klang pada tahun 2016 melibatkan 50 orang reponden penduduk yang terdiri daripada kaum Melayu, Cina dan India.Pecahan nisbah kajian adalah melibatkan 25 orang kaum Melayu, 15 orang kaum Cina dan 10 orang kaum India. Kajian yang dilaksanakan adalah bertajuk Orang Melayu Menurut Perlembagaan Dalam Konteks Hubungan Etnik Di Malaysia.

ANALISIS DATA DAN PERBINCANGAN

Merujuk Jadual 1 berhubung tahap pengetahuan berkaitan kontrak sosial menunjukkan bahawa peratus kaum Melayu yang tahu adalah 36 peratus manakala yang kurang tahu adalah 60 peratus. Kaum Cina lebih banyak yang tahu berhubung kontrak sosial iaitu 86.7 peratus berbanding kurang tahu iaitu 13.3 peratus. Kaum India pula tahap pengetahuan adalah sama antara tahu dan kurang tahu. Dapatan ini menjelaskan secara relatifnya kaum Cina lebih banyak mempunyai pengetahuan berkaitan kontrak sosial berbanding peratus pengetahuan kaum Melayu. Ini juga menunjukkan kaum Cina berusaha memastikan mempunyai pengetahuan syarat-syarat kontrak sosial dalam memastikan hak mereka terpelihara.

Jadual 1: Kontrak sosial merujuk kepada semangat tolak ansur antara orang Melayu dan bukan Melayu

Etnik	Tidak tahu	Kurang tahu	Tahu
Melayu	1(4.0%)	15(60.0%)	9(36.0%)
Cina	0(0.0%)	2(13.3%)	13(86.7%)
India	0(0.0%)	5(50.0%)	5(50.0%)

Jadual 2 pula menunjukkan peratus pengetahuan kedudukan istimewa orang Melayu yang merupakan salah satu unsur yang telah wujud sebelum Perlembagaan Persekutuan digubal 1957. Dari segi tahap pengetahuan perkara ini juga menunjukkan peratus kaum Cina mengetahui adalah tinggi iaitu 66.7% berbanding yang kurang tahu 26.7%. Manakala kaum Melayu yang tahu perkara ini adalah 36 peratus berbanding yang kurang tahu lebih tinggi iaitu 60 peratus. Tahap pengetahuan kaum India antara tahu dan kurang tahu tidak banyak beza iaitu 40 peratus yang mengetahu dan 50 peratus yang kurang tahu serta 10 peratus tidak tahu langsung.

Hasil data menunjukkan peratus tahap tahu pengetahuan kaum Cina adalah tinggi bagi masing-masing berkaitan kontrak sosial dan kedudukan istimewa orang Melayu berbanding kaum Melayu yang peratus tahap kurang tahu lebih tinggi bagi kedua-kedua perkara tersebut. Ini menggambarkan kaum Melayu berada dalam ‘confort zone’ dan tidak menunjukkan minat untuk mengetahui lebih terperinci berhubung kedudukan istimewa orang Melayu. Keadaan ini menyebabkan kaum Melayu akan mengalami kelemahan dalam mempertahankan kedudukan dan hak mereka jika ada pertikaian berkaitan perkara ini dari kaum lain.

Jadual 2: Kedudukan istimewa orang Melayu, adalah satu unsur yang telah wujud sebelum Perlembagaan digubal 1957

Etnik	Tidak tahu	Kurang tahu	Tahu
Melayu	1(4.0%)	15(60.0%)	9(36.0%)
Cina	1(6.7%)	4(26.7%)	10(66.7%)
India	1(10.0%)	5(50.0%)	4(40.0%)

Jadual 3 pula menunjukkan kefahaman kedudukan Perlembagaan Persekutuan; dimana didapati 36 peratus kaum Melayu yang faham manakala 64 peratus adalah kurang faham. Tahap kefahaman kaum Cina pula adalah lebih tinggi daripada tahap kurang faham iaitu 53.3 peratus yang faham dan 46.7 peratus yang kurang faham. Kaum India tahap kefahaman adalah sama iaitu 50 peratus masing-masing bagi tahap faham dan tahap kurang faham. Data menunjukkan peratus kefahaman kaum Cina adalah lebih tinggi daripada peratus kurang faham. Manakala kaum Melayu pula peratus kurang faham adalah lebih tinggi berbanding peratus tahap kefahaman. Kaum Cina lebih banyak menghabiskan waktu untuk mendalami perkara-perkara dalam Perlembagaan Persekutuan. Kaum Cina sangat sensitif serta begitu bersemangat dalam meningkatkan ilmu pengetahuan dalam perkara ini untuk memastikan diri mereka berada dalam suasana yang selamat dan terjaga.

Jadual 3: Perlembagaan Persekutuan merupakan undang-undang tertinggi di Malaysia kerana tiada sesiapa pun boleh mengatasi Perlembagaan

Etnik	Tidak faham	Kurang faham	Faham
Melayu	0(0.0%)	16(64.0%)	9(36.0%)
Cina	0(0.0%)	7(46.7%)	8(53.3%)
India	0(0.0%)	5(50.0%)	5(50.0%)

Dari segi kefahaman perkara-perkara dalam kontrak sosial pula seperi di Jadual 4 pula menunjukkan tahap kurang faham kaum Melayu adalah lebih tinggi daripada tahap faham iaitu masing-masing 48 peratus dan 40 peratus. Kaum Cina pula menunjukkan tahap pemahaman lebih tinggi berbanding tahap kurang faham iaitu masing-masing 46.7 peratus dan 40 peratus. Begitu juga dengan kaum India di mana tahap faham lebih tinggi iaitu 60 peratus berbanding kurang faham 20 peratus. Bagi tahap tidak faham langsung pula menunjukkan kaum Melayu 12 peratus, kaum Cina adalah 13 peratus, dan kaum India tertinggi iaitu 20 peratus. Tahap kefahaman yang paling tinggi dikalangan kaum India menunjukkan mereka lebih memahami semangat tolak ansur antara kaum yang perlu diamalkan dalam negara kita yang terdiri daripada pelbagai kaum. Tahap tidak faham yang paling tinggi dikalangan kaum Cina jelas menyokong permasalahan dalam kehidupan yang ditimbulkan oleh masyarakat Cina terhadap kaum lain terutamanya kaum Melayu. Ketidakfahaman ini juga yang menyebabkan selalu ada pergeseran dan salah faham akan perkara-perkara sensitif terhadap sesuatu kaum tersebut.

Jadual 4: Kontrak sosial merujuk kepada semangat tolak ansur antara orang Melayu dan bukan Melayu

Etnik	Tidak faham	Kurang faham	Faham
Melayu	3(12.0%)	12(48.0%)	10(40.0%)
Cina	2(13.3%)	6(40.0%)	7(46.7%)
India	2(20.0%)	2(20.0%)	6(60.0%)

Dari segi peratus pemahaman ketiga-tiga kaum berhubung dengan kedudukan istimewa orang Melayu yang telah wujud lama sebelum perlembagaan Persekutuan digubal seperti di Jadual 5 menunjukkan peratus kaum Melayu yang faham adalah 40 peratus, kurang faham 48 peratus dan 12 peratus adalah tidak faham. Kaum Cina pula adalah 40 peratus yang faham dan 60 peratus yang kurang faham. Manakala kaum India menunjukkan peratus kurang faham paling tinggi iaitu 70 peratus kurang faham dan 30 peratus sahaja yang faham. Data menjelaskan bahawa peratus tahap kurang faham mendominasi peratus kefahaman bagi ketiga-tiga kaum. Kaum India perlu lebih banyak meningkatkan ilmu pengetahuan berhubung perkara ini walaupun kumpulan kaum ini adalah minoriti dalam masyakarat kita. Kaum India mengambil perkara ini mudah dan tidak berusaha untuk memastikan diri mereka faham. Kaum ini merasakan diri mereka dalam situasa selesa menyebabkan tidak mengambil peranan untuk memahami perkara ini.

Jadual 5: Kefahaman Kedudukan istimewa orang Melayu telah wujud ratusan tahun sebelum perlembagaan digubal dan dimasukkan semula peruntukan tersebut apabila Perlembagaan Persekutuan 1957 digubal.

Etnik	Tidak faham	Kurang faham	Faham
Melayu	3(12.0%)	12(48.0%)	10(40.0%)
Cina	0(0.0%)	9(60.0%)	6(40.0%)
India	0(0.0%)	7(70.0%)	3(30.0%)

Jadual 6 pula adalah menunjukkan peratus penerimaan ketiga-tiga kaum tersebut terhadap perkara dalam kontrak sosial. Data kajian menunjukkan bahawa 56 peratus kaum Melayu yang setuju terima perkara tersebut, 36 peratus yang kurang setuju

dan 8 peratus menunjukkan tidak setuju. Kaum Cina pula menunjukkan 66.7 peratus yang setuju dan 33.3 peratus kurang setuju. Manakala kaum India yang setuju adalah 60 peratus, 30 peratus kurang setuu dan 10 peratus tidak setuju. Data menjelaskan bahawa peratus penerimaan setuju terhadap perkara dalam kontrak sosial mendominasi tahap kurang setuju dan tahap tidak setuju bagi ketiga-ketiga kaum. Ketiga-tiga kaum secara relatifnya bersetuju dan akur dengan perkara dalam kontrak sosial. Kadar peratusan setuju yang tinggi dari ketiga-tiga kaum ini jelas menggambarkan keharmonian dan kemakmuran yang kita kecapi hari ini.

Jadual 6: Tahap Penerimaan terhadap kontrak sosial yang merujuk kepada semangat tolak ansur antara orang Melayu dan bukan Melayu

Etnik	Tidak setuju	Kurang setuju	Setuju
Melayu	2(8.0%)	9(36.0%)	14(56.0%)
Cina	0(0.0%)	5(33.3%)	10(66.7%)
India	1(10.0%)	3(30.0%)	6(60.0%)

Dari segi peratus penerimaan kedudukan istimewa orang Melayu yang telah wujud sebelum Perlembagaan Persekutuan digubal adalah digambarkan seperi di Jadual 7. Data menunjukkan peratus kaum Melayu yang setuju adalah 56 peratus, 40 peratus kurang setuju dan 4 peratus sahaja tidak setuju. Kaum Cina pula menunjukkan 80 peratus setuju, 6.7 peratus kurang setuju dan 13.3 peratus tidak setuju. Kaum India yang bersetuju adalah 60 peratus manakala 20 peratus masing-masing bagi indikator kurang setuju dan tidak setuju. Jelas menunjukkan bahawa ketiga-tiga kaum mempunyai kadar peratusan yang lebih tinggi terhadap indikator setuju berbanding indikator kurang setuju dan tidak setuju. Kadar peratusan yang tinggi oleh tiga kaum ini menunjukkkan kesepakatan mereka dalam mengakui kedudukan istimewa kaum Melayu yang mereka perlu terima. Mereka juga sedar bahawa kaum Melayu adalah penduduk asal Tanah Melayu dan perlu menghormati perkara tersebut. Ketiga-tiga kaum juga jelas akan perjanjian yang dimeterai bersama yang merupakan syarat pencapaian kemerdekaan Tanah Melayu.

Jadual 7: Tahap Penerimaan terhadap kedudukan istimewa orang Melayu, adalah satu unsur yang telah wujud sebelum Perlembagaan digubal 1957

Etnik	Tidak setuju	Kurang setuju	Setuju
Melayu	1(4.0%)	10(40.0%)	14(56.0%)
Cina	2(13.3%)	1(6.7%)	12(80.0%)
India	2(20.0%)	2(20.0%)	6(60.0%)

Jadual 8 pula menunjukkan data semangat perlembagan yang difahami dan dihayati oleh rakyat Malaysia. Data menjelaskan bahawa 60 peratus kaum Melayu yang setuju dan 40 peratus kurang setuju. Manakal kaum Cina dan India pula peratus adalah sama iaitu masing-masing 80 peratus yang setuju dan 20 peratus yang kurang setuju. Dari segi kurang setuju menunjukkan kaum Melayu mempunyai peratus kurang setuju tinggi berbanding kaum Cina dan kaum India. Ini kerana kaum Melayu sering diserang dengan pelbagai perkara dan dituntut juga keistimewaan dalam beberapa perkara seperti kuota dalam sistem pendidikan oleh kaum lain. Tuntutan seumpama ini menggambarkan bahawa semangat perlembagaan masih lagi belum dihayati oleh segenap penduduk rakyat Malaysia.

Jadual 8: Semangat Perlembagaan kini difahami dan dihayati oleh rakyat Malaysia

Etnik	Tidak setuju	Kurang setuju	Setuju
Melayu	0(0.0%)	10(40.0%)	15(60.0%)
Cina	0(0.0%)	3(20.0%)	12(80.0%)
India	0(0.0%)	2(20.0%)	8(80.0%)

PENUTUP

Tanah Melayu adalah negara yang unik yang terdiri daripada pelbagai latarbelakang budaya kaum dan agama. Kerencahan dan pola penempatan penduduk Tanah Melayu merupakan cabaran besar yang dianggap mustahil oleh British untuk memberikan penduduk Tanah Melayu berkerajaan sendiri. Namun begitu hasil permuafakatan, tolak ansur dan persetujuan dalam memastikan penerimaan terhadap kepelbagaian dan perbezaan antara kaum telah memberikan satu lonjakan semangat nasionalime.

Kaum Cina dan kaum India yang datang ke Tanah Melayu telah diterima dengan baik oleh kaum Melayu dengan syarat-syarat yang dipersetujui bersama dalam kontrak social iaitu perkara berkaitan kewarganegaraan, bahasa, agama dan hak keistimewaan orang Melayu. Walau bagaimana pun hasil dapatan kajian rintis menunjukkan bahawa masih wujud ketidakpuasan hati dikalangan kaum Cina dan India terhadap beberapa perkara dalam perlembagaan persekutuan. Polemik kontrak sosial masih wujud dikalangan penduduk Malaysia walaupun telah mencapai kemerdekaan 61 tahun. Didapati walaupun kaum Cina menunjukkan kefahaman yang tinggi terhadap kedudukan perlembagaan persekutuan sebagai undang-undang tertinggi iaitu 53.3 % , tetapi kaum Cina masih kurang faham iatu kadar peratus yang relatifnya tinggi berbanding Melayu iaitu 60 peratus bahawa kedudukan istimewa orang Melayu telah wujud ratusan tahun sebelum penggubalan perlembagaan persekutuan 1957. Begitu juga dengan semangat perpaduan di mana masih rendah. Rakyat malaysia masih kurang menghayati semangat perlembagaan. Kaum majority iaitu kaum Melayu merasakan kurang setuju yang tinggi iaitu 40 peratus. Kaum Melayu walaupun kedudukan mereka telah terjamin dalam perlembagaan tetapi maish memberikan peratus kurang setuju yang tinggi terhadap semangat perlembagaan rakyat Malaysia.

Sehubungan dengan itu, penerapan dan pengukuhan dan kepekaan yang lebih perlu disemai sebagai benih perpaduan dalam jiwa segenap lapisan masyarakat. Pengetahuan, pemahaman dan penerimaan perkara dalam perlembagaan persekutuan sangat penting dalam melestarikan dan menyemarakkan lagi pembuadyaan perpaduan dalam meraikan kepelbagaian. Perpaduan dan semangat nasionalisme antara kaum ini merupakan elemen penting dalam penggubalan perlembagaan persekutuan yang menjadi tunggak pengurusan dan pentadbiran Negara.

RUJUKAN

Abdul Aziz Bari. 2001. *Perlembagaan Malaysia: Asas-asas dan masalah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

Abdul Aziz Bari. 2013. *Perlembagaan Malaysia: Asas-asas dan masalah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

Abdul Rahman Abdul Aziz. 2010. Rukun Negara dalam Memperkukuhkan Ketahanan Negara. Dlm. Proceedings Seminar On Nasional Resiliance (SNAR 2010) "*Political Management and Policies in Malaysia*", 13-15 July 2010, Bayview Hotel Langkawi. Institute of Tun Dr. Mahathir Mohamad's Thoughts, Universiti Utara Malaysia, Sintok. hlm.443-457.

Abdul Rahman Embong. 2009. Kepelbagaian Kaum, Perpaduan dan Pembinaan Bangsa Malaysia. Dlm. Azrina Husin, Azeem Ahmad Farouk, Chua Soo Yean, P.Sivamurugan & Abdul Rahim Ibrahim. *Membina Bangsa Malaysia* Jilid 4. Integrasi Nasional. hlm.196-197. Jabatan Perpaduan Negara Dan Integrasi Nasional, Kementerian Perpaduan, Kebudayaan, Keseniaan Dan Warisan Dan Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan Universiti Sains Malaysia.

Abdul Samat Musa. 2006. *Islam dalam Perlembagaan dan kebebasan beragama*. Kertas kerja dibentangkan di Seminar Pertukaran Agama dan Kesan dari Perspektif Syariah dan Perundangan. Anjuran Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor. Bangi. 15 Julai. Bangi.

Andrew Harding. 1996. *Law, Government and the Constitution in Malaysia.* United Kingdom: Kluwer Law International.

Fernando, J.M. 2002.*The Making of the Malayan Constitution.* Kuala Lumpur: JMBRAS

Hashim Yeop Sani. 1983. *Perlembagaan Kita*. Kuala Lumpur: Malaysian Law Publishers Sdn. Bhd.

Laporan Taburan Penduduk dan Ciri –Ciri Asas Demografi 2010 daripada Jabatan Perangkaan Malaysia.

Nazri Muslim. 2014. *Islam dan Melayu dalam Perlembagaan: Tiang Seri Hubungan Etnik di Malaysia*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Utusan Melayu.1957. 3 Julai.

Zainal Abidin Abdul Wahid. 1979. Malayan Union: Penubuhannya. Dlm. Zainal Abidin Abdul Wahid. *Sejarah Malaysia Sepintas Lalu.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Social Integration among Multi-Ethnic Students: A Case Study from INTI International University

SITI HAFIZAH DAUD, NURIEN HIDAYU RUSLY & MASHITA M.ZIN
INTI International University

ABSTRACT

Tertiary education is expected to inspire harmony, bridge racial differences and stimulate an atmosphere of reason, inquiry and collegiality. Institutions of higher education are in a noble position to address the teaching and learning of diversity by constructing an environment that will allow positive interactions among students from various ethnicities and backgrounds. The objective of this article is to study the level of integration on campus as perceived by first-year undergraduates. This research is adopted from the Campus Social Environment Survey as a tool to gauge various aspects of cross-racial interaction among the undergraduate students in private institutions of higher learning. The initial analysis focused on descriptive data on five items of racial communication: comfortability, respect, communication, tolerance, and orientation to knowledge. The research found that the respondents have a high level of racial integration in terms of respect and comfortability, while only a moderate response for tolerance and orientation to knowledge. Implications and recommendations for teaching and learning for future research are presented and discussed.

Keywords: social integration, multi-ethnic students, Malaysian university

INTRODUCTION

Malaysia is a country which comprises of 200 ethnic groups. Among the major races in Malaysia are the Malays, Chinese, Indians, Kadazan-Dusun, and Iban (Shamsul Amri, 2012). Therefore, with these various ethnics, customs and cultural diversity, ethnic relations has become an important agenda for the Malaysian government in governing this country and maintaining peace and harmony.

It is irrefutable that the diversity of cultures, religions and languages of the citizens in Malaysia creates issues involving ethnic relations. Polarization or ethnic tension in a pluralistic society always causes demarcation between the various races. Each ethnic group is protective of its own turf and privileges which brings forward the idea of ethnocentrism and "social borders" (Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009). The idea of "social borders" leads to ethnic tension and conflict between communities, and therefore, may lead to bloodshed. Past events in the former Yugoslavia is one historical example of overprotection of ethno-political supremacy that led to the bloody ethnic cleansing of the "weaker" ethnic group (Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009).

In the Malaysian context of a multiracial society, Malaysia had experienced bloody ethnic conflicts in the event of May 13, 1969, where it had left Malaysians with a long-lasting impact. Due to this high historical impact, racial harmony should be taken into serious consideration in building a country. It appears that harmonious ethnic relations are the key to balance between developing economic and political stability. Instantaneously after the incident, the government took drastic measures and actions to strengthen unity among Malaysia's ethnic groups (Shamsul Amri, 2012). Unity has been characterized by the National Institute of Public Administration (INTAN) as a process of uniting the members of a society and the country as a whole through national ideologies, with the intention that the members of the society build an identity, common values and a sense of belonging (Maimum, 2009).

Among the measures taken by the Malaysian government under the then Prime Minister Abdul Razak's initiatives include the introduction of new educational policies such as recognizing one national language and establishing a national school system. The government intended to maximize the use of education as one of its tools for fostering unity among diverse ethnic groups. Nevertheless, four decades after the incident, polarization of ethnics in Malaysia still remains, as claimed by Zainal (1999): "varied strategies [employed to solve ethnic polarization] have not yet succeeded in fostering the level of unity to which we aspire." There was a claim that ethnic polarization is becoming more serious in Malaysian society especially among the youth (Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009). Therefore, this paper presents a critical analysis of ethnic relations among tertiary education students derived from an empirical study conducted in one of the private universities in Malaysia.

LITERATURE REVIEW

PLURAL SOCIETY AND UNITY

Furnivall (1948), the individual behind the idea of "plural society", states that a plural society refers to one in which the different ethnic groups live under a single political administration but, apart from economic transactions, they do not interact with each other either socially or culturally. The term plural society was criticized by Barth (1969) where the concept of plural society was vague while supporting the term "poly-ethnic". Barth defines "poly-ethnic" as a society combining ethnic contrasts. The interesting feature of pluralism is that different ethnic groups can maintain their distinctive cultural identities (Shamsul Bahri, 2012; Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009). In relation to Malaysian history, Malaysia was ruled by the British colonial masters, which lasted until 1957. It is undeniable that Malaya at that time had reflected numerous descriptions of Furnivall's plural society, as the three main ethnic groups were segregated into different geographical areas and conducted different economic activities. Yet, they were governed under one political administration. This policy was initiated by the British under the "Divide and Rule" policy (Mardiana Nordin, 2011).

Malaysia is a multiracial country which portrays the idea of a plural society. Malaysia comprises of three main races: Malay, Chinese and Indian. Each of these races has its own unique culture and heritage, such as language, belief system, traditions and religion. To date, the population of Malaysia is 28.7 million (Department of Statistics Malaysia, 2017) with the Malays being the largest ethnic group (68.8%). According to the Malaysian Federal Constitution, Article 160, Malays are defined as a person who professes the religion of Islam, habitually speaks the Malay language, and conforms to Malay customs (Malaysian Federal Constitution, 2010). Based on the Federal Constitution, all Malays are Muslims, and they, along with the natives of Sabah and Sarawak and aboriginal tribes in Peninsular Malaysia, are officially classified as Bumiputra (or sons of the soil) and accorded a variety of constitutionally enshrined special rights or privileges (Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009). The Chinese came to British Malaya in the early 20th century, either voluntarily or through forced migration. Most of the Chinese were from the Kwangtung and Tukuin districts in China. The Chinese form the second largest ethnic group (23.4%), consisting of a few different clans, which are Hokkien, Cantonese, Hakka, Teochew and Hailam, and are mainly Buddhists (Mardiana, 2011). The Chinese have historically played a significant role in trade and business, even until today. In the early stages, laborers from China were concentrated around mining sites in Lukut and Sungai Ujong (Negeri Sembilan), Larut (Perak), and Kuala Lumpur, Sungai Kanching and Klang (in Selangor). Meanwhile, the Indians in Malaysia migrated from Southern India, coming from different tribes, such as Tamil, Telegu and Malayali (Shamsul Bahri, 2012). They were brought to Malaysia mainly as workers in construction and plantation areas. The British make up the third largest ethnic group in Malaysia (7%). The other ethnic groups are classified as "others". Among these ethnic groups, the lifestyle patterns of the different groups have influenced their values and expectations. Take, for instance, the religious practices in Malaysia. There are more than five main religions practiced in Malaysia: Islam, Buddhism, Taoism, Hinduism, Christianity and Animism (Mardiana, 2011). Finally, the official language in Malaysia is the Malay language or Bahasa Melayu, yet, the English language is widely spoken and has been taught as a subject in the Malaysian education syllabus.

Although Malaysia is multiracial, Malaysians are experiencing a gradual acculturation, where there is a gradual blurring of differences when it comes to costumes, dietary habits and socializing places (Shamsul Bahri, 2012). Moreover, Malaysia is considered one of the most successful nonwestern countries to achieve a smooth transition from an agricultural-based country to modern economic growth since her independence in 1957. Malaysia experienced an economic transformation and diversification from agricultural-based activities to manufacturing in the 1960's to 1980's, and later, to technology-based development in the 1990's to the present. After a gradual process of economic orientation, in the 1990's, Malaysia met the criteria for being a Newly Industrialized Country (NIC) under the premiership of the Fourth Prime Minister, Mahathir Mohamad, and is aiming towards achieving fully-industrialized nation status by 2020. This progression to a fully developed country can be achieved with these three conditions combined and co-existing together: peace, politics and economic growth. Despite the distinction in ethnic backgrounds, such as language, religion, culture and lifestyle, Malaysia is trying to maintain her peace and unity since national unity is one of the agendas as a developed state. As mentioned by Musa Hitam (2007), "nation building is not just about providing highways, byways and hospitals. It is also about weaving together national values for the citizenry to live, and devising greater missions to exhilarate their camaraderie and spirit" (Zaid Ibrahim, 2007).

In Malaysia's historical record with regards to ethnic relations, Malaysia's position in ethnic peace has been creditable when it is compared to other countries with similar conditions—mixed population of ethnic groups—taking examples from Rwanda, Bosnia, Thailand, Sudan and India (Zaid Ibrahim, 2007). The major incident in Malaysian history is May 13, 1969 where there was a bloody clash between the Malays and the Chinese. Unfortunately, after 30 years of maintaining her peace, in 2007, Malaysians witnessed racial clashes between the Malays and the Indians of the Hindu Rights Action Forces (HINDRAF), a coalition of 30 Hindu NGOs committed to the preservation of Hindu community rights and heritage in Malaysia (Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009).

Relationships between ethnic groups are rather complex, complicated and sensitive especially when dealing with matters of religion, culture and language as crucial features in Identity Contestation. Identity Contestation is a phenomenon created by the colonial power, the British, in the context of colonial knowledge and its investigative modalities (Shamsul, 2015). It arose through the colonial practices of codifying, and documenting, and represent the social, cultural, economic and political state in history that shaped modern identities in Malaysia. Consequently, Shamsul (2015) stated that the basis of conflicts between ethnic groups is identity contestation which revolve around language, culture and customs, and education. In the 1970's, the Malays were determined with the idea of "Malayness" in which the Malays urged that the Malay culture and customs should be the main focus in the formation Malaysia's National Culture. Such attempts in making the Malay culture the core of a national culture created discomfort and disagreement especially among the Chinese because the idea appeared assimilative or homogenizing in nature. Thus, identities like Malay/Malayness and Chinese/Chineseness emerged, and were consolidated and fortified through time.

EDUCATION AND UNITY

In any society, education is the basis of unification in the nation-building process. Education systems are closely related to societal needs because of the symbiotic relationship that exists between them. Education systems are influenced by different branches, such as political, economic and cultural-ideological spheres which shape the education system. Furthermore, population changes, technological advances, and social movements are environmental factors that determine the function of education (Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009). The outcome of these factors are reflected in the education system with regards to purpose and meaning as well as defining its functions, limitations and conflicts of interest. Malaysia faces similar facets in molding its education system. In Malaysia, one of the main national objectives since Malaysia gained her independence has always been unity. It was a benchmark to all enacted educational policies to embrace unity as one of the objectives in educational policy decision making. As history recalls, the first Malayan educational policy was the Razak Report in 1956. The Razak Report had four objectives: 1) establishing the Malay language as the national language, 2) generating interracial unity among the races in Malaya, 3) preparing a more effective educational management system, and 4) generating a disciplined, trained, tolerant, liberal and progressive community. Under this report, some of the recommendations included (the Malay language as the National Language and medium of instruction in the national schools, a centralized school curriculum and examination, and the inclusion of subjects like civic studies) were attempts to ensure integration, tolerance and national consciousness. The Razak Report became the foundation for succeeding national educational policies such as the Rahman Talib Report (Shamsul, 2012). Currently, at university level, three common courses were introduced, namely Malaysian Studies, Ethnic Relations and Islamic Civilization and Asian Civilization, which are required to be taken by all students (MOHE, 2016). Higher education in Malaysia is facing a future in which the student numbers reflect the increasing diversity of the population in general. With such a diversified social structure in institutions of higher education, there is a need for Malaysian institutions of higher education to practice their civic engagement in promoting national unity by providing a platform for student interactions among different races and ethnic groups, and, as a result, establish a Malaysian culture and a set of shared values (Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009).

ISSUES OF ETHNICITY IN MALAYSIA

It is rational to say that Malaysia can be considered a plural society. Despite inheriting social, economic and political evidence from the colonial's policy of "Divide and Rule" in the country, other ethnic groups already existed at that time. As mentioned by Mustapha, Azman, Karim, Ahmad and Lubis (2009), there have been many occasions when it comes to relations between ethnic groups that were filled with tension and distrust. Therefore, the process of national integration is indeed a big challenge. The term "integration" has been defined as a process whereby political actors in several distinct national settings are persuaded to shift their loyalties, expectations and political activities toward a new center (Abu Bakar Nordin, Norlidah Alias & Saedah Siraj, 2013). In summary, national integration is a process of bringing together distinctive elements of a society into an integrated whole, or to make out of many small and diverse societies a closer approximation of one nation (Syed Serajul Islam in Abu Bakar Nordin, Norlidah Alias & Saedah Siraj, 2013).

It can be justified that, as in any heterogeneous society, the issue of race or ethnicity has been the most debatable and persistent social dilemma in Malaysian society. Some writers claim that the Malaysian universities did not play an active role in promoting ethnic integration among students (Abu Bakar Nordin, Norlidah Alias & Saedah Siraj, 2013; Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009; Sidek, 2007; Kamaruzaman, 2006). It highlights that higher education institutions are subject to blame for failing to unite diverse students. According to Segawa (2013), the Malaysian government policy in fostering unity has changed from Soft Assimilation Approach Policy to Accommodative Multiculturalism Approach Policy, which brings significant impact on

ethnic relations in higher education institutions. However, instead of uniting student bodies, current campuses are in danger of breeding intolerance, ethnocentrism and segregated communities on campus (Segawa, 2016; Abu Bakar Nordin, Norlidah Alias & Saedah Siraj, 2013; Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009; Malaysiakini, 2007). Therefore, this urges strong attention from different stakeholders since the subject matter involves Malaysian youth and the tertiary education system. Tertiary education institutions are supposed to play a key role in bridging racial differences, given its atmosphere of academic freedom and collegiality. Furthermore, universities should provide the opportunity for students to interact with each other regardless of differences in ethnic, economic and social backgrounds, and lifestyles. Hence, effective new strategies to address the racial divide are becoming critical (Mardiana, 2011).

PAST RESEARCH

Findings of past research studies on the inter-ethnic relations of students in institutions of higher education indicate that the personality or character of individuals towards ethnicity has been internalized in the self as an outcome of individual historical background and social processes in social settings including education. Such individual socialization characteristics have been affected due to interaction and socialization processes at home and school (Amir, 2004; Faridah & Amir, 2004). Furthermore, research by Rabushka (1971) mentioned that ethnic attitudes among university students in public universities show that the university was a highly polarized place. This statement is supported by Malaysiakini (2004) where there was high polarization among university students when it comes to accommodation, social activities, social clubs, religious-based societies, and student representative councils. Meanwhile, a research report on "Practices toward Unity in Six Schools" by the Planning and Research Unit of the Ministry of Education (1995) indicates that these schools have yet to achieve their objectives of shared values and practices toward unity. As reported by Abu Bakar Nordin, Norlidah Alias and Saedah Siraj (2013), the ineffectiveness of schools, in the form of their policy and their curriculum, affects the secondary school students in strengthening national unity. Despite the establishment of vision schools in 1997, the Malaysian government providing adequate teaching-learning facilities, making history and music compulsory subjects in schools, proposing all students regardless of their ethnic origins to take Chinese and Tamil languages as school subjects, encouraging students to interact in the teaching-learning process, encouraging the teaching of traditions and customs of all ethnic groups in Malaysia, introduction of art and music clubs involving mixed ethnic groups, encouraging active participation in the newly introduced intercultural art and crafts in co-curricular activities, and mixing during recess time, these activities have so far failed to create an informed multicultural student community. Mat Saat (2004) suggests that a multi-ethnic society that harbors prejudice and suspicion carries a high risk of racial tension (in Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009).

On the other hand, a number of studies have shown positive outcomes in cultivating a democratic society. When the campus communities are racially diverse and varied, it tends to create rich educational experiences that cultivate and prepare them to participate in a democratic society (Astin, 1993; Chang, 1999; Gurin, 2002; Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009). For example, students from different social backgrounds, customs and cultures offer a wide range of opinions and viewpoints with regards to contemporary issues such as religion, war, terrorism, the death penalty, freedom of speech, and prevalence of discrimination (Ancis, 2000; Chang, 2003; Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009; Abu Bakar Nordin, Norlidah Alias & Saedah Siraj, 2013). In addition, because of the cultural differences, it shapes the life experience of the students where, through the interactions among them, it generates a rich and complex social learning environment that may successfully be applied as an educational tool for individual development.

TYPES OF DIVERSITY

An emerging body of literature has risen in examining the advantages of an ethnically diverse university campus for students' educational gains. Research performed by Gurin (2002) identified three ways of exposing students to diversity in institutions of higher education: structural diversity, informal interaction diversity, and classroom diversity. Structural diversity is defined as the numerical representation of ethnic student groups on campus, which is conceptualized as an essential but insufficient component for meaningful intergroup interaction. They also hypothesize that informal interaction diversity reflects the frequency and quality of interracial contact, which usually happens outside of the classroom. Classroom diversity, conversely, encompasses the structure of a course, knowledge about diverse groups of people, and interracial interaction with classroom peers. The study conducted by Gurin (2002) suggested that students' actual engagement with multi-ethnic students as the theoretical basis for

examining the effects of racial/ethnic diversity on the tertiary education level is based on students' experience. This is due to the fact that informal intergroup contact and classroom diversity will likely bring significant impact on students' educational gains and civic development. This has been supported with further research stating that a tertiary education institution which has a campus with varieties of ethnics subsequently enhances students' intellectual development in several means: openness and understanding of diversity, a higher level of academic development, increased intellectual engagement, improved critical thinking and self-actualization, and interpersonal interaction with peers which is one of the most powerful educational resources in higher education (Astin, 1993; Kuh, 1995; Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009; Abu Bakar Nordin, Norlidah Alias & Saedah Siraj, 2013).

THEORETICAL FRAMEWORK

One of the essential roles of a tertiary education institution is to cultivate and introduce students to complex and diverse perspectives and relationships. It is suggested that racial/ethnic diversity influences students' development and educational outcomes (Fortanella, 2008). The foundation of this research lies on Langer's (1978) social-cognitive concept of literacy. The concept discusses that the conscious mode of thought has been widely used as the theoretical ground where active thinking develops new ideas and new ways of processing information. Apparently, conscious modes of thought are encouraged through complex social structures, individual interaction with unfamiliar people, or encountering people who have different expectations and beliefs. As a result of this interaction, imbalance and instability are created through uncomfortable, uncertain, or new social environments, which may generate intellectual engagement and cognitive growth as human beings begin to think and behave in new ways. Therefore, the advantages of having conscious modes of thought and complex social structures are enhanced when there is interaction between people of different races/ethnics, which later creates opportunities for diverse students to interact and learn from each other in and out of the classroom (Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009; Abu Bakar Nordin, Norlidah Alias & Saedah Siraj, 2013).

Through expansive research, the theory developed by Allport (1954) on the benefits and dynamics of cross-racial interaction proposes that multiracial interaction can bring significant positive outcomes depending on the presence of appropriate conditions, whereby there must be equal group status within the situation, groups working cooperatively in pursuit of common goals, intergroup cooperation, opportunities for the members to get to know each other as individuals, and support from the authorities, law and customs (Saterfield, 2006).

PURPOSE OF THE STUDY

The purpose of the study is to examine the level of interracial/ethnic integration among undergraduate students. This research is essential in considering the students' perceptions and attitudes towards intercultural communication, the integration process, and interactions both in and out of the classroom.

METHODOLOGY

The target sample for the study was first-year undergraduate students at a private university in Negeri Sembilan. The questionnaire was administered in October 2017. Seventy-one (71) students from various faculties were selected to respond to the questionnaire. The students were selected from one of the MPU subjects – MPU3113: Hubungan Etnik. Furthermore, the number of students who studied at INTI International University are dominated by a single race, the majority of students are Malaysian Chinese. Therefore, the respondents' ethnicity does not replicate the actual Malaysia ethnic demographic.

At the beginning of the survey, the respondents were requested to fill in demographic information such as gender, race, and age. The demographic information of the respondents is as below:

Table 1.1: Demographic Factors

Gender

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Male	35	49.3	49.3	49.3
Female	36	50.7	50.7	100.0
Total	71	100.0	100.0	

Race

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Malay	15	21.1	21.1	21.1
Chinese	51	71.8	71.8	93.0
Indian	3	4.2	4.2	97.2
Others	2	2.8	2.8	100.0
Total	71	100.0	100.0	

Age

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
20 years and below	52	73.2	73.2	73.2
21-25 years	19	26.8	26.8	100.0
Total	71	100.0	100.0	

INSTRUMENTATION

This study has been adopted from the Campus Social Environment Survey by Mustapha, Azman, Karim, Ahmad and Lubis (2009). The research was designed to measure the degree of social integration among students of different races on a university campus. Furthermore, the research aims to measure racial diversity on campus, specifically social interracial interaction. The survey comprised of 15 Likert items to identify the students' perception and attitudes regarding interracial integration among undergraduates. A 4-point Likert Scale was used from 1 (strongly disagree) to 4 (strongly agree). To interpret the scale, this range was used:

1- Strongly Disagree
2- Disagree
3- Agree
4- Strongly Agree

In order to quantify "interracial interaction" competence, five dimensions of the construct were selected:

Comfortability: *The ability to respond to others in descriptive, non-evaluative, and nonjudgmental ways. Responding to others in a non-evaluative and nonjudgmental way is another way to open the lines of communication. People will be able to feel more comfortable interacting with you when you do not demonize them for having different attitudes, beliefs, and values than you do.*

Communication Interaction Management*: A skill regarding conversation. Interaction management is very important in conversation. You should be able to speak in an engaging manner and know when to end a conversation based on verbal and nonverbal messages.*

Display of Respect*: A positive feeling or action shown towards someone or something considered important, or held in high esteem or regard; it conveys a sense of admiration for good or valuable qualities, and it is also the process of honoring someone by exhibiting care, concern, or consideration for their needs or feelings.*

***Tolerance**: The acceptance of an action, object or person which one dislikes or disagrees with, where one is in a position to disallow it but chooses not to. It has been defined as "to bear or endure" or "to nourish, sustain or preserve", or as a fair, objective and permissible attitude towards those whose opinions, beliefs, practices, racial or ethnic origins differ from one's own.*

***Orientation to Knowledge**: The term people use to explain themselves and the world around them. The key to effectively communicating in regards to orientation to knowledge is to say what you mean. When communicating interculturally, one must remember that not every person speaks the same way that you do. It is best to be straightforward and say exactly what is meant to avoid confusion.*

RESULTS AND DISCUSSION

Data from this study were analyzed by examining each item from the five dimensions of unity which are comfortability, communication, respect, tolerance, and orientation to knowledge. Using these variables of response, the pattern of undergraduates' interracial social integration for the current student sample (n=71) was analyzed. Overall, the respondents consisting of the three main races i.e. Malay, Chinese, and Indian, performed moderately on the five dimensions of social integration. The means and standard deviations for the students' social integration are as reported in Table 1.2 below:

Table 1.2: Means & Standard Deviations

Dimension	Overall Mean	Standard Deviation
Comfortability	3.05	2.23
Communication	2.9	2.18
Display of Respect	3.08	2.29
Tolerance	2.65	2.58
Orientation to Knowledge	2.73	2.46

Table 1.3 shows the level of comfortability among respondents. Overall, there is positive feedback on the items that measure the comfortability dimension (mean score: M=3.05). Of interest is item "In my opinion, friendship is based on being comfortable and communicating easily with each other", which shows a high agreement (85.71%), indicating a high level of comfortability in interaction between different ethnics in tertiary education. However, another interesting finding is item 3 under comfortability: "I'm comfortable mixing with students of the same race and religion" (65%) which shows that the comfortability of students is to mingle with people of their own race and religion. Nevertheless, when it comes to interacting with other races, the students feel comfortable mixing with people regardless of religion, race and color (92%).

Table 1.3: Comfortability

Item		Race				Total
		Malay	Chinese	Indian	Others	
I feel comfortable mixing with people regardless of religion, race and skin color.	Strongly agree	7	15	3	1	26
	Agree	8	31	0	1	40
	Disagree	0	3	0	0	3
	Strongly disagree	0	2	0	0	2

I'm comfortable mixing with students of the same race and religion.	Strongly agree	4	8	0	0	12
	Agree	5	24	3	1	33
	Disagree	4	18	0	0	22
	Strongly disagree	2	1	0	1	4
In my opinion, friendship is based on being comfortable and communicating easily with each other.	Strongly agree	7	13	3	2	25
	Agree	7	28	0	0	35
	Disagree	1	8	0	0	9
	Strongly disagree	0	2	0	0	2

In the educational setting of the university campus, students try to communicate with other students from different cultural and religious backgrounds. For the Communication dimension, Table 1.4 shows positive and moderate levels of communication amongst students (Mean: 2.9). The students demonstrate a positive reaction where 87.3% said that they do not have any problems in communicating in class while 12.6% face communication issues while communicating with those from other races. 87.3% illustrates a positive reaction for when the students try to help other students if they have difficulty communicating with other races. Of special interest is item "I'm more aware when meeting friends of another race" (53.5%), where the students feel aware when meeting friends of another race. Meanwhile, 46% of students feel confident talking to new friends from different cultures and religions.

Table1.4: Communication

Item		Malay	Chinese	Indian	Others	Total
I don't have any problems while communicating in class.	Strongly agree	5	12	2	1	20
	Agree	8	32	1	1	42
	Disagree	2	6	0	0	8
	Strongly disagree	0	1	0	0	1
I will help friends if they have difficulty communicating with others.	Strongly agree	3	12	3	1	19
	Agree	10	32	0	1	43
	Disagree	2	6	0	0	8
	Strongly disagree	0	1	0	0	1
I'm more aware when meeting friends of another race.	Strongly agree	0	5	1	0	6
	Agree	7	23	1	1	32
	Disagree	3	18	0	0	21
	Strongly disagree	5	5	1	1	12

Table 1.5 portrays the items used to measure the "Respect" dimension. The total average score reflects a high level of "respect" (3.08). There is a positive reaction from the respondents on respecting the traditions of other races and religions (95%). However, 5% of the respondents showed negative feedback on respecting other cultures. 78% of students answered that they will advise their friends against mocking another student's race, religion and traditions. The interesting finding is item "My circle of friends consists of people of various races and religions", where 30% of respondents disagree with having a circle of friends from different races and religions. The campus environment, which provides opportunities for students to observe, understand and learn from one another, and consequently to nurture understanding and awareness of similarities from each culture, seems to have some impact on the intellectual capacity of the students.

Table 1.5: Respect

		Race				Total
Item		Malay	Chinese	Indian	Others	
I respect the traditions of other races and religions.	Strongly agree	8	22	2	2	34
	Agree	7	26	1	0	34
	Disagree	0	2	0	0	2
	Strongly disagree	0	1	0	0	1
My circle of friends consists of people of various races and religions.	Strongly agree	4	15	2	1	22
	Agree	4	21	1	1	27
	Disagree	7	10	0	0	17
	Strongly disagree	0	5	0	0	5
I will advise my friends against making fun of other races, religions and traditions.	Strongly agree	5	6	2	0	13
	Agree	9	32	1	1	43
	Disagree	0	10	0	1	11
	Strongly disagree	1	3	0	0	4

Table 1.6 indicates the items used to measure the "Tolerance" dimension. The total average score reflects a moderate level of "Tolerance" (2.65). There is a positive reaction from the respondents on working in groups with people of different races and religions (85.91%). With regards to the statement given, 14% of the respondents' decline to work together with others of different races and religions. 70% of the respondents have a positive view on the statement that misunderstandings will occur less often when there is integration among the races, while 30% had a negative view on this statement. The respondents showed interesting data, where 78% of the respondents had a negative viewpoint on whether the respondents would like to have people of different races or religions staying together.

Table 1.6: Tolerance

		Race				Total
		Malay	Chinese	Indian	Others	
I don't have problems working in groups with people of different races and religions.	Strongly agree	6	16	2	2	26
	Agree	7	27	1	0	35
	Disagree	2	6	0	0	8
	Strongly disagree	0	2	0	0	2
	Strongly agree	4	12	2	1	19

Misunderstandings will occur less often when there is integration among races.	Agree	8	22	0	1	31
	Disagree	3	13	1	0	17
	Strongly disagree	0	4	0	0	4
My roommate is of a different race from me.	Strongly agree	3	4	0	0	7
	Agree	0	7	1	0	8
	Disagree	5	19	0	0	24
	Strongly disagree	7	21	2	2	32

Table 1.7 indicates the items used to measure the "Orientation to Knowledge" dimension. The total average score also reflects a moderate level of "Tolerance" (2.73). 67.6% of the respondents have expressed that they can understand more than one language. 53.5% of respondents disagreed that they experience communication barriers caused by language differences, while 81.6% are willing to learn the culture and language of other races.

Table 1.7: Orientation to Knowledge

	Race	Malay	Chinese	Indian	Others	Total
I understand other languages besides my mother tongue.	Strongly agree	3	7	1	1	12
	Agree	7	28	1	0	36
	Disagree	2	11	0	1	14
	Strongly disagree	3	5	1	0	9
I often experience communication barriers caused by language differences.	Strongly agree	0	2	0	0	2
	Agree	7	23	1	0	31
	Disagree	4	21	2	1	28
	Strongly disagree	4	5	0	1	10
I'm willing to learn the culture and language of other races.	Strongly agree	5	18	2	1	26
	Agree	9	21	1	1	32
	Disagree	1	9	0	0	10
	Strongly disagree	0	3	0	0	3

The results of this study indicate that students in general possess a moderate level of social integration as can be shown in all five sub-domains. Despite instances of negative feelings on tolerance and orientation to knowledge, the students report good feedback on comfortability with other races, communication with other communities, and respect towards other races, regardless of ethnic and racial backgrounds on campus. The results of this study seem aligned with Allport's theory on multiracial interaction, which alleges that multiracial interactions can lead to positive outcomes if those involved feel that they benefit from this interaction, while depending on the presence of appropriate conditions (equal group status in pursuit of common goals, intergroup cooperation, and the support of authorities, law or customs). In addition, the environmental conditions that enhance the quality of interaction are just as important as having interpersonal contact.

The popular perception of students' self-segregating by race may be affected by individualization and cultural influence, thus, the reluctance to share a room, and language barriers while communicating with other races. The researchers may conclude that interracial interactions are most beneficial when students interact casually in organized campus activities. As the nature of universities continues to change, it would be useful to look at new ways to integrate racial/ethnic groups, both socially and academically, that do not require their involvement in traditional campus clubs or societies. It is an alternative way for the students to make connections between their classroom and their campus lives with regards to fostering integration among the

students. Such activities could involve team projects with problem-based learning activities with the innovative idea being to increase their interaction with the teacher involved and enhancing their teamwork. With this kind of idea, it is hoped that student interactions can be enhanced which will eventually flourish informal relationships (Mustapha, Azman, Karim, Ahmad & Lubis, 2009).

CONCLUSION

Overall, the high degree of acceptance and interaction of multi-ethnic students in the university as shown in the study is encouraging. The educational setting of the university campus seems to provide a conducive environment for establishing and fostering unity among the students. Furthermore, there is an awareness and openness toward other ethnic groups. Issues such as accommodation and language barriers seem reasonable to deal with, and do not hinder the blurring of identity contestation of the so called "Malay/Malayness" and "Chinese/Chineseness" (Baharuddin, 2015). The opportunity to socialize and work together seems agreeable, and even inter-ethnic marriage seems acceptable. There is a high possibility that the creation of Bangsa Malaysia, visualized in Vision 2020 by the Prime Minister, Mahathir Mohamad, may become a reality.

LIMITATION OF THE STUDY

Although this research was carefully prepared, we are still aware of its limitations and shortcomings. First, this study had a small sample size as compared to the total number of INTI students, only seventy-one students involved and it might not represent the majority of the students in INTI International University. Second, because of the time limitation, less specific data were collected to support the research. Therefore, to generalize the result for larger group, the research should have involved more participants at different levels. Despite of these limitations, an absent of apparent flaws in the design and analysis warranted a fair quality rating for this study.

REFERENCES

1) Abu Bakar Nordin, Norlidah Alias & Saedah Siraj (2013) *National Integration in Multicultural School Setting in Malaysia* Retrieved February 28, 2018 from http://repository.um.edu.my/25765/1/v01i01-02%20correct.pdf
2) Department of Statistics Malaysia (2017) *Press Release Current Population Estimates, Malaysia, 2016-2017* Retrieved February 23, 2018 from https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/pdfPrev&id=a1d1UTFZazd5ajJiRWFHNDduOXFFQT09
3) Fortanella, J.F (2008) *Impact on Racial, Ethnic, and Socioeconomic Diversity: Student Perceptions on Educational Outcomes in a Northern Virginia Public School System* Retrieved March 6, 2018 from http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1147&context=doctoral
4) Gurin, P., Dey, E.L, Hurtado, S. & Gurin (2002) *Diversity and higher education: Theory and impact on educational outcomes* Harvard Educational Review: September 2002, Vol. 72, No. 3, pp. 330-367.
5) Malaysiakini (2007) *Realiti Hubungan Kaum di IPTA* Retrieved February 28, 2018 from https://www.malaysiakini.com/columns/68788
6) Mardiana Nordin & Hasnah Husiin (2011) *Malaysian Studies* Kuala Lumpur: Oxford Fajar
7) Merriam Webster (2018) *Respect* Retrieved March 12, 2018 from https://www.merriam-webster.com/dictionary/respect
8) Ministry of Higher Education (2016) *Sesi Engagement Stakeholder Garis Panduan Mata Pelajaran Pengajian Umum (MPU) Versi 2.* Retrieved February 28, 2018 from http://gids.mohe.gov.my/98/1/SESI%20%20ENGANGEMENT%20STAKEHOLDER%20BUKU%20%20GARIS%20PANDUAN%20MATA%20PELAJARAN%20PENGAJIAN%20UMUM%20%28MPU%29%20VERSI%202.pdf
9) Perez Z. (2003), *How the Idea of Religious Toleration Came to the West* (Princeton: Princeton University Press) ISBN 0-691-092270-2, pp. 5-6
10) Ramlee Mustapha, Norzaini Azman, Faridah Karim, Abdul Razak Ahmad & Maimun Aqsha Lubis (2009) *Social Integration Among Multi-Ethnic Students at Selected Malaysian Universities in Peninsular Malaysia: A Survey of Campus Social Climate* Retrieved February 23, 2018 from http://journalarticle.ukm.my/1480/

11) Saterfield, S. (2006) *Reducing prejudice and Discrimination* Retrieved March 7, 2018 from http://slideplayer.com/slide/9034556/
12) Shamsul Amri Baharuddin (2012) *Modul Hubungan Etnik*, 2nd Edition, Bangi: Institut Kajian Etnik
13) Shamsul Amri Baharuddin (2015) *Identity Contestation in Malaysia: A Comparative Commentary on "Malayness" and "Chineseness"* Retrieved February 26, 2018 from https://www.researchgate.net/publication/275977995_Identity_Contestation_in_Malaysia_A_Comparative_Commentary_on_'Malayness'_and_'Chineseness'

Understanding the Malay-Muslim Psyche through Horror Fiction in the Malay Tradition: The Case of Tamar Jalis' Bercakap Dengan Jin (Conversation with the Jinn)

AHMAD NAZRI BIN ABDULLAH
Centre for International Languages, Universiti Malaysia Perlis, ahmadnazri@unimap.edu.my

ABSTRACT

The Malay-Muslim psyche is one which is predominated by the tenets of Islam, part of which is his belief in the perennial fight against the forces of evil led by Iblis. He places his fate in the hands of God and help sometimes comes about through the mediation of certain individuals whom God has endowed with supernatural powers. Tamar Jalis' Bercakap Dengan Jin or Conversation with the Jinn is a serialized supernatural thriller that embodies these elements of the Malay-Muslim psyche. The story which revolves around the life of a teenager and his grandfather is a phenomenal success that enthrals the Malay audience so much that more than a million copies of the series were sold and has been made into a television serial. Several websites are dedicated to the series and die-hard fans are still talking about it. The paper attempts to dissect the reasons behind its phenomenal success based on extrapolation of the story as an embodiment of Malay-Muslim psyche.

Keywords: Horror fiction, Malay psyche, cultural worldview, Islam

1. INTRODUCTION

What we believe in and how we act are very much governed by our cultural norms and beliefs. The aforementioned shape our attitudes towards life and guide us in dealing with the trials and tribulations of life and living. They are a force to be reckoned with. Without them, we are still Homo Sapiens sans the proper weltanschauung. In the Malay-Muslim cultural worldview, Islam is the engine that provides the community its epistemic and teleological raisons d'etre. How the Malay community organizes the life of its members since the time a child is born right up to the day he is being prepared for final burial are all guided by the dictates of Islam. Islam permeates all aspects of the Malay community's life. Even in horror fiction in the Malay tradition, the plot, setting and characters are interlaced with the motifs of Islam and Malay cultural worldview. Take, for example, Tamar Jalis' *Bercakap Dengan Jin or Conversation with the Jinn*, a serialized story published monthly in *Variasari*, a Malay vernacular magazine that deals in the occult and the supernatural.

Apart from the serialized version in *Variasari*, the story has also been compiled into book forms and has sold more than a million copies and has been turned into a television series on cable network. There are numerous web pages dedicated to storing and discussing issues related to the series. The story follows the adventures of a lad who was in his late teens, Tamar, who dutifully accompanied his grandfather, a man upward of fifty years of age, who was a pious Muslim and endowed with the ability to cure certain diseases and deal with supernatural beings on their terms.

The story takes place not only in Malaysia but also in Indonesia when the two travelled to the country to visit their relatives in various provinces of Sumatera and Java. The story is fraught with the duo's encounters with supernatural beings, some good and some evil, and how the old man overcomes the odds to save others from succumbing to the power of the supernatural.

The young lad who survived the encounters later compiled the story into serialized form and it became the star attraction of the magazine which carried it, *Variasari*. The story was apportioned into 284 series and ran from April 1981 until January 2005 (Megat Lutfi,n.d.). As you can see, the long years of being in print points to the gripping power the story has on the audience. What could be the reasons for this? The following sections will show that part of the reasons for this is that the story embodies elements of Malay-Muslim psyche like believing in the perennial struggle between good and evil; the Omnipotence nature of God; the ability of certain individuals to mediate between God and Man and assist the latter in his fight against evil; the motif of the frailness of human nature; and an engaging narrative.

2. THE PERENNIAL STRUGGLE BETWEEN GOOD AND EVIL

Its phenomenal success is due in part to the message the story carries, that the supernatural and otherworldly happenings are all within the purview of God Almighty. The world of Man and the unseen creatures are all intertwined in this ephemeral world and the constant interplay between good and evil is just part of ordinary life as the Malay community sees it. In the tenets of Islam, apart from the world of man, other supernatural beings also have claimed to this world as their place of dominion. The Quran and hadith of the Prophet Muhammad contain reference to this phenomenon. To deny this means to deny one's faith in the six pillars of Islam, one of which is to believe in the existence of the noumenal (Clark, 2003; Muhammad, 2011). According to Muhammad (2011), the feud between man and Iblis took place when Adam and Eve were cast out from heaven due to the deceit

of Iblis and has since then spawned the seed of enmity between the two and their descendants. The age-old feud between Man and Iblis and his amorphous soldiers is interminable with Man having only his faith in God as the saving grace. This, we surmise, could be one of the reasons why the story managed to survive the storm of popular prints and sustained endless support from its die-hard fans.

It is within the Malay-Muslim psyche to believe that the constant struggle between Man and Iblis is perennial and good will always triumph over evil only if God wills it. In his book, Syaikh Muhamad Mutawalî asy-Sya'rawî (2007) reminds us that this ephemeral world is a place where Man's faith will be put to the test, and it his Iblis and evil jinns who will wreak havoc on his mettle; some will survive the test, while others will succumb to temptations and evil doings. The horror thriller by Tamar Jalis captures this struggle from the first series until the end in an engaging narrative form and the story adroitly mirrors the Malay psyche in a most entertaining way. Storytelling is a kind of faith-strengthening device even in other religions. Navonne (1990) indicated, "Jesus Christ has come to tell and be the story of redemption and reconciliation" (p. 183). Religions and people of faith strive to describe their religious and spiritual involvement through storytelling. Kim (2005) stated, "One beauty of storytelling is that it can open a space for the Holy Spirit to enter and join in the telling and listening of the story" (p. 1).

3. THE OMNIPOTENCE NATURE OF GOD

One element that is deeply entrenched in the Malay-Muslim psyche is his belief in the omnipotent power of God. Islam teaches its followers that Man in and by himself is a mere weakling compared to the supernatural beings; it is only through his firm belief in the power of God that he can overcome insurmountable odds, in this case his fight against Iblis and his army of jinns. Without God's help Man is powerless. In the Malay-Muslim world, when a child is deemed to have reached an age where he is cognitively able to learn, he will be sent to study about Islam and one of the first lessons is to know the twenty attributes of God, one of which is the Omnipotence nature of godhood. Muslims are told in the Quran:

All that is in the heavens and the earth glorifieth Allah; and He is the Mighty, the Wise. His is the Sovereignty of the heavens and the earth; He quickeneth and He giveth death; and He is Able to do all things. He is the First and the Last, and the Outward and the Inward; and He is Knower of all things. He it is Who created the heavens and the earth in six Days; then He mounted the Throne. He knoweth all that entereth the earth and all that emergeth therefrom and all that cometh down from the sky and all that ascendeth therein; and He is with you wheresoever ye may be. And Allah is Seer of what ye do. His is the Sovereignty of the heavens and the earth, and unto Allah (all) things are brought back. (Quran 57:1-5)

In the Malay –Muslim psyche this is an irrefutable truth. If one does not accept this then one is not a true believer. Many times in the collection of stories, Tamar's grandfather would advise him saying:

Translation:

"You must remember, there is nothing omnipotent in this world, except for Allah the Most Exalted, and no human can go against His power. Remember Allah is the greatest," grandfather would tell me when he saw me trembling alone.

Source: Siri Bercakap dengan Jin (2015)

These oft repeated lines become a motif in the story which reinforces the Malay psyche that it is only right to acknowledge the Omnipotence nature of God, especially in the fight against evil.

4. THE ABILITY OF CERTAIN INDIVIDUALS TO MEDIATE BETWEEN GOD AND MAN AND ASSIST THE LATTER IN HIS FIGHT AGAINST EVIL

In the Malay-Muslim psyche, it is believed that not every man has the power to fight evil; only those who steadfastly carry out their obligation as Muslims will be rewarded by God with powers that equal or exceed those of Iblis and his followers.

A man like Tamar's grandfather is one of those who have the ability to mediate between man and God and deliver the much-needed help in the fight against evil. Normally a person who is accorded the ability to do this is called Bomoh. According to Drake (2003), the Bomoh "mediates between the world of reality and the world of spirits… Bomohs are knowledgeable of bringing about energetic shifts in the client's environment, thereby, facilitating a total healing process" (127). And in the Malay-Muslim psyche this is all possible only if Gods wills it; if not the healing process will not be efficacious. But Tamar's grandfather is one who does not like to be referred to as a Bomoh since it connotes one who partakes in the power of the supernatural rather than God's. In a scene when someone calls him a Bomoh, Tamar says:

Translation:

Grandfather was reticent, I knew he was not comfortable when someone called him a pawang or Bomoh. That was not his calling, but if someone called him a hunter or master hunter, he wouldn't mind.

Source: Siri Bercakap dengan Jin (2015)

In the opening scene of the first series in the collection of stories we are given an early impression of Tamar's grandfather's prowess as a hunter:

Translation:

Grandfather was a great hunter. Not many in the village of Mandi Upeh were like him. Due to his predilection for hunting, almost the whole district of Dinding had been explored by him. Villagers did not look upon him as an ordinary hunter. He was one of a kind, if not he wouldn't have set foot into areas where none dared tread.

Source: Siri Bercakap dengan Jin (2015)

According to Tamar, his grandfather was an extremely pious man who would recite the Quran every day, perform supererogatory prayers and fast. His training to become one who was able to confront evil began early in life in Jambi, Sumatera under the tutelage of his mentor. The ability to heal and confront evil was gained through years of training and observing the proper practices of Islam. This is something which is deeply entrenched in the Malay psyche where if one desires to become a faith healer then he must submit himself completely to the ways of Islam. This sounds simple, but in reality it is something that only the steadfast and committed can do. And the collection of stories reinforces this belief, ergo its drawing power.

5. THE MOTIF OF THE FRAILNESS OF HUMAN NATURE

In the Malay-Muslim psyche, humans are considered frail in comparison to Iblis and his followers from amongst the jinns. This is what the Quran says about Jinns: "Indeed We created man from dried clay of black smooth mud. And We created the Jinn before that from the smokeless flame of fire" (Quran 15:26-27). The Quran also tells us that the jinns have been endowed with great power and ability of which humans do not. One of the abilities granted by God to them is great speed. In the story when a prominent leader among the Jinns promised King Solomon that it would only take him a shorter time than that taken by someone standing from his sitting place to bring the throne of Sheba to Jerusalem, and when Solomon saw it placed before him, "he said: this is by the Grace of my Lord"(Quran 27:39-40). Humans definitely do not possess such magnificent power except for those who are considered Wali Allah or one who is close to God and whose wishes shall be granted by God, like a saint. Would Tamar's grandfather be accorded such a coveted appellation? The collection of stories does carry that undertone but we are also told that his grandfather did suffer from occasional bodily suffering in his fight against evil:

Translation:

Two months after the incident, Grandfather was inflicted with a malady; his whole body was aching and swollen. His progenies took him to see both private and government doctors but his sickness did not abate.

Source: Siri Bercakap dengan Jin (2015)

This motif of the frailty of human nature could be one of the reasons why the story endears itself greatly to its cadre of readers. If someone like Tamar's grandfather can suffer bodily harm then those who do not possess his abilities can suffer even more. Even in Christianity, frailty is a part of human nature as one preacher puts it:

"Dust thou art," which respects the weakness of this bodily estate. For dust can make no resistance. It may offend us, but it is of itself so light and empty that it is scattered up and down of every wind, as it is said (Psalm 18:42). Who can defend himself against the arrow that flieth by day, or the pestilence that walketh in darkness, or the plague that destroyeth by noonday? …When we are assaulted by any sickness, then we are sensible of this our weakness; and we cry out with Job, "What is my strength, the strength of a stone, or my flesh of brass" (Job 21:23). Though, when our bones are full of marrow, we put the thoughts of sickness far from us, yet so it often falleth out that "One dieth in his full strength, being in all ease and prosperity," as Job speaketh (Job 21:23). Furthermore, what are we when bodily pain approaches? So weak and frail are we that we are not able to hold up our heads; and. if to all this we shall have the sense of guilt upon our consciences, our condition will be intolerable. (Whichcote, n.d.para 5)

Therefore, the Malay-Muslim psyche of believing in human frailty does not in any way denigrate the Malay community as one who is weak since even in Christianity the same thing is true as manifested in the quotes above. Within both Islamic and Christian worldviews, humans are simply considered inferior beings in terms of supernatural powers compared to the jinns even though the existence of both comes under the purview of God almighty. In the collection of stories narrated by Tamar Jalis this is a refrain that tallies well with what the Malay community has been taught to believe in. To deny this is to engage in hubris, an action that in Greek mythologies witnessed the downfalls of empires and great personas such as Phaethon, Arachne, Salmoneus, Niobe, Cassiopeia, and Tereus (Wikipedia, n.d). To Tamar's grandfather, hubris can lead one to heresy:

Translation:

"Hubris and denying the greatness and power of God, despite all things happening by the grace of God, can cause heresy," Grandfather said and stood up.
Source: Siri Bercakap dengan Jin (2015)
It is Iblis who wears the badge of hubris when he decided not to prostrate himself before Adam when the latter was created and as commanded by God which sowed the seed of enmity between the two. The collection of stories is replete with this motif of the frailed nature of man but whose steadfast belief in the power of God has given him supernatural ability as embodied in the character of Tamar's grandfather, the devil fighter par excellence. And it is this capability to fight evil via God-given power that, we believe, attracts readers since they do not have the same ability. Maybe their faith is weak, or the way they practice Islam falls short of the desired mark, making them to seek solace in a story where there is one from among them who has the capacity to engage evil on its term, the supernatural way.

6. AN ENGAGING NARRATIVE

The stories are told through the eyes of a boy who followed his grandfather on their travel and how, along the way, they came across minions of the Devil bent on destroying mankind through deceit and supernatural means. The opening scene where we are introduced to Tamar's grandfather as a hunter prefigures his role as not just an ordinary hunter but also as one who hunts creatures that dwell on the other side of the divide, creatures that would sometimes play the role of hunter themselves when they hunt for the soul of Man. As mentioned by Syaikh Muhamad Mutawalî asy-Sya'rawî (2007), we are locked in perpetual battle with the unseen in this world as depicted in the collection of stories.
A hunter is one who is always on the move and the motif of the journey is well established in the story, like the Odyssey. According to Brown (2012):
In Literature the Odyssey has been a common theme in stories for over thousands of years. The protagonist of the story is described as a person of great strength, courage, or outstanding abilities who undertake a journey internally through their mind, body, or spirit. Many other stories also possess moral undertones, larger than life circumstances, supernatural forces and allusions to the society and government of the time and place in which it was written.(para1)

To die-hard fans, *Bercakap dengan Jin* is a sort of Malay odyssey where the protagonist undertakes numerous perilous journeys, meeting evil along the way and, equipped with a strong faith in God and an unquenchable desire to help others, traverses the land without fear or favour. It is God who metes out rewards to those who work in his path. This is another element in the Malay-Muslim psyche, the need to help others without expecting any reward in return except that from God. This is the ultimate sacrifice.
Another interesting element in the story is the prevalence of real-life events and characters. Take this particular scene as an example:
Translation:
When we were at Dukun Nong's house, Grandfather was invited by a man to go to Cameron Highlands once again to search for a silk trader from Thailand of American descent who went missing while traipsing around a bungalow area. Grandfather went searching for the missing trader together with members of the security forces.
Source: Siri Bercakap dengan Jin (2015)
Dukun Nong is a real-life figure who was appointed Royal Healer by the Sultan of Pahang and died in the seventies. The missing trader alludes to Jim Thompson, an American expatriate living in Thailand and was classified as missing in Cameron Highlands in 1967 ("Misteri Jim Thompson", 2015). There are numerous allusions to other real-life characters and events in the story which firmly anchors the narrative as one that contains elements of truth and not pure fantasy alone. Prior to mentioning the scene about Jim Thompson's disappearance, readers are told of how Tamar's grandfather went to Cameron Highlands to investigate large man-like apes which roamed the highland region and wreaking havoc on an Orang Asli settlement. Tamar's grandfather could not really defeat these humanoid primates; they just fled into the hinterland after an ensuing confrontation. Another well-known real-life character mentioned in the story is pendekar Meor Abdul Rahman:
Translation:
Grandfather and I took the bus to Kampung Air Kuning. Our target destination was a house with five roofs and was not far from Pendekar Meor Abdul Rahman's house, a well-known martial art Guru of Silat Seni Gayung.
Source: Siri Bercakap dengan Jin (2015)
This foregrounding technique of storytelling is efficacious as it adds an aura of reality to the story. Readers would find this foregrounding technique of alluding to real names, places and event as reinforcing their inner-most belief that they are reading something worth reading, hence the volume of sales.

The story can also be looked at as a compendium of how life was way back in the sixties; the storyline incorporates mundane scenes of life in various parts of the country when the trappings of modernity had not yet cast its web of easy living and convenient travel. Life in the 1960s' was one where jungles and rivers were the overlords of the landscape. The scenes that Tamar describes as they wend their way across the country captures what life was like way back in those times. The rustic landscape serves as a tranquil façade which provides the backdrop against which the forces of good and evil do battle. An example is shown below:

Translation:

Outside the porch, the howling wind could be heard. I saw a white elongated apparation sailed onto the lawn outside. I felt as if the blood was drained from me. The white apparation entered the porch area and disappered right in the midle of the banana trunk. The ambience outside was quite tumultous with the sound of cocks crowing, dogs barking and owls hooting endlessly.

Source: Siri Bercakap dengan Jin (2015)

The description above is reminiscent of the gothic-horror scene that lends an atmosphere of mystery and suspense, and the metonymy of gloom and horror. Gothic horror, according to Greaver (n.d), is a form of writing "that is characterized by elements of fear, horror, death, and gloom, as well as romantic elements, such as nature, individuality, and very high emotion. These emotions can include fear and suspense."

7. CONCLUSION

The Malay-Muslim psyche is very much governed by beliefs in the supernatural but wrought within the folds of Islamic teachings. Islam teaches its followers that other-worldly beings exist; in fact, they co-exist with Man in this ephemeral world from the time Adam and Eve were cast out of Heaven due to their insubordination not to eat the forbidden fruit. Accompanying them in this world is Iblis and his entourage of jinns. If Shakespeare sees this world as a stage where man struts his stuff then Islam sees terra firma as a place where there is constant struggle between Man and his nemesis Iblis, the former having determinate shape and form and prone to forgetfulness, as the name "insan" implies in Arabic, while the latter amorphous, deceitful and is always in hiding, as the Arabic root word "Jann" denotes.

In the Malay-Muslim psyche, man's first duty is to know God, to learn that He has twenty majestic attributes, but his tendency to forget makes him prone to veering off the right track and going down the path of transgression in pursuit of worldly pleasures. And Iblis, with his army of jinns, never forget why they are on earth, to lead Man away from the right path and away from redemption. Muslims must constantly be on the alert lest they forget their duty in life. The trickery of the devil takes many forms, some psychological and some physical. The devil can inflict both bodily harm as well as mental pain, as God wills it. This is what the story *Bercakap dengan Jin* is about, a darkly tale of how deceitful the devil can be and how weak Man is to fall for his trickery. The protagonist in the story, Tamar's grandfather always reminds his grandson that we are weak and must beseech God for help and protection.

The Malay-Muslim psyche acknowledges that some individuals are endowed with the ability to interact with supernatural beings and help man in his fight against evil. Tamar's grandfather is one of them. But he has to have a proper mind set in order to do this. He has to be humble, commit himself completely to the ways of Islam, and work interminably hard without expecting any favour from anyone but God. He has to have the proper training and must have a lion's heart to be able to see the devil in the eyes and do battle with him when he appears to us in a most heinous form. The collection of stories shows us this side of the protagonist's character and it endears him to the readers. It helps the story become a phenomenal success by subconsciously playing on the Malay psyche that human redemption can accrue despite our mortal weakness via a man, a faith healer par excellence who puts his trust in God and nothing else.

When you put an extraordinary man on an odyssey, foreground the narrative against a backdrop of real-life characters and events, tell it with literary finesse and understand how the Malay-Muslim psyche works you are bound to have something incredible. The paper has aspired to dissect the reasons behind the story's remarkable success by delving into the Malay-Muslim psyche as one where the phenomenal and noumenal worlds interact with one another within the confines of Islam and Malay consciousness. The story appeals to its cadre of readers due to its ability to appeal to the Malay-Muslim psyche of believing in the perennial struggle between good and evil, the Omnipotence nature of God, the ability of certain individuals to mediate between God and Man and assist the latter in his fight against evil, and the motif of the frailness of human nature. The story definitely displays elements of good storytelling, making it a gem to those who love supernatural thriller. It has the potential to be immortalized in time to come as a kind of artefact that captures the essences of the Malay psyche as a correlation of the power of God and Man's quest for redemption despite his wayward tendencies.

REFERENCES

Brown, D. (2012). The Theme of the Journey in Literature. Retrieved from https://prezi.com/jn3ua29litcj/the-theme-of-the-journey-in-literature

Clark, M. (2003). *Islam for Dummies.* Hoboken: Wiley-Blackwell.

Drake, A.(2003). *Healing of the Soul: Shamanism and Psyche*. Ithaca: Busca, Inc.

Greaver, J. (n.d.). Gothic Fiction: Definition, Characteristics & Authors. Retrieved from http://study.com/academy/lesson/gothic-fiction-definition-characteristics-authors.html

Kim, S. (2005). Retelling the story of Shim Cheong: Revisiting the concept of sacrifice and theology of cross. A professional project submitted to the faculty of Claremont School of Theology in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Ministry.

Masih dibelenggu misteri Jim Thompson (2015, October 17), Utusan Online. Retrieved from http://www.utusan.com.my/rencana/masih-dibelenggu-misteri-jim-thompson-1.147307

Megat Lutfi, M.G. (n.d.).Tamar Jalis pinjam nama jin. Retrieved from http://kosmo.com.my

Muhammad. S. (2011). *Musuh Sampai Kiamat : Sejarah Penciptaan dan Perang Strategi Manusia – Iblis.* Jakarta: Garudhawaca.

Mutawali, S. M.(2007).Karena Setan Musuh Kita: Memahami pertarungan abadi antara manusia dengan setan. Batu Sangkar: Mirqat Publishing Group.

Navonne, J. (1990). Seeking God in story. Collegeville: Liturgical Press.

Siri Bercakap dengan Jin (2015). http://poknickbdj.blogspot.my/

Whichcote,B.(n.d.). The frailty of human nature. Retrieved from http://biblehub.com

Wikipedia(n.d.). Hubris. Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/Hubris

Actualization of *Ukuhwah al-Islamiyah* concept as the basic foundation of moderation (Relevantization of Abdullah bin Nuh's works)

MOHAMMAD NOVIANI ARDI
Lecturer in Department of Sharia
Faculty of Islamic Studies
Sultan Agung Islamic University, Semarang, Indonesia

ABSTRACT

Basically, Allah creates the all human being on the earth to know each other and to create love between them without any differences of religion, tribes, cults, and others. Islam as the universal religion teaches its adherents to avoid the violence between Muslim brothers as well as non-Muslim; therefore, Islam accentuates dialogue to realize the tolerance and co-existence in unity and diversity of life.

However, nowadays, the values and ethic of Islam on Ukuhuwah Islamiyah have left by the majority of Muslims. The difference on the framework of viewing concept of Islam is occurred crucial controversy among Muslim brothers in understanding of Islam its self. As the result, among Muslims, they judge infidel to fellow Muslim and destroy each other, even though, they still believe to one God of Allah and His messenger, and also one Qibla of Ka'ba in Macca. Finally, Islam is stagnant in its realizing of its mission and vision in development of human life.

Abdullah bin Nuh is one of Muslim scholar that has great concern and deep attention to regrow of brotherhood among Muslims with the concept of Ukuhwah Islamiyyah. According to him, Ukhuwwah Islamiyyah applies to the whole of Muslim world without any distinction of countries, sects, tribes, as long as they still on one of Shahadah of Allah and His messenger. The concept of Abdullah bin Nuh on Ukhuwwah Islamiyyah is relevance to Muslim problematical today, when the majority of Muslim countries collapse with one issue of sects, for example, the controversy of Sunni and Shia. Abdullah bin Nuh devoted throughout his life to avoid the issues of furu'iyyah and controversy between Sunni and Shia. Moreover, he always cooperates with Iran scholar in term of academic research to encounter modern ideologies.

INTRODUCTION

In Indonesia, Muslims are currently faced with problems in ideology, economics, social, cultural and political. In the level of ideology, Muslims are faced with the emergence of groups that promote scripturalist textuality in understanding Islamic teachings by basing their understanding of thought, ideology, and movement on literal understanding of texts. This causes an explicit understanding of the text (*nash*) as their basis. This group also understands that the text does not attempt to bring or understand it in its context. So that this group tends to be more exclusive, intolerant, rigid, easy to idolize other people and groups that are different in understanding, easy to express hostility, conflict, even if it is necessary to commit violence against fellow Muslims who are not understanding.

On the other hand, groups or groups emerge that are more conducive to contextualization in the understanding of nash in excess with the reason of harmonizing Islamic teachings with the times. Thus, the teachings of Islam itself are out of the true and liberal values and meanings of the text. This group even sometimes uses qoth'i texts and interprets based on logical or logical approaches. Therefore, they are more obedient to their minds than to balance what is in the true values of Islamic teachings.

The emergence of the two groups mentioned above is one of them due to the transactional understanding and movement that develops its influence. The spread usually increases more using the realm of freedom and democracy as well as in Indonesia. It should be noted that the group that developed above can be classified into extreme groups, namely the extreme right (tatharruf yamini) and extreme left (tatharruf yasari) is very contrary to the ideal conditions in implementing Islamic teachings in Indonesia and even the world. Therefore, there needs to be awareness of the development of thought, religious understanding and ideology of the group. This is because it is contrary to the values and principles that are embraced and built by Muslims in general and Indonesia in particular in religion, community, nation and state. Of course, the consequences of the dissemination of the above understanding also cause damage to brotherhood (ukhuwwah) among human beings, both ukhuwwah Islamiyah and ukhuwwah insaniyyah.

However, Abdullah bin Nuh, a famous Indonesian scholar had thoughts and writings on how Muslims should unite. Abdullah bin Nuh greatly avoided disputes, divisions, hostility and even violence between human beings, especially Islam. The discussion about Abdullah bin Nuh is not much, especially to discuss how his views are in building ukhuwwah Islamiyah among Muslims around the world. Therefore, in this case this article will convey the thoughts of abdullah bin nuh in his works.

BIOGRAPHY OF ABDULLAH BIN NUH

Abdullah bin Nuh was an Indonesian muslim scholar. He was born on 03 *JumÉdÉ al-Ëla* 1324 H/30 June 1905 in Cianjur, West Java, Indonesia.[46] He was born from religious parents and was educated in an environment that put forward Islamic values. His father was K.H. Raden Muhammad Nuh who one of a famous scholar in Cianjur at the time. Muhammad Nuh studied in Mecca and he become the master of the books of al-Ghazali especially the book of Ihya Ulumuddin. Therefore, his mastery on Ghazli's works was inspired by Abdullah bin Nuh to learn also about him through his father until Abdullah bin Nuh was known as al Ghazali in Indonesia because his understanding on the Al Ghazali's comprehension and his translation on Al Ghazali's books into Indonesian and Sundanese language to be delivered to Muslim in Indonesia.[47]

Abdullah bin Nuh studied to his father in 'I'anah Tholibin boardng scholl at Cianjur, and he was very proficient in Arabic language since he was a child, so, he continued his education to Sayyid Muhammad ibn Hasyim bin Thohir al Alawi al Hadromi in Madrasah Syamailul Huda Pekalongan based on his father's advice. At that time, Abdullah bin Nuh was educated more on life skills such as writing, public speaking, arguing, thinking critically with high mentality in order to fight for upholding Islamic values. This is hapenned until Sayyid Muhammad bin Hasyim moved from Pekalongan to Surabaya. In Surabaya, Abdullah bin Nuh was entrusted by his teacher to manage the Hadramuat weekly magazine from 1922 to 1926. This magazine was published to counter the Dutch political strategy at that time. So, this makes Abdullah bin Nuh better in his writing skills, foreign languages, thoughts and souls fighting him against the flow of thought brought by the invaders at that time. In addition, Abdullah bin Nuh studied at al Azhar University in Egypt with the son of Sayyid Muhammad bin Hasyim for one year. During this year, Abdullah bin Nuh learned more about Fiqh especially the Syafi'i school into he wrote a work of *ana muslimun sunniyun syafi'iyun*.[48]

After studying in Egypt, Abdullah bin Nuh returned to Cianjur and began to serve his homeland by teaching and organizing. Besides, he was also active in Islamic organization movements, such as *Sarekat Islam* due to his power struggle and love for Indonesia. even though he was a scholar, but also he went along and descended on Indonesia's struggle against the invaders. Therefore, Abdullah bin Nuh joined the *Pembela Tanah Air* (PETA) formed by the Japanese army at the time. In fact, he was recorded as the commander of PETA or more commonly referred to as Daidancho in 1943 to 1945. He also led Cianjur, Bogor and Sukabumi regions.[49]

Abdullah bin Nuh is one of the Indonesian scholars who has a high devotion to religion and his country. This was proven with his activity in the matter of da'wah through the media. He and his friend Muhammad Asad Shahab joined the Arabian Press Board in Jakarta. His role in this APB is became a journalist who informed the colonialism in Indonesia to other worlds, especially Arab. Therefore, he and Ahmad Shahab became the people sought by the Dutch army which called the Netherlands Indies Civil Administration (NICA) until the APB office in Jakarta was targeted by the NICA army and Abdullah bin Nuh was evacuated to Yogyakarta along with the temporary transfer of the Indonesian government to Yogyakarta at the time of the Dutch II military aggression under the direction of the Sultan of Yogyakarta Palace. In Yogyakarta, Abdullan bin Nuh active became an Arabic-language news announcer at RRI in order to continue to broadcast colonial atrocities in Indonesia. Besides that, he with Kahar Muzakkar initiated to build the Islamic College of Higher Education in Jakarta, but due to the military aggression II, this college closed which later became the Indonesian Islamic University.[50]

After the situation of Indonesia was stabilized, Abdullah bin Nuh returned to Jakarta. In Jakarta, he resumed his service in journalism and education. Besides teaching at the University of Indonesia on Arabic Language Faculty, he was also with Muhammad Asad Shahab and Dhiya Shahab pioneering the Islamic Research Institute and the *Pembina* weekly magazine. In the *pembina's* office, Abdullah bin Nuh became the Chief Editor. The focus and scope of the face of the *pembina's* magazine is in order to play a role in responding to contemporary issues at that time relating to theology, fiqh, modern ideoligies, science, ukhuwwah Islamiyah and others. Here, Abdullah bin Nuh began to be more serious in conveying his views and reading the problems of the people at the time, especially the influence in the modern ideology of globalization that began to enter Indonesia since the colonial era. He saw modern ideology impact on the erosion of Islamic values and make humanity divided. Finally, he wrote a number of the importance of Islamic brotherhood to the unity of the people.[51]

---

[46] Panitia Sejarah A.P.B, *Arabian Press Board: Sejarah dan Perjuangannya*, (Jakarta: Panitia Sejarah A.P.B, 1986), 85; See also Ahmad Zaini Dahlan, *al-Hijrah min Allah Ila Allah*, (Bogor: N. P., 1987), 2.

[47] Syafii Antonio & Tazkia Team, *al-Ghazali dari Indonesia KH. Abdullah bin Nuh: Ulama Sederhana Kelas Dunia*, (Jakarta: Tazkia Publishing, 2015), 22.

[48] Mohammad Noviani Ardi, "Abdullah bin Nuh: His Struggle on Da'wah through Islamic Education", *Wahana Academika: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 4, No. 1, (Koordinatorat Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta Wilayah X Jawa Tengah), 146-147.

[49] Mohammad Noviani Ardi, "the History of Islamic in the Malay Archipelago: an Analytical Study of Abdullah bin Nuh", *al-Shajarah: Journal of Islamic Thought and Civilization of the International Islamic University Malaysia (IIUM)*, Vol. 23, No. 1, (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2018), 249-250.

[50] Ibid, 251; Mohammad Noviani Ardi, "Abdullah bin Nuh: his Struggle ...., 149-150.

[51] Ibid, 150.

ABDULLAH BIN NUH'S CONCERN ON BROTHERHOOD (*AL-UKHUWWAH*)

Human as social creatures who can have a civil society have a rope of inner bond between each other that occurs because of some similarities and affinities which are referred to as kinship. This relationship can lead to feelings of love , respect, and honour for each other.[52]

As Quraish Shibab said, *ukhuwwah* is an equality and harmony in many ways. Therefore the equation in the form of descent and traits can have implications for the emergence of a sense of brotherhood. [53] Beside that, Quraisy Shihab also explained that the meaning of *ukhuwwah* is a sense of mutual responsibility to achieve a common goal. This can mean as the measure of the nature of togetherness or *ukhuwwah* is feeling of affinities and having a sense of responsibility, even though there are differences of opinion. Therefore, Qurasy Shihab believes that even there are several verses in the Qur'an about the meaning of conditions that are different and open up the possibility to create each other and find new ways so that they are not blind, or in other ways create goodness. [54]

In the Al-Qur'an, there are several sentences that express the form of brotherhood between fellow human beings or descent brotherhood, namely *akhun / ikhwan* and *ikhwah*. Therefore, Quraiys Shihab classifies the word of *ukhuwwah* into four things, they are: [55]

1. *Ukhuwwah fÊ al-'Ubudiyyah* is all beings are brothers in the sense of having equality which in creation and submission to God.
2. *Ukhuwwah fÊ al-InsÉniyyah* in the sense of all human beings are brothers because they all originate from one father and mother, Adam and Hawa.
3. *Ukhuwwah fÊ al-waÏaniyyah* or *al-naÎÉbiyyah* are means brotherhood in descent and nationality.
4. *Ukhuwwah fÊ DÊn al-IslÉmi* is brotherhood between Muslims.

The conclusion based on the description of the meaning of *ukhuwwah* above is the nature of *ukhuwwah* arises from the heart and self of someone who feels in a brotherly bond. This bond of brotherhood can mean one descendant as well as some similarities that exist in people's lives such as a fate, a degree, even a battle. This *ukhuwwah* value appears in every Indonesian society during the struggle against imperialism and colonialism. They feel the same fate, in arms and one goal to achieve independence. "*Bondo, Bahu, Pikir, sak Nyawane Pisan*," is the sentence of wisdom which can be depicted in the spirit of their struggle which should be able to continue the fought without a break between social problems due to differences in ethnicity, language and religion.

Abdullah bin Nuh as a scholar in the era of independence said *ukhuwwah al-IslÉmiyah* was a divine gift that was granted to people of faith and piety who were bound by the Islamic aqeedah. According to him, the nature of faith and piety has a positive effect on social ties that attach people to mutual respect, glorify and realize the desire to unite. This can have implications for the struggle in the name of religion in order to fight the tyranny that exists on this earth. Therefore, Abdullah bin Nuh also divided the meaning ukhuwwah in three types which are:

1. The concept of *Ukhuwwah InsÉniayyah/Basyariyyah*.

   The mean of this concept is a brotherhood bond between fellow human beings, regardless of ethnicity, religion, race / ethnicity, language culture, educational background and so on. According to him, Islam has created the basis for world unity or the doctrine of the unity of God, followed again by the unity of human origin and human equality, which is full of freedom and solidarity. This shows that the *ukhuwwah al-insÉniyyah* includes the brotherhood of fellow human beings throughout the world.

   All human beings are one, then the insects are the same in terms of theirinsity. Therefore, their rights as human beings are the same, so, this is what is referred to as *ukhuwwah al-InsÉniyyah* without distinguishing skin color, continent, even religion.[56]

2. The concept of *Ukhuwwah WaÏaniyah.*

---

[52] Sayyid Muhammad Suhufi, *Persaudaraan dan Persahabatan*, diterjemahkan oleh Fithi Yakan dari judul aslinya: *Brotherhood and Felowship*, (Jakarta: Yapi, 1990), hal 1.
[53] Qurasy Shihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi, dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), hal 357.
[54] Quraisy Shihab, "Ukhuwwah Islmaiyah", *Majalah Kiblat*, 24 Januari 1991, hal. 50.
[55] Qurasy Shihab, Op.Cit., hal. 359.
[56] Abdullah bin Nuh, *al-Natsr Ukhuwwah al-Islamiiyah*, (Bogor: Markaz al-Ghazali al-Islami, tanpa tahun).

The brotherhood of fellow tribes, or regions which is known as the term nationalism. Nationalism is an inner bond that is closely intertwined between tribes or ethnicities like its own siblings, even though there are different breeds and religions, but it has one purpose in life. *Ukhuwwah waÏaniyyah* according to Abdullah bin Nuh is a brotherhood of one nation or one country based on their place of birth. This inherent fraternity is categorized as a feeling of mutual and insurance and a feeling of nationalism or one nationality with the unity of language, history, politics and ideals for the sake of unity. [57]

3. The concept of *Ukhuwwah al- IslÉmiyah*

The brotherhood bond is created based on the principles of teachings of Islam. According to Abdullah bin Nuh, this Islamic brotherhood began he incident of the Prophet Muhammad SAW's migration from Mecca to Medina. In this country, the *ukhuwwah al-IslÉmiyyah formed between Muhajirin* and *Ansar*. Different from *ukhuwwah waÏaniyyah, ukhuwwah al-IslÉmiyyah* is more consistent with the faith equality without raising the differences between the schools in Islam. According to Abdullah bin Nuh, the differences are commonplace, especially in *ijtihÉdiyyah al-fiqhiyyah* because every priest has a certain view, but this difference will be of some value when differences are made in the area of *ushËl* or the basis of religious principles. [58]

From the explanation above it can be understood that the concept of *ukhuwwah* is not only in a religious context but it can be applied in a social context. This is very important in its role in maintaining the stability of the country and the continuity of diversity within the scope of the Indonesian unitary state.

Abdullah bin Nuh is one of the Indonesian scholars who has moderate (moderate) thoughts and always avoids conflict and hostility between humanity and Muslim. This can be seen in several of his works including *La Thaiffyah fi al-Islam, Fi Dzilal al ka'bah al baitil al haram, dan the* prose of *al Ukhuwwah al Islamiyah*

On responding to Muslim differences in the view of fiqh, Abdullah bin Nuh emphasized the difference in fiqh is only in the level of *furu'iyyah*. He reminded that the difference in schools must stand above tolerant attitudes (*tasamuf*) and *ukhuwwah islamiyyah*. Every difference in schools must avoid the attitude of fanaticism, mutually influence to another, be easy to infiltrate other groups, even denounce one group to another group of different views. Because differences in schools is *ijtihadi* based on the basis of one's understanding of texts. Therefore, disagreements between Imam Madhahb cannot be denied.

For Abdullah bin Nuh, disputes and hostility would only harm the Muslims themselves. Therefore, despite the different schools of thought, they must always maintain the *ukuhwah Islamiyah.*

نحن على الرغم اختلاف المذاهب أمة واحدة فلا طائفية في الإسلام. ولعن الله العصبيات الجاهلية والقوميات الضعيفة. ولنا رابطة دينية متينة يجب أن تذوب فيها جميع الفوارق من جنسية وعنصرية وغيرها. فنحن إخوة إشقاء بل جسد واحد.[59]

.

In the frame of Muslim unity, Abdullah bin Nuh facilitates the understanding of Muslims to understand the need for *ukhuwwah islamiyah*. As an example in his book *dzhilalil al kab'bah al baitil al haram*, abdullah bin nuh said that you were the only unity of Muslims. Why? Because Muslims have a ruhiyah bond that is united under the auspices of Ka'bah. Regardless of where he is, from whatever nation he is, from whatever he is, only one qibla is facing the Ka'bah.

لنا رابطة روحية يجب أن تذوب فيها جميع الفوارق من جنسية وغيرها وتبرؤا من كل عصبية نجعل هذه الأمة أشلاء ممزعة وأوصالا مفرقة لا تقوم لها قائمة ولا تكون عاقبة ذلك إلا الدمار.[60]

Abdullah bin Nuh dedicated his life for the *ukhuwwah Islamiyah* struggle until he was known as a follower of Shi'ah because of his closeness to Iranian scholar and he was called the one who brought *Hizb ut-Tahrir* to Indonesia because he invited Abdurrahman al Baghdadi to Indonesia. Even so, the closeness to the Shi'a scholars at that time was not at the political level or ideology, but its closeness was due to a scientific mission that was against the swift currents of modern ideolgy especially the notions of materialism, socialism and communism in Muslim countries at that time. So, it is not just *ukhuwwah Islamiyyah* that Abdullah bin Nuh wants to build, but *ukhuwwah 'Ilmiyyah*.[61]

In order to understand the *ukhuwwah Islamiyyah* between Muslims deeply, Abdullah bin Nuh in his prose said:

---

[57] Abdullah bin Nuh, Menuju Persaudaraan Umat Islam, Majalah Pembina No. 43 tahun II hal. 5.
[58] Abdullah bin Nuh, *LÉ Ùaifiyyah FÊ al-Islam*, (Bogor: al-Ghazali, 1399 H), hal. 15.
[59] Ibid, 4.
[60] Ibid, 7.
[61] See Zulkifli, *The Struggle of The Shi'is in Indonesia*, (Australia: Australian National University Press, 2013), 34-35.

بل أنت أخي، لأنك مسلم، ثم لا أبالي بعد ذلك أن تكون أوربيا أو هنديا أو فارسيا أو تركيا أوصنيا أو غربيا أو شرقيا أو ماشئت أن تكون. فما ذلك إلاّ فوارق بسيطة لا قيمة لها عندي لدى التحقيق. أنت أخي، لأننا كلينا نعبد ربا واحدا ونقرأ كتابا واحدا ونتبع رسولا واحدا ونستقبل بيتا واحدا وقد نجتمع عند البيت في صعيدا واحدا.[62]

The high commitment of Abdullah bin Nuh in knitting and re-assembling Muslims especially those which are divided because of the strong goal of leading the glory of the people to meet a stronger future of Islam.

نعم هناك، وراء هذا الخضم الزاخر الهياج، وراء بحر الجهاد المتواصل والصبر الطويل، هناك في العدوة القصوى نجد ضالتنا المنشودة موفورة في أرض "الأحلام المحققة" المغمورة بأنوار العزة والجمال. وعلى توحيد القوى، وتنوير الأذهان، وإحكام القيادة، وإخلاص النيات، والرغبة في الشهادة، واختقار خظوظ النفس، وطول الصبر، وقوة اليقين، أقول على هذه كلها يتوقف بناء السفينة التي بها نجاح العمل وبلوغ المرام.[63]

In order to maintain a mission in the theological aspect that he embraced, Abdullah bin Nuh was avoid mutually destroying fellow Muslims. In his work, he explained that absorbing someone is infidel because not one understanding in the teachings of Islam is a very big deed. And most of those who do it are due to fanaticism and ignorance. So, he requires Muslims not to blame one another mutually because of different schools of thought or understanding of texts.

في وجوب اجتناب تكفير المسلم. فأن تكفير المقرّ بالشهادتين أمر عظيم لايقدم عليه إلاّ جاهل متعصب. والتكفير فيه خطر والسكوت لا خطر فيه.[64]

Abdullah bin Nuh explained how *takfir* applies to those who deny the nature of Allah Ta'ala, deny their creation, deny the faith that humans will see Allah on the Day of Resurrection, and deny other faiths.

المبحث الثاني والخمسون في بيان عدم تكفير أحد من أهل القبلة بذنبه أوببدعته. وبيان ذلك أن ماورد في تكفيرهم منسوخ أومؤول أوتغليظ وتشديد كقوله ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون قال ابن عبّاس وغيره وهو كفر لا ينقل عن الإسلام. ومن أمثلة ماورد التكفير به من الذنوب شرب الخمر وإتيان الساحر والكاهن. ومن أمثلة ماقيل التكفير به من البدع انكار صفات الله تعالى أوخلقه أفعال عباده أو جواز رؤيته يوم القيامة فإن من العلماء من كفّر هؤلاء. وأما من خرج ببدعة من أهل القبلة كمنكري حدوث العالم ومنكري البعث للنشر والحشر للأجسام والعلم بالجزئيات على ما مرّ في مبحث اسمه تعالي العالم فلا نزاع في كفرهم لإنكارهم بعض ما علم مجيئ الرسول به ضرورة.[65]

The taught of *ukhuwwah islamiyyah* concept by Abdullah bin Nuh in several of his works is very important because this as the foundation of the unity of Muslims in particular and humanity in general in the midst of the division of humanity due to the emergence of groups that can be caused dissension, hostility and even violence are because the differences of opinion, schools, and leaders. This happening caused the high level of Muslim fanaticism, even though they are a brotherhood. This attitude of *ukuhwwah islamiyah* will certainly increase to *ukuhwwah insaniayah*. According to Abdullah bin Nuh, this *ukuhwwah Islamiyyah* and *insaniyyah* is as follows:[66]

1. Freeing humanity from all kinds of fetters, human servitude by humans, poverty, ignorance and stagnation;
2. Maintain faith and keep it from external danger and prescribe it inwardly;
3. Reconcile spiritual and physical with the progress of human perfection;
4. Fostering people as strong and high as possible.

Therefore, it is necessary to re-actualize the concept of *ukhuwwah* in order to create a solid brotherhood, integrated community with a holy and harmonious brotherhood without any fanitic to one group or idelogy.

CONCLUSION

[62] Abdullah bin Nuh, *al-Ukhuwwah al-Islamiyyah*, (Bogor: Markaz al-GhazÉli al-IslamÊ), 1.
[63] Ibid, 2.
[64] Abdullah bin Nuh, LÉ ThÉifiyyah ..., 36.
[65] Abdullah bin Nuh, FÊ Dzilal al-KaÑbah, 12-13.
[66] Abdullah bin Nuh, Majalah Pembina

The actualization of *ukhuwwah islamiyyah* concept is very necessary and becomes urgent at this time. The emergence of groups that perceive themselves as the most righteous and blame other groups for the different understanding of Islamic teachings is very detrimental to Muslims in particular because with the separation of Muslims to many groups this will weaken from within. As a result, many of them were hostile between one to another, instigated, and even denounced one group with another. Therefore, the concept of *ukhuwwah* in several works of Abdullah bin Nuh can make the re-actualization again that all of them are brothers in Islam and mankind widely without distinguishing one from another.

REFERENCES

Book

Antonio, Syafi'i & Tazkia Team. 2015. *al-Ghazali dari Indonesia KH. Abdullah bin Nuh: Ulama Sederhana Kelas Dunia*. Jakarta: Tazkia Publishing.

Dahlan, Ahmad Zaini. 1987. *al-Hijrah min Allah Ila Allah*. Bogor: N. P.

Panitia Sejarah A.P.B. (1986). *Arabian Press Board: Sejarah dan Perjuangannya*. Jakarta: Panitia Sejarah A.P.B.

Nuh, Abdullah bin Nuh. *al-Natsr Ukhuwwah al-Islamiiyah*. Bogor: Markaz al-Ghazali al-Islami.

Nuh, Abdullah. 1399 H. *LÉ Ùaifiyyah FÊ al-Islam*. Bogor: al-Ghazali.

Nuh, Abdullah. *al-Ukhuwwah al-Islamiyyah*. Bogor: Markaz al-GhazÉli al-IslamÊ.

Shihab, Qurasy. 1994. *Membumikan al-Qur'an, Fungsi, dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.

Suhufi, Sayyid Muhammad. 1990. *Persaudaraan dan Persahabatan*. diterjemahkan oleh Fithi Yakan dari judul aslinya: *Brotherhood and Felowship*. Jakarta: Yapi.

Zulkifli. *The Struggle of the Shi'is in Indonesia*. 2013. Australia: Australian National University Press.

Journal

Ardi, Mohammad Noviani. Abdullah bin Nuh: His Struggle on Da'wah through Islamic Education. *Wahana Academika: Jurnal Studi Islam dan Sosial*. 4 (1). Koordinatorat Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta Wilayah X Jawa Tengah.

Ardi, Mohammad Noviani. 2018. the History of Islamic in the Malay Archipelago: an Analytical Study of Abdullah bin Nuh. *al-Shajarah: Journal of Islamic Thought and Civilization of the International Islamic University Malaysia (IIUM)*. 23(1). Kuala Lumpur: IIUM Press.

Nuh, Abdullah. Menuju Persaudaraan Umat Islam. Majalah Pembina No. 43 tahun II.

Shihab, Quraisy, "Ukhuwwah Islmaiyah", *Majalah Kiblat*, 24 Januari 1991.

Inter-religious engagement in Malaysia: The muftis' views

ARFAH AB. MAJID
Senior Lecturer, Department of Government and Civilisation Studies,
Faculty of Human Ecology, Universiti Putra Malaysia,
Serdang, Selangor,
am_arfah@upm.edu.my

ABSTRACT

Islam has endorsed few ethics in dealing with the non-Muslims that reflect tolerance and compassion instead of prejudice and aversion. These ethics can be found in few Quranic verses such as verse 125 from surah al-Nahl, verse 34 from surah Fussilat and many more. These kind of ethics are crucial to be adopted in religiously and culturally diverse country like Malaysia. Unfortunately, despite these Islamic endorsement, there are still few Muslims who exhibit their antipathy and exclusive attitudes towards the non-Muslim. These discouraging attitudes could repel them from Islam instead of attract them to Islam. This study attempts to explore few muftis' views on the issue of inter-religious engagement and their attitudes towards the non-Muslims in Malaysia. The muftis are chosen because they are the key person in the state-level religious bureaucracy and whose opinions will have a great influence on Muslims in general. Among the muftis that had been interviewed were the Penang Mufti, Federal Territories Mufti and Melaka Mufti. The finding suggests that all muftis demonstrate their tolerance and inclusive attitude towards the non-Muslim and they have proposed few methods in inter-religious engagement. Among the methods are education, akhlaq and inter-religious dialogue. This research however only reveals the views of religious elite represented by the muftis. Future research should focus on the attitudes of the grassroots towards inter-religious engagement.

Keywords: Mufti, tolerance, inter-religious engagement

INTRODUCTION

Islam has endorsed few ethics in dealing with the non-Muslims that reflect tolerance and compassion instead of prejudice and aversion. These ethics can be found in few Quranic verses such as verse 125 (surah al-Nahl), verse 34 (surah Fussilat), verse 43-44 (surah Taha) and verse 46 (surah Al-'Ankabut).

> Invite (all) to the Way of thy Lord with wisdom and beautiful preaching; and argue with them in ways that are best and most gracious: for thy Lord knoweth best, who have strayed from His Path, and who receive guidance (Al-Nahl: 125).
>
> Nor can goodness and Evil be equal. Repel (Evil) with what is better: Then will he between whom and thee was hatred become as it were thy friend and intimate (Fussilat: 34)
>
> Go, both of you, unto Pharaoh. Lo! He hath transgressed (the bounds). And speak unto him a gentle word, that peradventure he may heed or fear (Taha: 43-44).
>
> And dispute ye not with the People of the Book, except with means better (than mere disputation), unless it be with those of them who inflict wrong (and injury): but say, 'We believe in the Revelation which has come down to us and in that which came down to you; Our Allah and your Allah is one; and it is to Him we bow (in Islam).' (Al-'Ankabut: 46)

These verses basically promoting wisdom, beautiful preaching and gentle words in the engagement with the non-Muslims. The gentle words and kind approach are not only applied to the moderate and accommodative non-Muslim but they are also applied to the extreme opponents of Islam and those who 'transgressed the bounds' like Pharaoh as stated in verse 43-44 in surah Taha. These kind of ethics are crucial to be adopted in religiously and culturally diverse country like Malaysia. Unfortunately, despite these Islamic endorsements, there are few issues related to inter-religious relations revealing the hostile and exclusive attitudes of some Muslims in Malaysia. For instance the issue of *kalimah* Allah, cow head protests, Muslims-only laundrette and child custody for cases that involved Muslim and non-Muslim spouse. These discouraging attitudes could repel the non-Muslim from Islam instead of attracting them to Islam.

This study therefore attempts to explore the views of the muftis on the issue of inter-religious engagement and their attitudes towards the non-Muslims in Malaysia. The muftis are chosen in this study because they are the key person in the state-level religious bureaucracy whose opinions will have a great influence in the decision making on religious issues in particular and on Muslims in general. Among the muftis that had been interviewed were the Penang Mufti, Federal Territories Mufti and Melaka Mufti.

METHODS IN INTER-RELIGIOUS ENGAGEMENT

The finding suggests that all muftis interviewed demonstrate their tolerance and inclusive attitudes towards the non-Muslim since they believe these attitudes will bring benefits to Islamic *da'wah* and not closeness and exclusivity. Their tolerance and inclusive attitudes are demonstrated through few methods in inter-religious engagement that they have proposed. Among the methods are education, *akhlaq* and inter-religious dialogue.

EDUCATION

All muftis interviewed hold that education is the main principle in disseminating the correct understanding of Islam and consequently reducing fear and prejudice among the non-Muslim. Both the Penang and Federal Territories muftis for instance holds that the hostility shown by the non-Muslims towards Islam was caused by their misunderstanding of the religion (Penang Mufti, personal communication, October 25, 2016).

The Penang Mufti compares the acceptance of the non-Muslims of the Islamic banking system and *hudud*. According to him, the non-Muslims were more open to Islamic banking and finance once they understood the importance and profit that they could gain out of it, while their resistance towards *hudud* was due not only to lack of understanding but also misunderstanding of the law (Penang Mufti, personal communication, October 25, 2016).

The Penang Mufti's view is consistent with a research finding conducted by Zatul Himmah Adnan (2013) on Islamisation policy in Malaysia. The finding suggests that the non-Muslims are more receptive in the areas of Islamic education and Islamic banking since these areas apparently will bring them some kind of personal or moral benefit to them. Their attitudes however are different in other two areas i.e. *shari'ah* and public services and Islamic bureaucracy since these two areas are seen as having more negative impact on them that led to their rejection. For instance, the non-Muslims felt discriminated whenever some of legal issues such as burial rights and child custody for cases that involving Muslim's spouse were solved under *shari'ah* courts.

The correct information on Islam through education is very important in order to avoid any misunderstanding towards Islam that will impede the Islamic *da'wah* to the non-Muslims. The spirit of education is also emphasised by the Federal Territories Mufti. According to him, Islam came to educate *(ta'dib)* and not to punish *(ta'zib).* Education should also supersede punishment including the case of religious insult (Federal Territories Mufti, personal communication, October 6, 2016).

AKHLAQ

Akhlaq is another method in inter-religious engagement that has been proposed by the muftis. The Federal Territories Mufti, for example, highlights that Muslims should display their *akhlaq in* their engagement with the non-Muslims. The *akhlaq* is important even when dealing with sensitive and provocative inter-religious issues. He adds that, the Prophet's (Peace be upon him) *akhlaq is* the key to *da'wah* that attracted non-Muslims to Islam during his era (Federal Territories Mufti, personal communication, October 6, 2016).

The reservations shown by some Muslims when it comes to non-Muslim's affairs and rights cannot be considered as part of Islamic *akhlaq*. This issue was raised by the Melaka Mufti. He gives an example of a Muslim's officer who shown his hesitation whenever he had to be part of a marriage registration processes that took place in a church. Another example he gives related to Muslim authorities at the Melaka Land Registry who were reluctant to approve an application to build a temple by a Buddhist organisation. These attitudes, according to the Melaka Mufti, is a threat to the freedom of religion in this country. A Muslim authority should be fair to all in terms of religious rights. These actions and incidents, according to him, are an obvious threat to inclusive, moderate and just Islamic values (Melaka Mufti, personal communication, November 22, 2016).

INTER-RELIGIOUS DIALOGUE

Inter-religious dialogue is also one of the methods proposed by the muftis in preserving good inter-religious engagement. The Penang Mufti for instance, had the opportunity to engage in informal inter-religious dialogue during a program known as *'rahmah li al-'alamin.'* Even though the program was not originally conducted as a dialogue program, but since the participants are multi-religious in nature, therefore it also allowed a dialogue to occur. Among the issue discussed during the dialogue is

misunderstanding of a few *shari'ah* issues such as the rights of women in Islam (Penang Mufti, personal communication, October 25, 2016).

The effort in inter-religious dialogue by the Federal Territories Mufti is evident in few visits from inter-religious groups to the mufti's office. He also acknowledges the efforts by the government in inter-religious dialogue carried out by the government bodies such as *Institut Kefahaman Islam Malaysia* (IKIM) (Institute of Islamic Understanding Malaysia), JAKIM and other inter-religious and inter-ethnic councils. However, these efforts need to be intensified and the methods of the dialogue need to be varied not only restricted to sports and culture. This is to attract more participants especially the marginalized and reserved groups. The Federal Territories Mufti believes that inter-religious dialogue approaches are part of *Fiqh At-Ta'ayyush* (the way or the understanding of how to live with other faiths and cultures). According to him, The Federal Territories Mufti's office is always open for visits from all religious groups. For example, the office has been visited by Christian, Hindu and Buddhist leaders and groups (Federal Territories Mufti, personal communication, October 6, 2016).

According to The Melaka Mufti, dialogue as part of the Islamic tradition can be one of the means to demonstrate the concept of tolerance or *tasamuh* as the Melaka Mufti calls it. The concept of 'for you is your religion, and for me is my religion' as stated in the Qur'an (Al-Kafirun: 6) should be treated wisely, not to the extent of rigidity and creating a wall between Muslims and non-Muslims (Melaka Mufti, personal communication, November 22, 2016).

The doctrinal base of dialogue is enshrined in few verses in the Qur'an as aforementioned for instance verses such as verse 125 (surah al-Nahl), verse 34 (surah Fussilat), verse 43-44 (surah Taha) and verse 46 (surah Al-'Ankabut). Dialogue with the other faiths is integral to Islamic teachings as demonstrated in the Holy Qur'an whenever Muslims are guided to use certain dialogue ethics such as wisdom, beautiful preaching and gentle words in dealing with the non-Muslims.

The Penang Mufti emphasises the content of dialogue should focus on moral values that become the common ground for all religions instead of faith or *'aqidah* (Penang Mufti, personal communication, October 25, 2016). The Melaka Mufti also asserts that dialogue should focus on current and universal issues, for instance patriotism and love for the country, instead of theological matters (Melaka Mufti, personal communication, November 22, 2016).

This idea is consistent with one of the principles of inter-religious dialogue as outlined by al-Faruqi. He postulated that inter-religious dialogue will be successful if it is carried out in the field of ethical and social issues instead of theological issues. According to him, theological subjects involve the dimensions of faith and doctrines which are totally different from one faith to another and irreconcilable, hence would hinder the progress of dialogue (Fletcher 2008).

CONCLUSION

Islam has laid down few ethics or principles in engagement with the non-Mulims as can be found in few Quranic verses. The verses suggest a wise and gentle approach in dealing with the non-Muslims including the extreme opponents and transgressor like Pharaoh. As the Quran has laid down the ethics for dialogue, the muftis have further refined the inter-religious approach with few methods such as education, *akhlaq* and dialogue.

Without education and proper understanding on Islam the non-Muslims will never explore the beauty and mercy of Islam that can be shed upon the whole creation. *Akhlaq* is also important in inter-religious engagement as bad attitudes will create the prejudice among the non-Muslims. Last but not least, inter-religious dialogue is one of the platforms in which the education on Islam can be conveyed and *akhlaq* can be exhibited. Based on the discussion, it is obvious that the muftis' spirits for Islamic *da'wah* has led to their tolerance and inclusiveness. They believe that exclusive attitudes and unfair treatments to the non-Muslims will keep them away from Islam.

This Islamic spirit should be adopted by Muslims in general to make Islamic *da'wah* more effective. The attitudes and behaviours of a handful of Muslims apparently are unjust to Islam as they make the religion perceived as a tyrannical and an exclusive religion. Future research therefore should focus on the attitudes of the Muslim's grassroots towards inter-religious engagement.

REFERENCES

Fletcher., C. D. (2008). *Isma'il al-Faruqi (1921-1986) and inter-faith dialogue: The man, the scholar, the participant*. *eScholarship@McGill.* 32350. Retrieved January 13, 2012. http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/-?func=dbin-jumpfull&object_id=32350&silo_library=GEN01

Zatul Himmah Adnan (2013). *Islamisation policy in Malaysia: A policy study in a multi-religious society* (Unpublished doctoral thesis).Flinders University, Adelaide, Australia.

Reconstruction of Religious Pluralism or *Muhibah* Value? A Comparative Study in Malaysia

MARINA MUNIRA ABDUL MUTALIB[A]*, MASHITAH SULAIMAN[B], ROSLIZAWATI RAMLY[A], KHATIJAH OTHMAN[A], YUSERI AHMAD[A]

* Corresponding author Tel.: +6017 6461544
E-mail address: marina.m@usim.edu.my
[a] Faculty of Leadership and Management, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia, marina.m@usim.edu.my, +60 17-6461544
[b] Center for Core Studies & Faculty of Leadership and Management, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia, mashitah@usim.edu.my, +60 6-7986337/+60 13-3911694

ABSTRACT

A scholar affirms that "the pluralistic arrangement" has proven to be a source of socio-political tension rather than a solution. Several prominent social scientists in the West have yet to suggest that the idea of religious pluralism, is the best way of dealing with diversity, together with its essential values. However, the situation in Malaysia has shown a different scenario. This paper will look into those elements proposed by the Western scholars to be the overriding values of religious pluralism in maintaining a harmonious living among people of different religions. In doing so, this paper will present the ideas of the Malaysian scholars of what they understood as the essence of "majmuk" or living in a plural society as a response to the Western idea of religious pluralism. This will highlight one of the objectives of this paper which is to present selected writings and opinions of Muslims and Christians social scientists in Malaysia on the discourse of religious pluralism. It will also consult meaningful recommendations given by the scholars in facing the challenges of living together as one family in "Muhibah". Finally, this paper will make attempt to consult the present challenges of dealing with this perplexing idea of religious pluralism in Malaysia at present.

Keywords: Religious Pluralism, Muhibah, plural society, Malaysia.

INTRODUCTION

"Religious plurality" and "religious pluralism"[67] constitute two different terms that are used interchangeably by many Muslim and Christian scholars. The term "plurality of religions" commonly refers to the existence of various religious denominations in a society which has no pervasive impact at all since all organized religions in general acknowledge the existence of other organized religions. However, the term "religious pluralism" was coined by Ernst Troeltsch (1865-1923), a liberal Christian theologian who established the idea that "all religions, including Christianity, always contain an element of truth, and none has the absolute truth, and the concept of God in this world is plural and not singular".[68] The term "religious pluralism" was introduced in the 20th century to encounter religious intolerance, particularly the inclusive view of Christianity. It was then spread by a group of scholars who attempted to bring forth the Perennial Philosophy in the 1940s such as Rene Guenon (1886-1951) and Ananda Coomaraswamy (1877-1947) later established by Frithjof Schuon (1907-1998) in his De *L`unité Trancendante Des Religions* (*Transcendent Unity of Religions)* which was first published in France in 1948. John Hick promoted this idea in his writings such as in his *God has Many Names* (1980) and *Disputed Questions of Religious Truth* (1993). A similar view was shared by Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) in his *Questions of Religious Truth* (1967) and *Towards a World Theology* (1981).

RELIGIOUS PLURALISM IS NOT PLURALITY OF RELIGIONS

Both terms have been used interchangeably by many scholars in the study of multi-beliefs and diversity living. In fact, there exists the tendency to equate the meaning of "religious pluralism" with "plurality of religions" which significantly differs from the theological and philosophical contexts. Albeit loose connotation of the terms, Peter Byrne in his *Prolegomena of Religious Pluralism* clearly affirms the difference between them when he puts forth that;

> Pluralism is one intellectual response to that fact of religious diversity. The starting point in discussion of pluralism is then the fact that there are many religious traditions in human history and they exhibit diversity. Many facets of this diversity are not primary interest to pluralism. As a thesis in the philosophy of religion, pluralism's first focus is on the fact that religions implicitly or explicitly claim cognitive success and achievements of various kinds. Thus they claim to have a true account of the nature of transcendent, sacred reality, or human nature, or of how human salvation and liberation from evil is to be achieved.[69]

Based on this definition, it is clear to some scholars that diversity is not merely the focus of religious pluralism. It deals primarily with the notion of religious truth-claims of each religion and eradicates, to some extent, the authenticity of one religion to salvation. This is true when Byrne laid down five important characteristics that constitute the meaning of "religious pluralism". There are at least five characteristics of "religious pluralism": 1. It is a response that eradicates the sense of uniqueness and absoluteness of any particular religion. 2. It affirms the truth shared by all religions of the world. 3. It focuses on the aspect of salvation, affirming that all religions contain the element of salvation. 4. It concentrates on religious experience asserting that all religions are equally valid to encounter the transcendent reality. Thus, he argues that religious pluralism promotes a kind of equal footing pertaining to the above-mentioned aspects between all major religious traditions of the world. [70]

Likewise, Meltzer in his *Three Faiths One God* further commented on three different types of attitudes towards religious pluralism, the combative, over-simplifying and compromising attitude which also concurs that both terms are not identical. These three attitudes towards religious pluralism have very much influenced the way scholars and theologians in the West interpret the notion of religious truth claims, particularly vis-à-vis the 'anonymous Christians'.

The first attitude he called **"the combative attitude"** referring to someone feeling that what he believed was right and what others believed was wrong. According to Hathout, such an attitude would not bear any fruitful outcome as his only intent was to prove others wrong. The second attitude he called the **"oversimplifying attitude"** of someone claiming that all religions were the same and therefore their differences immaterial. This particular attitude was potentially troublesome as every religion held its own unique beliefs with different takes on fundamental issues. The third attitude he called the **"the compromising attitude"** that advocated certain reforms of all religions in order to suit the norms and values of modern Western society. It

[67] Both Hick and Smith were known to be more liberal and secular in their views compared to Guenon and Schuon. Among the Muslim scholars adhering to this ideology are to be mentioned Sayyid Hossien Nasr and Nurcholish Majid, Nasr being the one more inclined to the Perennial Philosophy and the traditional method and Majid the reformist whose ideas influenced the Liberal Islam Networking (JIL) in Indonesia.

[68] Ernst Troeltsch, "The Place of Christianity among the World Religions in *Christianity and Other Religions*, edited by John Hick and Brian Hebblethwaite (Glasgow: Fount Paperbacks, 1980), 11-31.

[69] Peter Byrne, *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion* (Basingstoke: Macmillan Press Ltd., 1995), p.1.

[70] Ibid.

potentially diminishes the important aspects of religion and denies some of its fundamental particularly in the context of Christian religion.

According to Meltzer these three attitudes needed to be eliminated since they would never allow for a constructive religious dialogue. In fact, it calls for only a fake solution in terms of accommodating different belief systems and plurality. He argued, "It is now the responsibility of those who believe in Him to show that they, while taking the different paths to Him can acknowledge each other and have a straightforward, honest, informing and fruitful dialogue."[71]

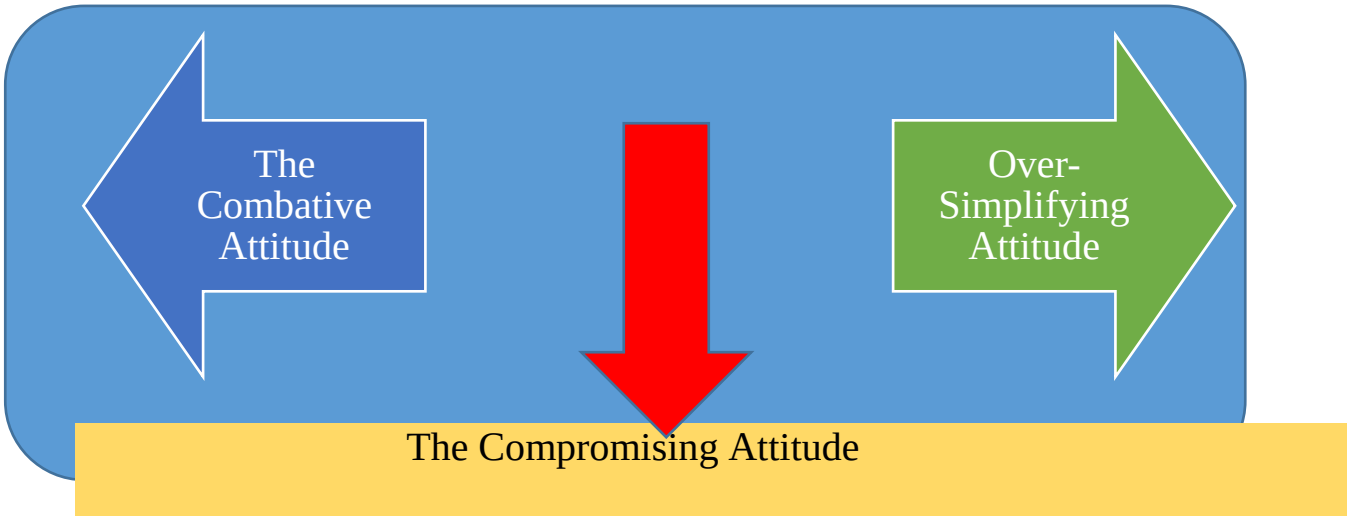


Diagram 1: Three Different Attitudes towards Religious Pluralism

This scenario has largely characterized the way in which modern Christians perceived other world religions.[72] The debates over the term among scholars have led some to a conclusion that religious pluralism is a contested term and that it requires a thoughtful clarification.

CURRENT SITUATION OF MALAYSIA

This form of scholarly discourse has influenced other countries such as Indonesia[73] and Malaysia which are predominantly Muslim. Lee and Ackerman both share their belief that in Malaysia religious pluralism is frequently challenged and in danger of breaking down.[74] In Malaysia, the different interpretations of religious pluralism have given rise to disputes among the various theological schools particularly among Muslims and Christians.[75] The dilemma of whether to support religious pluralism or not has unsettled many religious communities, not only those in Malaysia. It has produced varied reactions among unaffiliated

[71] In regard to the idea of a religious Jewish-Christian-Muslim trialogue Meltzer replied to certain statements made by Dr Maher M. Hathout, Chairman of the Islamic Center of Southern California on the fact that there were at least three different attitudes discernible. See further John Hick and Edmund S. Meltzer, *Three Faiths One God A Jewish, Christian, Muslim Encounter* (New York: Press Albany, 1989), pp.2-5.

[72] These different views of looking at religion have also resulted in the birth of civil religion in the modern American society. Civil religion is "a genuine apprehension of universal and transcendent religious reality as seen in or, one could almost say, as revealed through the experience of the American people." See Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 96, No. 1 (1967), p.8.

[73] The pluralist-inclusive group argues that it is the reality of religious diversity which leads to a harmonious co-existence. It stresses the positive side of living together in a diverse society. See Buddhi Munawwar Rachman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Majid* (Jakarta: Paramadina, 2007).

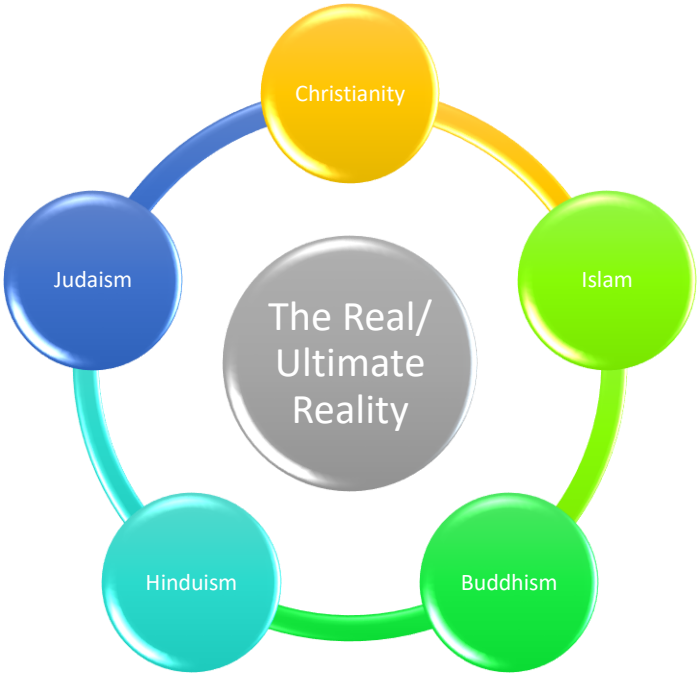
[74] Raymond L.M Lee and Susan E. Ackerman, *Sacred Tensions Modernity and Religious Transformation in Malaysia* (Columbia: University of South Carolina Press, 1997).

[75] For example, tensions rise when prominent politicians such as Dato' Seri Anwar Ibrahim are being perceived as promoting religious pluralism aka John Hick which resulted in loud cries of criticism from the more traditional Muslim quarters.

individuals and religious prelates. Asma Asfaruddin has voiced her concern by saying that the issue of religious pluralism poses a real conundrum for Muslim scholars in particular. Therefore, Malaysian experience does not constitute an exception. It is this important to discuss this issue especially in a country that is predominantly Muslim represented by the Malays who live alongside the predominantly Chinese Christians and Buddhists and the Indian Hindus and Sikhs.

The majority of Malaysian and Indonesian Muslims[76] categorically reject religious pluralism as being too closely linked to Western secularism, liberalism and modernism. Asma Asfaruddin discussed the negative impact of Western globalization on the Muslim society in general that confronted them with the idea of pluralism. She argued that the process of globalization promises, or threatens to spread pluralism throughout the world. Since globalization is led largely by the West and is associated with modernization, not everyone is necessarily ready for it or comfortable with it. "But the process we may say, is well-nigh irreversible – and it is this new, pluralist world with seemingly no frontiers that all people, including Muslims, have to come to terms with." [77]

The definition given by its famous proponent John Hick has been preferred in many discourses. Hick defines the idea as "a theory that the great world religions constitute variant conceptions and perceptions of, and responses to, the one ultimate, mysterious divine reality."[78] It is the view that " the great world faiths embody different perceptions and conceptions of, and correspondingly different responses to, the Real or the Ultimate, and that within each of them independently the transformation of human existence from self-centeredness to reality centeredness is taking place." [79] Hence, the meaning constitutes various conceptions of religious groups and individuals to the meaning, concept, and idea of God, the Real i.e. the ultimate reality or divine being. Also, it has switched the position of a particular religion (i.e. Christianity) from self-centeredness (i.e. Jesus) to reality centeredness (i.e. the existence of divine reality or realities) in which it brings forward the most significant value of a religion (i.e. the concept of salvation) which cannot be solely obtained from Christianity but can also be gained from other religions as well. In short, although each and every religion may have different versions on the concept of God or the idea of truth, they could share the same position in response to the idea of the Real/ the Ultimate Reality or religious truth-claims. (See the diagram below).



[76] It is noted that the term has been condemned unlawful by the Fatwa Council of Indonesia which condemned the dissemination of this ideology in the country.
[77] See Asma Afsaruddin, "Absolutism vs. Pluralism in Islam Today", *The Review of Faith & International Affairs*, 6, (4), 2008; 23.
[78] John Hick, and Paul Knitter, (ed.), (1987). *The Myth of Christian Uniqueness* (Maryknoll, New York: Orbis), p.36
[79] Ibid.

Diagram 2: The Position of Major Religions of the World vis-à-vis Religious Pluralism

Due to the theological and religious inconsistencies of the term, a considerable number of Muslims, among them muftis and distinguished scholars, along with important sects in Christianity, inevitably have their problems with this term. A critical review from the main theological discourse of *Ahli Sunnah Wal Jamaah* to Malay Muslims is the late Ustaz Muhammad Uthman El-Muhammady. This is also among his important endeavour in facing the threats of religious pluralism in the Malaysian society.[80] He argues that, this idea is perilous since it damages the cardinal belief of a Muslim. Not only that, Muslim has to acknowledge the validity of other religions in order to justify modern values of justice and religious freedom. These are among the important aspects that deal with Muslim scholars. On the other hand, David Chong views the implications of religious pluralism from the perspective of Christian evangelization. He argues that the pluralist mission seems to have presented "a truth-seeking mode of interfaith dialogue" to substitute evangelism. [81] "This has nonetheless, the tendency to ignore the true mission. The discourse of religious pluralism had permeated a kind of the so-called Western radical theologies in such countries like Malaysia, Korea, Japan and India. As far as the Christian evangelization is concerned, it has by far, impacted the Christian evangelical mission and theological belief. "The Japanese leader pointed out that Hick's pluralism makes it difficult for Japanese churches to survive in Japan as a small minority because it elevates each religion to a level equal to Christianity." Thus, it is as a challenge to Christians, not only to the evangelical groups, but a considerable number of neo-orthodox and liberal theologians in Asia have rebuked the principles of pluralism.[82] Or in other words, the perspective of Asian Christians have become victim due to the pressures of non-Christian religions. Moreover, from the perspective of a Christian, the Gospel plays an important role as it shapes the thinking of all Christians. Any presupposition that is against the Gospel should be void." [83] The Christian belief in Christ as incarnate, crucified and risen is so fundamental that it cannot be substituted by any philosophical system, mystical experience or the call for national or global unity.[84]

Haslina, on the other hand, attempts to highlight the setbacks of religious pluralisms from the history of Christianity. She argues that what happened in the history of Christianity tells us that the issue of exclusivism – to maintain the identity of retaining the absolute truth claim has been marred by fanaticism and murder. St Arius, for an example, lost his life over his refusal to accept the Trinitarian doctrine. The Nicene Council compelled all Christians to adopt trinity as the unchallenged dogma in the Empire and meant certain death to anyone who opposed it.[85]

Despite the continuous efforts made by the religious prelates of Islam and Christianity in Malaysia, some scholars have demanded otherwise. The current discourse of religious pluralism has urged religious adherents to look forward for a more tolerable view in relation to diversity and harmonious living together. A similar trend is noticeable all over the Muslim world that different connotations of religious pluralism and the strict usage of it in Malaysia constitutes one of the many challenges of religiously diverse societies.[86] As far as Hick's definition of pluralism is concerned, she rejects it within the Malaysian setting and context. "Our constitution does not approve the value of religious pluralism. Constitutionally speaking, religious pluralism is impossible. A Malay by definition is characterized by his or her religious identity. Non-Muslims cannot impose their religion to the Malays."[87] Haslina predicts that those who advocate religious pluralism in the country will ultimately clash with one of the core principles of the state constitution.

In contrast, Haslina examines those scholars who propagate this idea, particularly in the contemporary discourse of religious pluralism, emphasize on values such as tolerance, human rights, freedom of religion, or in the view of the secular humanism that implies 'equality'. She concludes that religious pluralism does not actually recognize tolerance and that is constitutes a deceptive value.[88] In short, she views religious pluralism as a philosophical ideology proclaimed by Hick.

---

[80] Muhammad Uthman El-Muhammady, *Falsafah Agama John Hick: Pengamatan Dari Perspektif Ajaran Ahli Sunnah Wal-Jamaah* (Kuala Lumpur: Muafakat, 2012).

[81] David Chong, "The Challenge of Religious Pluralism".

[82] Ho Jin Jun, "Evangelical Challenges", 43-44.

[83] Excerpt from the interview with Pastor David Chong.

[84] David Chong, "The Challenge of Religious Pluralism".

[85] Excerpt from the interview with Haslina Ibrahim. Haslina also explained that exclusivism has been the character of Christianity in the West particularly. People in the East has been living in a pluralistic setting for a very long time.

[86] Christopher Rodney Yeoh, "Malaysia, Truly Asia? Religious Pluralism in Malaysia,"*Pluralism Project Harvard University,* 2006, <http://pluralism.org/reports/view/30>, (Retrieved Feb 12, 2013).

[87] Excerpt from the interview with Haslina Ibrahim.

[88] Mere tolerance does not seem to form the best possible approach to religious pluralism. This is maintained by Diana L. Eck, the founder of pluralism project as it is a 'deceptive value'. See further Diana L. Eck, "The Challenge of Pluralism".

Thus, it is important to educate people on the problem of equalizing the meaning of religious pluralism and religious plurality. This is indeed an intellectual responsibility. It is essential that all Malaysians are aware of the threats of compromising one's own identity for the sake of something peripheral.

The diagram below has clearly shown how the idea of religious pluralism has been equated with the so-called "modern values". This includes the essential characteristics such as progress, development, modern, tolerant, progressive, religious freedom, justice and so forth. The trend has also looked up to these values as the normative ideals that those who disagree with the notion of religious pluralism are intolerant, arrogant, and backward who are incompatible with these modern values and living in diversity. Yet, the study reveals that both Muslims and Christians in Malaysia particularly disagree on the basis of theological and religious aspect. It explicitly discloses that how the study of religion in the West has shaped the development of religious pluralism in the West. Western scholarship of religious studies has been emanated from the secular view of Enlightenment and rationalism. Therefore, Western discourse of religious pluralism does not suit Asian multi-religious context because it has the tendency to divide than to unite. It signifies Western hegemony and arrogance.

RP & Modern Values	Normative Ideals	Theological/ Religious aspect
• Progress • Development • Modernism • Democracy • Religious freedom • Social justice	• Good governance • Democratic life • Unity • Civilizational Islam/ civil society • Transparency/ integrity • Non-Muslim sensitivities • Peaceful co-existence • Tolerance, respect, mutual understanding • Appreciate differences • Active engagement • Progressive • Muslim identity	• Ultimate truth vs. religious absolutism • Western dominance and arrogance • Salvation and God's incarnation • Demythologize faiths • Doctrine of relativity • Liberal vs. mainstream • Superficial denominators

MUHIBAH VALUES: THE MALAYSIAN IDENTITY

Most of the interviewed individuals believed that the Malaysian concept of Muhibah deserves to be promoted. Local scholars like Haslina Ibrahim, Yusri Mohammad and Muhammad Kamal Hassan assert that this concept can promote social harmony. Its values transcend all cultures, religions and traditions. This idea is according to Kamar Oniah "is a good sentiment to be promoted in Malaysia as it is rooted in our culture."[89]

Haslina, further explicates that Muhibah is more cultivating as "it is rooted in our soil."[90] It is a social concept developed by Tunku Abdul Rahman as a practical solution to the problem of integration existing at one point of time in the country. Haslina, like many other scholars believes that it should be encouraged in our society. The meaning of Muhibah was at first loosely linked with tolerance, respect and love, at its root being love (*muhibbah*).[91] *Muhibah* signifies co-existence, togetherness, of kinship, love and affection, sympathy and empathy, respect and decorum. It is developed on the basis of agreement and sincerity of accepting each other as fellow Malaysians.[92]

[89] Kamar Oniah, *Religion and Pluralistic Coexistence: The Muhibah Perspective* (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010).
[90] Excerpt from the interview with Haslina Ibrahim.
[91] Excerpt from the interview with Muhammad Kamal Hassan and Yusri Muhammad.
[92] Haslina Ibrahim, "Muhibah for s Sustainable Framework of Inter-Religious relations in Malaysia"a paper presented at a joint Seminar of the Department of Ususluddin and Comp. Religion, KIRKH, IIUM and CISMOR, Donhsiha Uni. On *Shariah, Governance and Inter-religious relations* on Oct, 26 2013 at IIUM.

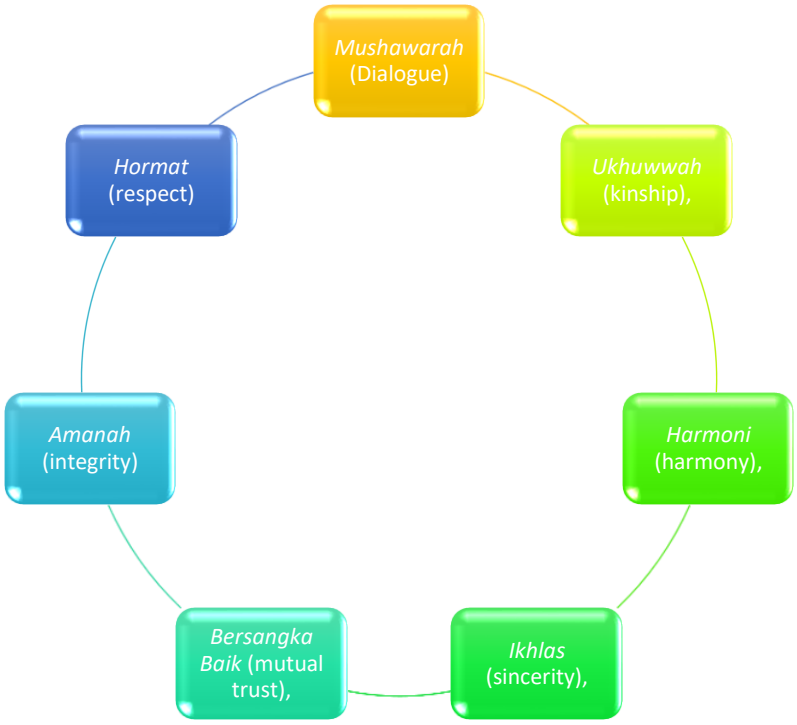


Figure 4.1 Seven Elements of Muhibah[93]

From the Christian counterpart, Tan is aware of the idea of Muhibah and wishes to see its positive and constructive values being upheld in everyday life which he characterizes as "living a life of understanding and harmony. The Muhibah or love in ourselves is granted by God, Don't let God test us with this value." Tan and Rodriguez remind of the fact that this principle had bound the Malaysian society together in the past and should not be taken for granted. The values that make up Muhibah consist of sincerity, integrity, assisting one's neighbours, being mindful of others and moderation.[94] Representing the Presbyterian Christians, Chong welcomes any future policy that would promote social harmony and unity without interfering with other religions.[95] Muhibah, or any other policy that could promote social harmony of all religious communities in Malaysia is appreciated. He stresses the importance for the people of the book to promote *Muhibah*, which connotes to the meaning of racial reconciliation, social equality and mutual appreciation. If we fail to do, "we undermine resources from our own faith for these fundamental values." On the other hand, we should not subscribe to religious pluralism as an ideology and to justify it from our own religious sources. According to Yapp, Muhibah constitutes a concept based on the presumption that Malaysian society is or should become a pluralistic society. He stresses the essential value of tolerance which does not translate into compromising on everything. As far as the religious pluralism discourse is concerned, a clear distinction has to be made between religious pluralism and religious plurality or diversity. On this basis common values can be found and propagated. He comments;

> Muhibah deals with pluralistic societies like Malaysia. In that sense I think we can work together. We are diverse, and the question what is good for all, espouses to us tolerance, acceptance, mutual respect, active engagement, mutual understanding which are indispensable for a harmonious, pluralistic society.[96]

CONCLUSION

[93] <http://www.jpnin.gov.my/rukun_nilai_jkmpka> (retrieved June12, 2014)
[94] Excerpt from the interview with Tan Kong Beng.
[95] Excerpt from the interview with Pastor David Chong.
[96] Excerpt from the interview with Eugene Yapp.

It is obvious that religious pluralism possesses not only a contentious history but also denoted a struggling coexistence of many diverse and sometimes even contradicting ideas. As explained, there are many reasons have been given by many prominent Muslim and Christian scholars as to why this idea has not been accepted in Malaysia. Until today, no consensus has been reached on its definition, yet some have continued using the term within the framework of the Western tradition while others, mostly social scientists continued to argue that tolerance and religious freedom constitute the hallmarks of the country's stability. With the continuous efforts made by the social scientists to highlight the essential values of religious pluralism promoted by Jihn Hick, it is hoped that this idea should not be used generously to denote religious diversity as it does not suit the pluralistic ambience of Malaysian aociety.

REFERENCES

Troeltsch, Ernst. (1980). 'The Place of Christianity among the World Religions.' in *Christianity and Other Religions,* edited by John Hick and Brian Hebblethwaite. Glasgow: Fount Paperbacks, 11-31.

Byrne, P. (1995). *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion*. Basingstoke: Macmillan Press Ltd.

Hick, John and Meltzer, Edmund S. (1989). *Three Faiths One God A Jewish, Christian, Muslim Encounter* (New York: Press Albany,).

Bellah, Robert N. (1967). 'Civil Religion in America', *in Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96(1), 1-21.

Rachman, Buddhi Munawwar. (2007). *Islam dan Pluralisme Nurcholish Majid* (Jakarta: Paramadina,).

Asfaruddin, Asma. (2008). "Absolutism Vs. Pluralism in Islam Today". *The Review of Faith & International Affairs,* Winter. 6(4), 23-27.

Hick, John, and Knitter, Paul, (eds.), (1987). *The Myth of Christian Uniqueness* (Maryknoll, New York: Orbis).

Muhammad Uthman El-Muhammady. (2012). *Religious Philosophy of John Hick: A Close Review in the Perspective of Ahl Sunnah wal- Jamaah* [Falsafah Agama John Hick: Pengamatan Dari Perspektif Ajaran Ahli Sunnah Wal-Jamaah] (Kuala Lumpur: Muafakat,).

Chong, David. (July-Sept 2005). "The Challenge of Religious Pluralism to Christian Mission in Malaysia", in *CCM*, 6-5.

Jun, Ho Jin. (1998). "Evangelical Challenges to Religious Pluralism in Asian Contexts", *Torch Trinity Journal*, 1(1), 29-61. <http://www.ttgst.ac.kr/library/eng/electronic/electronic02.asp?search=&keyword=&page=11> (accessed 12th Feb 2013).

Yeoh, Christopher Rodney. (2006). "Malaysia, Truly Asia? Religious Pluralism in Malaysia" in *the Pluralism Project Harvard University*, <http://pluralism.org/reports/view/30>, (accessed Feb 12, 2013).

Eck, Diana L. (1993). "The Challenge of Pluralism," *The Pluralism Project, Harvard University*. <http://www.pluralism.org/> (accessed 12th Feb 2013).

Kamar Oniah Kamaruzaman. (2010). *Religion and Pluralistic Co-existence: The Muhibah Perspective* (Kuala Lumpur, IIUM Press,).

Haslina Ibrahim, (2013). "Muhibah for a Sustainable Framework of Inter-Religious relations in Malaysia"a paper presented at a joint Seminar of the Department of Ususluddin and Comp. Religion, KIRKH, IIUM and CISMOR, Donhsiha Uni. On *Shariah, Governance and Inter-religious relations* on Oct, 26 2013 at IIUM.

Interviews

Excerpt from the interview with Muhammad Kamal Hassan, Distinguished Professor at International Islamic University of Malaysia (IIUM), on May 17, 2016 (Monday).

Excerpt from the interview with Muhammad Hashim Kamali, the founding CEO of the International Institute if Advance Islamic Studies Malaysia (IAIS), on May 23, 2016 (Monday) at his office Jalan Ilmu, Off Jalan University, 59100, Kuala Lumpur.

Excerpt from the interview with Chandra Muzaffar, Director of International Movement for a JUST World (JUST), on June 23, 2016 (Monday) at Lot 1066, Jalan SS 22/43, 47400, Petaling Jaya, Selangor.

Excerpt from the interview with Haslina Ibrahim, Associate Professor at Kuliyyah of Usuluddin and Comparative Religion, International Islamic University of Malaysia (IIUM), on May 5, 2016 (Thursday).

Excerpt from the interview with Yusri Muhammad, Chairman of YADIM (Yayasan Dakwah Islamiyyah Malaysia) at YADIM's office at Kompleks Pusat Islam, Jalan Perdana, 50480, Kuala Lumpur, on June 20, 2016 (Monday).

Excerpt from the interview with Tan Kong Beng, the Executive Secretary of Christian Federation of Malaysia (CFM) on Nov 19, 2014 (Wednesday) at the CFM's main office, 10 Jalan 11/9, Section 11, 46200 Petaling Jaya, Selangor.

Excerpt from the interview with Eugene Yapp, the Secretary General of National Evangelical Christian Fellowship Malaysia (NECF) on Wednesday, (Dec 17th, 2014) at the NECF main office, 32, Jalan SS2/103, 47300 Petaling Jaya, Selangor.

Excerpt from the interview with Pastor David Chong, a representative of Presbyterian Church, on Monday (April 20, 2015), at the City Discipleship Presbyterian Church, W-10-2, Subang Square Business Centre, Jalan SS15/4G Subang Jaya, 47500, Selangor.

Excerpt from the interview with Robin Rodriguez, a representative of St. John Cathedral, Jalan Bukit Nanas, 50250 Kuala Lumpur on Friday (April 1st 2015) interview held at the International Institute of Thought and Civilization (ISTAC) in Jalan Duta, Kuala Lumpur Malaysia.

Excerpt from the interview with Ng Kam Weng, Director of KAIROS Research Centre, on Monday (April 7, 2015) at 19B, Jalan SS22/19, Damansara, 47400, Petaling Jaya, Selangor.

Biografi Sultan Dawlah ᶜUthmaniyyah dalam Rujukan Teks Abad Ke-20; Satu Kajian Teks Terpilih

MUHAMMAD ALIF FITRI BIN ABDUL HALIM
(fitrialif96@gmail.com)
Pusat Rantau Timur Tengah dan Nusantara,
Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia

ANITA BINTI ISMAIL
(anitaismail@usim.edu.my)
Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Abad ke-20M menyaksikan detik-detik kejatuhan Dawlah ᶜUthmaniyyah yang sebelum ini telah menaungi Dunia Islam dari timur mahupun barat. Menurut Bertold Spuler (2003), bahasa dan tulisan Osmanlica merupakan bahasa dan tulisan Turki yang digunakan ketika era Dawlah ᶜUthmaniyyah. Ia meminjam dalam pelbagai aspek daripada bahasa Arab dan Parsi yang mana

ditulis dalam huruf-huruf Turki. Oleh yang demikian, memandangkan sebelum Abad ke-20M kajian tentang sejarah dawlah ini tidak banyak ditulis dalam bahasa Arab, ia telah menyukarkan para pengkaji yang tidak mengetahui bahasa Turki ᶜUthmaniyyah (Osmanlica) untuk membaca dan merujuk bahan-bahan berkenaan para sultan dawlah ini. Sebaliknya, abad ke-20M telah membuka lembaran baharu apabila pengkaji telah menemui empat naskhah yang siap ditulis pada awal abad ke-20M dan ia ditulis dalam bahasa Arab. Keempat-empat naskhah tersebut ialah Tarikh al-Dawlah al-ᶜUthmaniyyah al-ᶜAliyyah karangan Ibrahim Bek Halim (1904M), Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah al-ᶜUthmaniyyah karangan Muhammad Farid Bek (1912M), Talkhish al-Tarikh al-ᶜUthmani al-Mushawwar terjemahan al-Fadhil Syakir Afandi al-Hanbali (1913M) dan Al-Durar al-Hisan fi Fadha'il Salathin Aali ᶜUthman karangan Syeikh ᶜAbd al-Qadir Tawfiq asy-Syalabi al-Tarablusi (1915M). Objektif kajian ini adalah untuk mengkaji dan meneliti sumber-sumber pensejarahan tentang Dawlah ᶜUthmaniyyah yang telah ditulis oleh sejarawan dalam bahasa Arab. Sungguhpun begitu, sejarawan-sejarawan tersebut masih lagi merupakan rakyat yang hidup di bawah naungan Kekhalifahan ᶜUthmaniyyah. Kajian ini dilakukan secara kualitatif. Kempat-empat karya tersebut dikaji dari sudut kandungan pensejarahan yang menceritakan tentang Dawlah ᶜUthmaniyyah bermula dari penubuhannya sehingga ke zaman para penulis karya tersebut. Sumber-sumber rujukan diperoleh daripada bahan-bahan perpustakaan seperti buku dan juga artikel jurnal. Sungguhpun dengan sumber yang terhad, kajian dilakukan bagi memenuhi keperluan kajian bagi mengenal pasti perbezaan kandungan antara keempat-empat karya tersebut sungguhpun ia muncul di era yang sama iaitu akhir kurun ke-19M dan awal kurun ke-20M, lebih tepat era pemerintahan Sultan Abdul Hamid II dan Sultan Mehmed V. Kajian mendapti bahawa sumber-sumber tentang Dawlah ᶜUthmaniyyah dalam bahasa Arab yang ditulis pada awal abad ke-19M ini masih tidak ada banyak kajian yang telah dilakukan terhadapnya. Selain itu, didapati bahawa bentuk penulisan sejarah pada era itu adalah lebih ringkas dan mudah untuk difahami melainkan sebuah karya sahaja iaitu Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah al-ᶜUthmaniyyah karangan Muhammad Farid Bek yang ditulis dengan lebih terperinci dan lengkap. Sebagai penambahbaikan, karya-karya sebegini boleh diketengahkan sebagai bahan asas untuk membaca sejarah Dawlah ᶜUthmaniyyah bagi masyarakat awam dengan syarat perlu dilakukan terjemahan ke bahasa Melayu terlebih dahulu.

Kata kunci: *Pensejarahan, Dawlah ᶜUthmaniyyah, Abad ke-20M.*

PENDAHULUAN

Abad ke-20M menyaksikan detik-detik kejatuhan Dawlah ᶜUthmaniyyah yang sebelum ini telah menaungi Dunia Islam dari timur mahupun barat. Maksudoglu (2011) menegaskan bahawa terdapat banyak buku yang ditulis berkenaan sejarah Dawlah ᶜUthmaniyyah di Barat adalah berdasarkan kepada sumber-sumber sekunder sahaja. Menurut Bertold Spuler (2003) pula, bahasa dan tulisan *Osmanlica* merupakan bahasa dan tulisan Turki yang digunakan ketika era Dawlah ᶜUthmaniyyah. Ia meminjam dalam pelbagai aspek daripada bahasa Arab dan Parsi yang mana ditulis dalam huruf-huruf Turki. Oleh yang demikian, memandangkan sebelum Abad ke-20M kajian tentang sejarah dawlah ini tidak banyak ditulis dalam bahasa Arab, ia telah menyukarkan para pengkaji yang tidak mengetahui bahasa Turki ᶜUthmaniyyah *(Osmanlica)* untuk membaca dan merujuk bahan-bahan berkenaan para sultan dawlah ini. Tambahan pula, tulisan-tulisan dalam bahasa Inggeris sahaja yang banyak tersedia. Abad ke-20M juga telah membuka lembaran baharu apabila pengkaji telah menemui empat naskhah yang siap ditulis pada awal abad ke-20M dan ia ditulis dalam bahasa Arab. Keempat-empat naskhah tersebut ialah *Tarikh al-Dawlah al-ᶜUthmaniyyah al-ᶜAliyyah* karangan Ibrahim Bek Halim (1904M), *Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah al-ᶜUthmaniyyah* karangan Muhammad Farid Bek (1912M), *Talkhish al-Tarikh al-ᶜUthmani al-Mushawwar* terjemahan al-Fadhil Syakir Afandi al-Hanbali (1913M) dan *Al-Durar al-Hisan fi Fadha'il Salathin Aali ᶜUthman* karangan Syeikh ᶜAbd al-Qadir Tawfiq asy-Syalabi al-Tarablusi (1915M).

TAKRIF BIOGRAFI DAN *TARAJIM*

Perkataan biografi merupakan perkataan pinjaman daripada perkataan bahasa Inggeris, *biography*. Menurut Cambridge Dictionary yang diakses secara atas talian, perkataan *biography* memberi takrifan *the story of the life of a person written by someone else, or the area of literature relating to books that describe such stories* yang bermaksud suatu cerita tentang kehidupan seseorang yang ditulis oleh seseorang yang lain atau satu bidang kesusasteraan yang berkaitan dengan buku-buku yang menceritakan tentang sesuatu riwayat. Takrifan tersebut selari dengan takrifan yang diberikan oleh Kamus Dewan Edisi Keempat (2015) yang mana biografi memiliki dua takrifan. Pertama ialah riwayat atau kisah hidup seseorang. Kedua ialah suatu cabang sastera yang berkaitan dengan riwayat atau kisah hidup seseorang. Terakhir, dalam bahasa Arab menurut laman web al-Maani, perkataan biografi disebut sebagai *tarjamah* bagi perkataan yang berbentuk tunggal manakala *tarajim* pula bagi perkataan yang

berbentuk banyak. Ia ditakrifkan sebagai ترجمة فلان : سيرته وحياته yang bermaksud riwayat hidup seseorang iaitu perjalanan hidup dan kehidupannya.

Menurut Azyumardi Azra (2006):

> "*Kitab-kitab tarajim di Timur Tengah lazimnya disusun berdasarkan lapisan, angkatan atau generasi dalam kurun tertentu; atau berdasarkan pengelompokan dalam bidang keahlian atau pekerjaan tertentu. Disebabkan itulah terdapat misalnya tarajim yang merupakan tabaqat pada sahabat Nabi s.a.w, tabi'in dan generasi selepas mereka (tabi' at-tabi'in) dari abad ke abad. Selain itu, terdapat juga tarajim berdasarkan keahlian seperti tabaqat al-fuqaha' (ahli fekah), tabaqat al-muhadditsin (ahli hadis) atau tabaqat al-asfiya' (ahli sufi).*"

Jadi, dapat disimpulkan di sini bahawa ketiga-tiga takrifan yang diberikan oleh ketiga-tiga kamus tersebut serta keterangan yang diberikan oleh Azyumardi Azra sebagai sesuatu catatan yang berkaitan dengan riwayat hidup seseorang. Maka, adalah jelas bahawa kajian ini akan memberikan tumpuan kepada sumber-sumber rujukan yang mencatatkan riwayat hidup para sultan Dawlah ᶜUthmaniyyah yang ditulis dalam bahasa Arab dan diterbitkan pada awal abad ke 20M.

ANALISIS SUMBER

Analisis akan dilakukan berpandukan TIGA aspek iaitu aspek pengarang bagi karya yang dirujuk, aspek kandungannya dan aspek bentuk penulisan karya tersebut. Bagi setiap satu karya ini, pengkaji akan menjelaskan serba sedikit mengenai pengarang bagi keempat-empat karya yang menjadi topik kajian ini. Hal ini penting bagi mendapatkan gambaran tentang suasana zaman kehidupan pengarang tersebut ketika mengarang karya mereka. Seterusnya pengkaji akan mengeluarkan senarai isi kandungan bagi setiap karya yang dirujuk bagi membuktikan bahawa setiap satunya bertepatan dengan tajuk kajian iaitu mengandungi biografi para sultan Dawlah ᶜUthmaniyyah di dalamnya. Terakhir, kajian akan ditumpukan kepada serba sedikit analisis teks bagi mendapatkan idea berkenaan bentuk-bentuk penulisan yang digunakan boleh pengarang. Hal ini merujuk kepada bagaimanakah persembahan isi kandungan yang telah dilakukan oleh para pengarang adakah persembahannya itu ringkas, padat, terperinci atau meleret.

HASIL DAPATAN

Tarikh al-Dawlah al-ᶜUthmaniyyah al-ᶜAliyyah.

Pertama: Pengarang.

Karya ini telah dikarang oleh Ibrahim Bek Halim seorang pegawai (muftisy) bahagian wakaf bagi wilayah Damanhur, Mesir. Karya ini telah selesai dikarang pada bulan Zulhijjah tahun 1322H bersamaan bulan Disember tahun 1904M (Ibrahim 1988). Ia merupakan karya yang terawal ditemui oleh pengkaji berkenaan sejarah Dawlah ᶜUthmaniyyah yang ditulis dalam bahasa Arab.

Menurut Ibrahim (1988), karya ini ditulis pada zaman pemerintahan sultan ᶜUthmaniyyah yang ke-34 iaitu Sultan ᶜAbd Hamid II (1876M-1909M). Hal ini bertepatan dengan apa yang tercatat dalam karya tersebut:

ونسأل الله تعالى دوام قوتهم ونشاطهم وحفظهم هم وضباطهم الكرام تحت ظل مولانا أمير المؤمنين السلطان عبد الحميد خان نصره الله آمين.

Maksudnya:

> *"Kami berdoa kepada Allah s.w.t supaya memberikan kekuatan yang berterusan kepada mereka (para prajurit negara) dan memelihara mereka serta memberikan kemuliaan kepada mereka di bawah naungan Sultan dan juga Amirul Mukminin, Sultan ᶜAbd al-Hamid Khan. Semoga Allah s.w.t sentiasa memberikan kemenangan kepada baginda. Aammiin."*

Kedua: Kandungan.

Bagi karya *Tarikh al-Dawlah al-ᶜUthmaniyyah al-ᶜAliyyah* atau juga dikenali sebagai *al-Tuhfah al-Halimiyyah fi Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah* pengkaji telah menemui sebanyak dua naskhah yang telah diterbitkan. Naskhah yang pertama telah diterbitkan pada tahun 1905M, iaitu setahun setelah ia siap dikarang oleh *Mathba'ah Diwan ᶜUmum al-Awqaf*. Inilah terbitan

yang paling awal ditemui pengkaji bagi karya ini. Naskhah yang kedua pula telah diterbitkan pada tahun 1988M oleh *Mu'assasah al-Kutub al-Tsaqafiyah*. Kelihatan naskhah yang kedua berjarak agak jauh daripada naskhah yang pertama iaitu selama 83 tahun.

Ibrahim (1988) menyatakan kandungan karya beliau melalui kata-katannya:

من ابتداء السلطان عثمان الأول إلى جلوس مولانا السلطان المعظم, والخاقان المفخم, السلطان الغازي عبد الحميد خان الثاني.

Maksudnya:

> *"Bermula daripada Sultan ᶜUthman I sehinggalah Paduka Sultan yang Mulia, Sultan al-Ghazi ᶜAbd al-Hamid II menduduki takhta."*

Maka, dapat difahami bahawa karya ini menceritakan biografi setiap sultan Dawlah ᶜUthmaniyyah bermula dari Sultan ᶜUthman I sehinggalah sultan yang memerintah pada zamannya iaitu Sultan ᶜAbd al-Hamid II. Namun begitu, terdapat enam bab tambahan dalam senarai kandungan selain daripada yang telah dinyatakan iaitu Pendahuluan Penulis (*Muqaddimah al-Muallif*), Permohonan Maaf Penulis (*Ma'dzirah al-Muallif*), Hasil Mempelajari Ilmu Sejarah (*Tsamarah ᶜIlm al-Tarikh*), Politik (*al-Siyasah*), Perbahasan Mengenai Dawlah ᶜUthmaniyyah Secara Ringkas (*Mabhath ᶜan Ahwal al-Dawlah al-ᶜAliyyah ᶜala Wajh al-Ijmal*) dan Kerajaan Mutlak (*al-Hukumah al-Muthlaqah*).

Ketiga: Bentuk Penulisan.

Ibrahim (1988) menggambarkan bentuk penulisan yang beliau gunakan dalam menulis karya ini:

أردت خدمة للأمة أن أؤلف كتابا صغير الحجيم, سهل المطالعة, حاويا نتائج الوقائع السالفة إجمالا دون التعرض لمفرداتها خوفا من التطويل.

Maksudnya:

> *"Saya ingin menaburkan khidmat bakti kepada umat ini. Maka, saya susunkan sebuah kitab yang kecil, mudah untuk dirujuk dan menceritakan secara keseluruhan tanpa sebarang maklumat-maklumat yang bercanggah kerana bimbang ia akan menjadi panjang."*

Sememangnya karya karya ini ditulis dengan ringkas dan dengan mengunakan bahasa Arab yang mudah untuk difahami. Bagi setiap biografi para sultan Dawlah ᶜUthmaniyyah, bentuk penulisannya dapat dirumuskan seperti berikut:

a) Nama sultan.
b) Kelahiran sultan.
c) Sultan naik takhta dan umurnya.
d) Tempoh pemerintahan.
e) Peristiwa-peristiwa penting sepanjang tempoh pemerintahan mengikut tahun.
f) Kewafatan sultan dan umurnya.
g) Anak-anak sultan.
h) Tokoh-tokoh pemerintah yang hidup sezaman dengan sultan.

Dapat disimpulkan bahawa karya *Tarikh al-Dawlah al-ᶜUthmaniyyah al-ᶜAliyyah* atau juga dikenali sebagai *al-Tuhfah al-Halimiyyah fi Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah* yang ditulis oleh Ibrahim Bek Halim ini merupakan sebuah karya yang terawal ditulis mengenai sejarah Dawlah ᶜUthmaniyyah dalam bahasa Arab pada abad ke-20M. Ia juga ditulis dengan ringkas tanpa memasukkan isu-isu yang dirasakan tidak penting oleh penulis kerana ditakuti akan menyebabkan karyanya itu menjadi panjang.

Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah al-ᶜUthmaniyyah.

Pertama: Pengarang.

Karya yang kedua ini telah dikarang oleh Muhammad Farid Bek atau juga dikenali sebagai al-Ustaz Muhammad Farid Bek al-Muhami. Beliau dilahirkan pada 20 Januari 1868 di Kaherah dan meninggal dunia pada 15 November 1919 di Berlin. Beliau meruakan seorang tokoh politik Mesir yang berketurunan Turki (Goldschmidt 2000). Beliau merupakan seorang peguam dan ahli politik dalam *al-Hizb al-Watan* di Mesir.

Pengarang tidak menyatakan didalam karyanya bila beliau selesai menamatkan penulisannya. Namun, menurut pentahqiqh kepada naskhah karya ini iaitu Ihsan Haqqi yang diterbitkan oleh *Dar an-Nafa'is* ada tahun 1981 mengulas berkenaan tarikh ia diselesaikan. Ia telah selesai pada tahun 1912M. Menurut beliau:

لم يذكر المؤلف متي كتب كتابه ولكنه يذكر الخديوي عباس حلمي يشيد بذكر السلطان عيد الحميد. وقد خلع السلطان سنة 1909 ولكنه يقول في آخر الكتاب وهو يتكلم عن السلطان محمد رشاد أنه قد مضى على خلافته ثلاثة سنوات يوم كتب الكتاب. ومعنى ذلك أنه كتب ذلك سنة 1912.

Maksudnya:

> *"Penulis tidak menyatakan bilakah beliau selesai menulisnya tetapi beliau ada menyebut nama al-Khidyawi ᶜAbbas Hilmi dan juga Sultan ᶜAbd al-Hamid II. Baginda sultan telah diturunkan pada tahun 1909 namun beliau berkata pada penghujung kitabnya berkenaan Sultan Muhammad Rasyad bahawa ketika kitab ini selesai ditulis, pemerintahan baginda Sultan ᶜAbd al-Hamid II sudah pun berlalu tiga tahun. Maka, ia selesai ditulis pada tahun 1912."*

Namun, kenyataan ini tidak berapa kuat memandangkan terdapat cetakan yang lebih awal daripada tahun 1912 iaitu cetakan kedua iaitu pada tahun 1896. Tahun 1912 merupakan tahun dimana cetakan ketiga dikeluarkan. Maka, terdapat perbezaan antara naskhah yang dicetak pada tahun 1896 dan 1912. Perbezaannya adalah pada penamat kitab ini. Menurut Ihsan Haqqi lagi, karya pada tahun 1912 ini telah dimasukkan serba ringkas tentang *Hizb al-Ittihad wa al-Turki* atau juga disebut sebagai *İttihad ve Terakki Fırkası* iaitu sebuah parti politik yang telah menamantkan sistem Kekhalifahan ᶜUthmaniyyah. Ia bukan lagi sejarah Dawlah ᶜUthmaniyyah.

Jadi dapat disimpulkan bahawa terdapat dua versi karya *Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah al-ᶜUthmaniyyah.* Versi yang pertama diterbitkan sebelum tahun 1912 dan versi yang kedua diterbitkan pada dan selepas tahun 1912. Adapun tahun 1912 yang disebut oleh Ihsan Haqqi sebagai tahun karya ini telah disiapkan adalah merujuk kepada versi yang kedua dan bukan versi yang pertama. Adapun versi yang pertama telah disiapkan ketika Sultan ᶜAbd al-Hamid II masih lagi berkuasa dan disebabkan itulah tiada biografi tentang Sultan Muhammad Rasyad yang menaiki takhta selepas baginda.

Kedua: Kandungan.

Karya *Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah al-ᶜUthmaniyyah* ini merupakan sebuah karya yang terkenal dan telah banyak kali diulangcetak oleh pelbagai penerbit. Pengkaji telah menemui sebanyak lima cetakan bagi karya ini. Dua daripadanya merupakan cetakan lama iaitu cetakan kedua dan ketiga. Selebihnya merupakan cetakan yang terbaru. Cetakan tahun 1896 merupakan cetakan bagi naskhah versi yang pertama manakala mulai tahun 1912, cetakan adalah berasaskan kepada naskhah versi yang kedua.

Bil.	Tahun Terbit	Penerbit
1.	1896 (versi 1)	Mathba'ah Muhammad Afandi Mustafa Bahusy
2.	1912 (versi 2)	Mathba'ah al-Taqaddum
3.	1977	Dar al-Jil
4.	1981	Dar al-Nafa'is
5.	2014	Mu'assasah Hindawi li al-Ta'lim wa al-Tsaqafah

Sebagaimana yang telah disebutkan berkenaan dengan terdapat dua versi bagi naskhah *Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah al-ᶜUthmaniyyah*, maka kandungannya juga terdapat sedikit berbezaan antara kedua-dua versi ini. Semua ini dapat dirumuskan seperti berikut:

Versi Pertama	Versi Kedua
Prakata penulis.	Prakata penulis.
Pendahuluan berkenaan sejarah kekhalifahan Islam sebelum diambil alih oleh para sultan Dawlah ᶜUthmaniyyyah.	Pendahuluan berkenaan sejarah kekhalifahan Islam sebelum diambil alih oleh para sultan Dawlah ᶜUthmaniyyyah.
Biografi para Sultan Dawlah ᶜUthmaniyyah bermula daripada Sultan ᶜUthman I sehingga Sultan ᶜAbd al-Hamid II.	Biografi para Sultan Dawlah ᶜUthmaniyyah bermula daripada Sultan ᶜUthman I sehingga Sultan ᶜAbd al-Hamid II.

	Bingkisan tentang Sultan Muhammad Rasyad.
	Penceritaan tentang Pemerintahan *Hizb al-Ittihad wa al-Turki* atau juga disebut sebagai *İttihad ve Terakki Fırkası*setelah .mendapat mandat daripada Sultan Muhammad Rasyad

Ketiga: Bentuk Penulisan.

Farid Bek (1977) ada menyatakan bagaimana beliau menulis karyanya, *Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah al-ᶜUthmaniyyah* di ruangan prakata. Beliau berkata:

رأيت من الواجب علي خدمة للحقيقة ونفعا لأبناء البلاد أن أدون هذا التاريخ متحريا فيه صدق الأخبار عن صحيح الرويات شارحا أسباب الوقائع وما جرت إليه من النتائج معتمدا فى ذلك كله على المعاهدات والفرمانات وصحيح المصادر.

Maksudnya:

> *"Saya lihat adalah menjadi kewajipan untuk saya memberikan khidmat bakti kepada kebenaran supaya ia dapat dimanfaatkan oleh rakyat. Maka, saya susun karya sejarah ini berdasarkan kepada perkhabaran-perkhabatan yang benar dan riwayat-riwayat yang benar juga. Ia juga menjelaskan tentang sebab-sebab berlakukan sesuatu peristiwa dan apakah kesan-kesan yang berlaku selepasnya. Semuanya itu adalah berpandukan kepada perjanjian-perjanjian yang termetrai, firman-firman (titah sultan) serta sumber-sumber yang betul."*

Dapat disimpulkan bahawa karya ini merupakan sebuah karya yang bersifat lengkap dan terperinci dalam menceritakan sejarah Dawlah ᶜUthmaniyyah. Hal ini terbukti apabila penulis menyatakan bahawa setiap satu peristiwa dijelaskan sebab-sebab dan kesan-kesannya juga. Kita boleh menggolongkan karya ini sebagai sebuah rujukan terlengkap tentang Dawlah ᶜUthmaniyyah yang ditulis dalam bahasa Arab pada awal abad ke-20M.

Talkhish al-Tarikh al-ᶜUthmani al-Mushawwar.

Pertama: Pengarang.

Karya ketiga yang dikaji ialah sebuah karya terjemahan Turki – Arab yang dijadikan sebagai sebuah buku teks bagi sistem pendidikan rendah di Syam pada awal abad ke-20M. Ia berjudul *Talkhish al-Tarikh al-ᶜUthmani al-Mushawwar* dan apabila diterjemahkan ia memberi maksud "Sebuah Ringkasan Sejarah ᶜUthmani Bergambar." Ia merupakan karya pertama tentang sejarah Dawlah ᶜUthmaniyyah yang bergambar dan ditulis dalam bahasa Arab. Penterjemah kepada karya ini merupakan seorang sasterawan (al-muaddib) yang terkenal iaitu Syakir Afandi al-Hanbali sebagaimana tercatat pada karyanya. Selain itu, beliau juga dikenali sebagai Muhammad Syakir al-Hanbali dan dalam bahasa Turki beliau disebut sebagai Mehmet Şakir Hanbelizade. Beliau dilahirkan pada tahun 1293H bersamaan 1876M dan meninggal dunia pada tahun 1378H bersamaan 1958M.

Beliau berasal daripada keturunan Arab Nablus, Syria dan dilahirkan di kota Damsyik. Beliau sempat hidup di penghujung era Dawlah ᶜUthmaniyyah dan selepas ia dimansuhkan. Maka, sepanjang tempoh tersebut, beliau telah menjawat pelbagai jawatan yang penting seperti editor akhbar, pengarah di kementerian wakaf, pengasas maktab di Damsyik, dan menteri.

Pengarang juga tidak menyatakan bilakah tarikh beliau menyiapkan terjemahan ini. Namun, di halaman akhir karya ini hanya dinyatakan era pemerintahan siapa serta bulan dan tahun di mana ia dicetak. Beliau menyatakan:

بحمده تعالى قد طبع هذا التاريخ في زمان صاحب الخلافة سلطاننا الدوستوري السلطان محمد الخامس. أيده الله وأيد دولتنا العلية إلى أخر الدوران. وذلك بنفقة المكتبة الهاشمية لأصحابها محمد هاشم الكتبي وشركاه بدمشق في غرة رجب سنة 1331هجرية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التحية.

Maksudnya:

> *"Dengan pujian hanya untuk Allah s.w.t, karya sejarah ini dapat diterbitkan ada zaman pemerintahan Khalifah dan Sultan Muhammad V. Semoga Allah memberikan kekuatan kepada baginda dan negara kita sehingga ke akhirnya. Usaha ini dapat dilaksanakan dengan bantuan daripada al-Maktabah al-Hasyimiyyah serta pemiliknya Muhammad Hasyim al-Kutubi dan rakan- rakannya di Damsyik pada awal bulan Rejab tahun 1331H (Jun 1913M). Selawat dan salam ke atas baginda s.a.w."*

Kedua: Kandungan.
Syakir (1913) dalam menyatakan kandungan karya terjemahannya ini mengatakan:

ورأيت أن ابدأ في ترجمة تاريخ مختصرة للدولة العثمانية.

Maksudnya:

> *"Dan saya berpandangan bahawa saya perlu untuk menterjemahkan sebuah karya yang ringkas tentang Dawlah ᶜUthmaniyyah."*

Pengarang tidak menyatakan secara spesifik kandungan karyanya itu bahkan halaman kandungan buku juga tidak terdapat pada nasakhah yang ditemui. Selain itu, sumber terjemahaman yang digunakan oleh beliau juga tidak dinyatakan. Walaupun begitu, kita dapat memahami bahawa karya ini merupakan terjemahan kepada karya sejarah pengasasan Dawlah ᶜUthmaniyyah sehinggalah era sultan yang memerintah di zamannya iaitu Sultan Muhammad (V) Rasyad.

Terdapat perbezaan sedikit dari segi kandungan karya *Talkhish al-Tarikh al-ᶜUthmani al-Mushawwar* ini berbanding dua karya yang telah dinyatakan sebelum ini. Kandungan karya ini adalah seperti berikut:

a) Prakata Penterjemah.
b) Asal Usul Bangsa Turki.
c) Ertugrul Bek.
d) Dawlah Bani ᶜUthman (Biografi Para Sultan Dawlah ᶜUthmaniyyah bermula dari Sultan ᶜUthman I sehingga Sultan Muhammad V).

Jadi, didapati bahawa karya ini telah menceritakan secara terperinci sejarah asal usul bangsa Turki dan bagaimana Ertugrul Bek yang merupakan pemimpin bagi suku kaum Kayi berjaya mendapatkan pengaruh dan seterusnya anaknya ᶜUthman secara rasmi mengasaskan sebuah dawlah. Ia tidak menceritakan soal kekhalifahan tetapi hanya menjadikan isu sejarah Turki ᶜUthmaniyyah sebagai topik utamanya.

Ketiga: Bentuk Penulisan.
Syakir (1913) telah menyatakan tentang bagaimana beliau menulis karyanya:

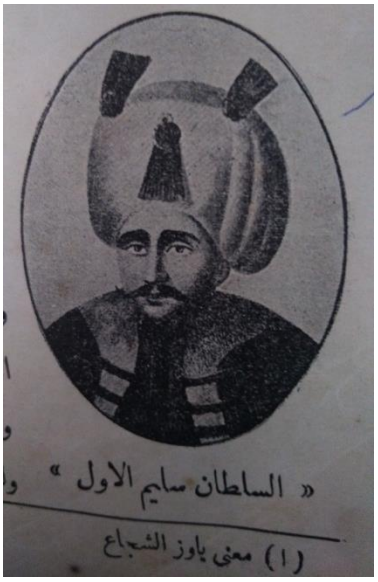
بجمع خلاصة أهم الوقائع وأشهرها ليدرس في المدارس الإيتدائية. فترجمت هذا الكتاب آخذا عن أهم التواريخ العثمانية.

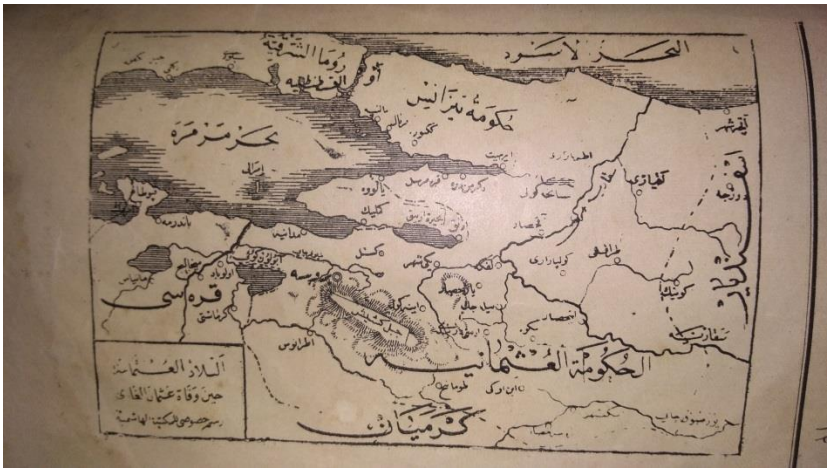
Maksudnya:

> *"Dengan cara mengumpulkan ringkasan-ringkasan terhadap peristiwa-peristiwa yang penting dan terkenal bagi diajarkan di sekolah-sekolah rendah. Maka, saya terjemahkan kitab ini dengan mengambil hanya sejarah-sejarah yang penting sahaja daripada sejarah ᶜUthmaniyyah."*

Karya ini sememangnya ringkas dan halamannya juga tidak banyak. Ia amat sesuai untuk dijadikan sebuah teks di sekolah-sekolah untuk memahami secara ringkas tentang sejarah Dawlah ᶜUthmaniyyah. Selain itu, ia juga merupakan satu-satunya naskhah yang pengkaji temui memiliki gambar atau dengan kata lain, merupakan sebuah buku teks sejarah yang bergambar. Dalam kalangan keempat-empat teks yang pengkaji temui, ia merupakan satu-satunya teks yang bergambar. Terdapat dua bentuk gambar yang ada iaitu:

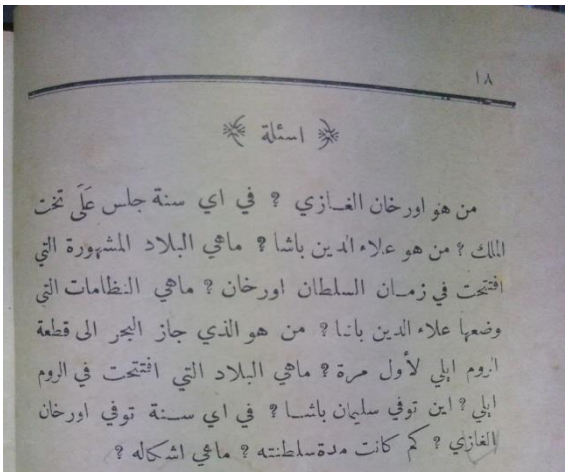
a) Gambar sultan.
b) Gambar peta.





Gambar 1: Gambar Sultan dan Peta

Memandangkan karya ini dinyatakan oleh penterjemah sebagai buku teks di sekolah rendah, maka hal ini terbukti dengan setiap bab yang dibincangkan akan diakhiri dengan satu halaman soal jawab. Soalan yang ditanya meliputi bab yang telah dibincangkan.



Gambar 2: Soalan

Al-Durar al-Hisan fi Fadha'il Salathin Aali ᶜUthman.

Pertama: Pengarang.

Pengarang bagi teks terakhir yang dibincangkan dalam kajian ini ialah merupakan seorang ulama yang terkenal di Madinah. Beliau ialah al-ᶜAllamah al-Muhaqqiq al-Syaikh ᶜAbd al-Qadir bin Tawfiq al-Syalabi al-Tarablusi atau juga ᶜAbd al-Qadir bin Tawfiq bin ᶜAbd al-Hamid bin Muhammad bin ᶜAli al-Syalabi al-Tarablusi al-Syami al-Madini al-Hanafi. Beliau dilahirkan di kota Tarablus (Tripoli), Syam pada tahun 1295H bersamaan tahun 1878M dan meninggal dunia pada penghujung bulan Rabi' al-Awwal tahun 1369H di kota Madinah. Beliau meninggal pada usia 74 tahun selepas menghabiskan usianya untuk berkhidmat kepada ilmu dan para pelajarnya.

Ini merupakan satu-satunya teks yang pengkaji temui ditulis oleh seorang ulama besar pada awal abad ke-20M. *Al-ᶜAllamah al-Muhaqqiq al-Syaikh* ᶜAbd al-Qadir bin Tawfiq al-Syalabi al-Tarablusi merupakan antara ulama yang menulis sebuah

karya yang berkaitan dengan sejarah Dawlah ᶜUthmaniyyah bermula daripada kemunculannya sehingga ke zaman sultan yang memerintah di zamannya. Pengkaji hanya menemui satu terbitan sahaja bagi karya ini iaitu terbitan Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyyah tahun 2009 dan telah ditahqiq oleh Husain Muhammad ᶜAli Syukri.

Beliau juga ada menyatakan bilakah beliau selesai menyiapkan karyanya di akhir halaman teks. Tulis beliau:

يقول مؤلفها إلى رحمة ربه الغني عبد القادر توفق الشلبي الطرابلسي ثم المدني: قد لاح بدر تمامها وفاح مسك ختامها بيمن التوفيقات الإلهية في الخامس عشر من ذي الحججة سنة 1335 هجرية.

Maksudnya:

> *"Berkata pengarang yang berharap kepada rahmat daripada Tuhannya yang Maha Kaya iaitu ᶜAbd al-Qadir Tawfiq al-Syalabi al-Tarablusi al-Madini: "Bulan Purnama sudahpun terbit dengan sinarnya yang sempurna dan telah tersebarnya keharumannya yang semerbak dengan tawfiq ilahiyyah pada 15 Zulhijjah tahun 1335 Hijriyyah."*

Apabila ditukarkan tarikh daripada Hijriyyah kepada Syamsiyyah, maka tarikh Syeikh ᶜAbd al-Qadir menyiapkan karyanya ini ialah pada 1 Oktober tahun 1915M.

Kedua: Kandungan.

Memandangkan karya *Al-Durar al-Hisan fi Fadha'il Salathin Aali ᶜUthman* bukanlah sebuah karya sejarah secara menyeluruh disebabkan oleh pengarangnya merupakan seorang ulama, namun ia tetap memberikan maklumat-maklumat penting tentang sejarah Dawlah ᶜUthmaniyyah. Untuk memahami isi kandungan karya ini, adalah lebih baik untuk difahami dahulu mengapa tajuk yang sebegitu dipilih sebagai tajuk karya ini. Tajuknya *Al-Durar al-Hisan fi Fadha'il Salathin Aali ᶜUthman* bermaksud "Satu Permata yang Indah pada Membicarakan Soal Kelebihan Para Sultan ᶜUthmaniyyah." Tajuknya sahaja sudah menyerupai karya-karya keagamaan di mana bahasa Arab yang indah digunakan untuk dijadikan tajuk bagi sesebuah karya.

Jadi, dapat difahami bahawa karya ini ditulis bagi mengenengahkan sisi-sisi baik yang ada pada para sultan Dawlah ᶜUthmaniyyah memandangkan ketika karya ini ditulis, Dawlah ᶜUthmaniyyah sudah berada di ambang kejatuhan dan tidak sekadar itu sahaja segala macam fitnah dan tohmahan sudah banyak tersebar di serata dunia Islam. Maka, karya ini ditulis bagi memberikan pencerahan tentang perkara-perkara yang telah disalahertikan oleh masyarakat ketika itu. Hal ini bertepatan dengan taraf pengarang sebagai seorang ulama yang berusaha untuk membetulkan keadaan. Kata pengarang, Syeikh ᶜAbd al-Qadir dalam prakata karyanya:

فهذه الرسالة تصدح ورق الفضائل, وتسير مواكب الركبان بمحاسنها رائحها وغاديها, وتتحلى أجياد الأفكار بعقود فرائدها الدرية وتتنزه أحداق الأنظار بحدائق فوائدها البهية.

Maksudnya:

> *Maka risalah ini akan menceritakan tentang kelebihan-kelebihan, dan menceritakan perkara yang baik-baik sahaja, menghiasi pemikiran yang baik-baik dengan utuh dan membersihkannya agar ia dilihat kepada faedah-faedahnya yang nyata."*

Kandungannya dapat dirumuskan seperti berikut:

a) Pendahuluan (*muqaddimah*) yang memiliki tiga subtopik:
   - Keperluan seorang ᶜalim kepada seorang sultan.
   - Kelebihan seorang sultan dan tegahan daripada menentangnya.
   - Kewajiban untuk mentaati mereka dan haram untuk mengingkarinya serta wajib untuk menasihati mereka.

b) Penutup (*khatimah*) – Biografi Para Sultan ᶜUthmaniyyah.

Ketiga: Bentuk Penulisan.

Apabila diteliti, karya *Al-Durar al-Hisan fi Fadha'il Salathin Aali ᶜUthman* tidak seperti karya-karya sejarah yang dibincangkan sebelum ini. Hal ini disebabkan oleh bahasa yang digunakan merupakan bahasa Arab yang penuh dengan keindahan-keindahannya. Maka, pembaca dan pengkaji yang tidak memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab akan menghadapi kesukaran untuk memahami isi kandungannya.

Jika diteliti dalam soal isi kandungannya, dapat difahami bahawa ia mengandungi unsur-unsur nasihat dan puji-pujian kepada para sultan Dawlah ᶜUthmaniyyah. Ia bukanlah sebuah karya sejarah berbentuk biografi sepenuhnya disebabkan oleh bahagian biografi setiap sultan diletakkan secara ringkas dibahagian penutup karya ini. Sungguhpun begitu, ia tetap mengandungi rujukan yang penting berkaitan dengan sejarah para sultan itu sendiri.

Selain itu, dalam subtopik yang ketiga berjudul "Kewajiban untuk mentaati mereka dan haram untuk mengingkarinya serta wajib untuk menasihati mereka" pengarang ada menyebutkan sebanyak 17 sebab mengapa para sultan ini wajib untuk ditaati. Kata pengarang:

وها أنا أحلي بعض جواهر فضائلها الساية أجياد أفكار الأمة الإسلام. فأقول:

Maksudnya:

"Berikut saya lampirkan beberapa kelebihan yang ada pada para sultan ini agar dapat membetulkan pemikiran umat Islam. Maka saya katakan:…"

Selain itu, karya ini juga padat dengan dalil-dalil daripada al-Quran dan hadis-hadis yang berkaitan dengan tajuk yang dibincangkan. Hal ini lebih menampakkan karya ini sebagai sebuah karya keagamaan berbanding karya sejarah yang asli. Sungguhpun begitu, adalah tidak aneh apabila pengarangnya sendiri merupakan seorang ulama yang terkemuka ketika itu.

RUMUSAN

Merumuskan kajian ini, dapatlah disimpulkan kepada beberapa perkara yang penting. Pertama; dalam tempoh 24 tahun iaitu pada permulaan abad ke-20M iaitu tahun 1900M sehingga 1924M di mana kekhalifahan ᶜUthmaniyyah telah dimansuhkan sehingga kini pengkaji telah menemui empat buah karya sahaja tentang sejarah Dawlah ᶜUthmaniyyah yang ditulis dalam bahasa Arab. Kedua; keempat-empat karya tersebut telah ditulis pada zaman pemerintahan dua orang sultan sahaja. Satu ditulis pada era pemerintahan Sultan ᶜAbd al-Hamid II dan bakinya ditulis pada era pemerintahan Sultan Mehmed V. Ketiga; Keempat-empat karya tersebut menampilkan *tarajim* atau biografi para sultan yang memerintah Dawlah ᶜUthmaniyyah bermula daripada sultan yang pertama iaitu Sultan Osman I sehingga sultan yang memerintah di zaman penulis. Terakhir; keempat-empat karya ini ditulis dengan bentuk yang tersendiri ada yang ditulis dengan terperinci dan ada pula yang ditulis dengan ringkas sahaja.

Semoga melalui kajian ini, keempat-empat karya yang dikaji ini dapat diangkat menjadi rujukan asas kepada bidang kajian sejarah Dawlah ᶜUthmaniyyah khususnya bagi yang menguasai bahasa Arab. Usaha ini amat penting bagi membuat suatu perubahan dalam bidang ini yang mana sebelum ini kajian-kajian tentangnya menjadikan rujukan-rujukan berbahasa Inggeris sebagai rujukan utama dan meminggirkan rujukan-rujukan berbahasa Arab yang lebih dekat dengan umat Islam. Tambahan pula keempat-empat karya ini ditulis ketika Dawlah ᶜUthmaniyyah itu sendiri masih lagi wujud.

RUJUKAN

2015. *Kamus Dewan Edisi Keempat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pusataka.

Arthur Goldschmidt. 2000. *Biographical dictionary of modern Egypt*. Colorado: Lynne Rienner Publishers.

ᶜAbd al-Qadir bin Tawfiq. 2009. *Al-Durar al-Hisan fi Fadha'il Salathin Aali ᶜUthman*.. Beirut: Dar al-Kutub al-ᶜIlmiyah.

H. M. Bibit Suprapto. 2009. *Ensiklopedi Ulama Nusantara; Riwayat Hidup, karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*. Jakarta: Gelegar Media Indonesia.

Ibrahim Bek Halim. 1905. *Al-Tarikh al-Dawlah al-ᶜUthmaniyyah al-ᶜAliyyah*. Mathba'ah Diwan ᶜUmum al-Awqaf.

Ibrahim Bek Halim. 1988. *Al-Tarikh al-Dawlah al-ᶜUthmaniyyah al-ᶜAliyyah*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqafiyyah.

Mehmet Maksudoğlu. 2011. *Osmanli History and Institutions*. Istanbul: Ensar Neşriyat.

Muhammad Farid Bek. 1896. *Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah al-ᶜUthmaniyyah.* Mathba'ah Muhammad Afandi Mustafa Bahusy.

Muhammad Farid Bek. 1912. *Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah al-ᶜUthmaniyyah.* Mathba'ah al-Taqaddum.

Muhammad Farid Bek. 1977. *Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah al-ᶜUthmaniyyah.* Beirut: Dar al-Jil.

Muhammad Farid Bek. 1981. *Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah al-ᶜUthmaniyyah.* Beirut: Dar al-Nafa'is.

Muhammad Farid Bek. 2014. *Tarikh al-Dawlah al-ᶜAliyyah al-ᶜUthmaniyyah.* Kaherah: Mu'assasah Hindawi li al-Ta'lim wa al-Tsaqafah.

Syakir Afandi al-Hanbali. 1913. *Talkhish al-Tarikh al-ᶜUthmani al-Mushawwar*. Damsyik: al-Maktabah al-Hasyimiyyah.

https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/ترجمة

https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/biography

The 14th Malaysian General Election (GE14): A Study on Youth's Emotion and Expectation

SHARIFAH SYAHIRAH SS.

Kolej Unversiti PolyTech MARA, Kuala Lumpur

sharifahsyahirah@gmail.com

NUR ILYANI BT IDRIS
Kolej Unversiti PolyTech MARA, Kuala Lumpur
ilyani_i@gapps.kptm.edu.my

AZWA BT ABD GHANI @ YUNUS
Kolej Unversiti PolyTech MARA, Kuala Lumpur
azwa@gapps.kptm.edu.my

RAJA ROSEMAWATI BT RAJA ABDULLAH
Kolej Unversiti PolyTech MARA, Kuala Lumpur
rosemawati@gapps.kptm.edu.my

ABSTRACT

The 14th Malaysian General Election result portrays a new voting trend and behaviour of voters. As reported by Election Commission (EC), approximately 49.5% or 7.09 million out of 14. 81 million voters are below 39 years old. Due to this huge percentage of youth voters, this article attempts to explore the emotions and expectations before the GE14 in order to grasp an overview of youth voters' concerns. The main objective of this article is to analyse the youth's emotions and expectation on political, social and economic aspects. The data has been collected from four focus groups consists of 25 participants for each group. This focus group session was held during the Youth, Gender and GE14 Workshop dated on 2nd May 2018 organized by Women Development Department and Kolej Universiti Poly-Tech MARA (KUPTM). The findings indicate mixture of emotions in various matters such as negative emotions especially angry and disgust in matters related to corruption, employment, cost of living and foreign workers. The factors related to these matters were also being identified and discussed. The participants have also expressed their positive emotions, such as gratitude and appreciation in matters related to peace, transportation and public facilities. The findings also depict the participants' post-GE14 wish lists such as freedom of speech, integrity, gender equality and better leadership. Therefore, this paper has managed to capture the political sentiment of the youth voters before GE14 and the findings are parallel with the result of GE14.

Keywords: GE14, youth, emotion, expectation

INTRODUCTION

Malaysian youth embrace the multicultural society by identifying themselves as Malaysians. Youth constitutes a large segment of 43 percent of the total population in Malaysia and their age is between 21 to 39 years old. Youth is often indicated as a person where he or she is currently pursuing their study at the tertiary level or will leave their tertiary education and some of them at the age which he or she finds their first employment. Malaysian youth are politically sensitive; they are aware of core government policies such as 'Vision 2020' and '1 Malaysia' and normally pay attention to the state of their communities and the nation (Leong et.at, 2012).

They are also the ones who openly and critically evaluate the performance of various leaders and institutions in the country such as the prime minister, civil administration, the police and military, the legal system and non-profit organisations (NGOs). In line with the survey, most of Malaysian youth have registered as voters and become new voters. Last General Election 14 (GE14) showed that youth gives very big impact to the GE14 result. This is predicted and proven as half of the new voters voted during last GE14 in May 2018 (Mohd Pilus, et.al, 2018).

Few studies such as Sharifah Syahirah et.al. (2018) indicates strong tendencies for the Malaysian youth to criticize and dissatisfied with the government of post GE13 in terms of leadership, policy and governance. The three main factors related to these negative sentiments are integrity, cost of living and leadership personality. Many studies also indicates most Malaysians especially youth received information about government, politics, leaders and economics through social media. They are also active users of social media and use this platform to receive information, express their views, feelings and daily activities (Luthfi, 2014). This phenomenon has made the youth and avid users of social media as the most important group of people in politics as well as influencers that able to shape the future politics, social and economy of this country.

The findings of previous studies and survey portray new direction of the Malaysian government leadership as well as the maturity of youth practicing democratic principles in this country. Thus, the main purpose of this study is to analyse the youth's emotions and expectation on political, social and economic aspects pertaining to GE14.

BACKGROUND OF STUDY

Political, social and economic are three big dimensions that always being given an attention among Malaysians. Generation Y or Millennial was raised in the golden decade where the politics and economy were more stable, hence living a better social life. Thus, this generation is more educated and comfortable with the technology, but is being pressured with high expectation of the elderly. This has lead them to be more aware of the progress of the country than the other generations (Norshuhada et. al, 2016). Living in a multiracial community made many youths choose to see past the race of a person, but rather the quality of individual. More than 50% of the youth identified themselves as Malaysians (Leong et.al, 2012). When it comes to political views, many prefer politician or party that focus on the development of the country and less focus on racial or religious issues. The supports somehow split up, depending on the issues discuss.

Meanwhile, in a research conducted Ismi et. al (2015) indicates that the youths' political socialization was unsatisfying, scoring at 45.82. The youth felt they were not been given enough opportunities and also limited in leadership or political activities. One of the main factors was due to inadequate trust from the government; University Act 1971 is a strong evident of this issue. Other limitation such as the freedom of speech also hindered their involvement in politics, worst demotivate them at all. However, the youth political awareness and socialization has increased by year and this does not only happen in Malaysia, but worldwide too. The increase number of youth voters in U.S presidential election in 2008 and our own neighboring country 2011 Singapore General Election prove this statement very well (Hong & Lin, 2017).

As stated earlier, youths are blessed with technology. The utilization of media social as source of finding and sharing information has made them more aware of the country (Azizuddin, 2014). In one of the study by Rajasakran & Sinnappan (2013), they claimed that media coverage or media social has been a new platform for the youth to gain political knowledge and any information related to political matters. Moreover, they are using these platforms to voice out their concern, as well as debating on current issue. Currently, Good and Services Tax or known as GST is one of the big issues discussed. Many believed that GST is a better option, but the execution was inefficient. Other issues identified are general economic situation, education loan or *Perbadanan Tabung Pendidikan Tinggi Nasional* (PTPTN), crime, unemployment, and corruption in the government. Thus, we are looking at the current opinion of the youth regarding expectation and emotion on politics, social and economic aspect.

METHODOLOGY

As a qualitative research, the data has been collected from 103 participants in a workshop. These participants have been divided into four focus groups consists of 25-26 participants. This focus group session was held during the Youth, Gender and GE14 Workshop dated on 2nd May 2018 organized by the Women Development Department, Ministry of Women, Family and Community and *Kolej Universiti Poly-Tech* MARA (KUPTM).

There were two discussion sessions conducted to (i) identify youth's emotion on issues related to politics, social and economy before GE14; and (ii) discuss youth expectation and wishlist in GE14. In order to ensure the participants feel comfortable and open to discuss these objectives, a talk on the importance of politics, principles of democracy and freedom of expression were conducted before the focus group session. Participants were also being asked to be impartial, non-partisan, be mindful of facts versus fake news and discussed about issues directly related to the youth.

The framework of this study is based on emotion and sentiment analysis in order to analyse deeper understanding of the respondents. In Kansei Engineering, human emotion is one of the best indicators to analyse the reality of human life and their way of thinking. Agreeable with Shamsiah A.K et.al. (2018), this study used Positive Affect and Negative Schedule (PANAS) as a guideline to determine emotion involved during the focus group discussion.

YOUTH'S EMOTION ANALYSIS ON POLITICS, SOCIAL & ECONOMY

This study applies the concept of democracy as practiced in the administration of many countries in the world including Malaysia itself. Before GE14, a research has been conducted on the youth emotions and expectations in order to grasp an overview of youth voter concerns. There were many articles and research indicating that young Malaysians may not vote in the general election.

Hence, this study focuses on the youth emotions and expectations in order to grasp an overview of youth voter concerns towards the current situation before GE14. Therefore, the findings from the research was then organised and categorised accordingly to facilitate interpretations from four focus groups that were held at Kolej Universiti Poly-Tech MARA, Kuala Lumpur.

Table 1: Youth's Emotion on Issues related to Politics

No.	Issue	Emotion
1.	Freedom of expression	Sad, Frustrated
2.	Politicians misconduct	Frustrated, Angry, Distrust
3.	Media control	Dissatisfied, Angry, Unhappy
4.	Roles as Youth	Uneasy, Ignored, No recognition

Source: Focus Group (2018)

Table 1 indicates four main issues related to politics highlighted by the participants. From the perspectives of politics, the participants repetitively raised similar issues related to freedom of expression, politician misconduct, media control, manifesto implementation and youth roles in society. Participants felt sad and frustrated for not being given equal opportunity to express their opinions or voice up what they feel towards the government and obviously majority of them feel sad and angry. They believed their opinion and voices were not heard and counted by the leaders in the country. Some of them said they are being ignored by the leaders.

Second, the participants expressed their frustration, anger and distrust against some government leaders as well as labelled them as immature politicians and failed to fulfil their promises. Apart from that, respondents also mentioned they have trust issue and angry as some of the politicians abuse their power and did not show good example as leaders. Third, the participants expressed their dissatisfaction, anger and unhappy with mainstream media being controlled by the government which has led to bias information. Fourth, participants also felt they are not important to the country as they believe they being ignored and have limited opportunity to be heard by the government.

These negative emotions depict the youth negative perception and sentiments against the government. These findings are similar to various research findings such as Alex Chuan (2012) that the decline in the political involvement of younger generations and the decreasing levels of youth participation not only endanger the democratic representativeness of today, but also jeopardize the democracy of tomorrow. A research entitled Young Women National Survey (2016) also found similar negative sentiment and perception especially on issues related to leadership integrity and politicians relationship with citizens (Sharifah Syahirah & Mas Ermieyati, 2016).

Meanwhile in terms of issues related to social, four main issues were being highlighted by all focus groups. These issues are infrastructure, policy implementation, security, race discrimination and initiatives related to women rights.

Table 2: Youth's Emotion on Issues related to Social

No.	Issue	Emotion
1.	Infrastructure	Happy, Satisfied, Grateful
2.	Security	Sad, threaten, insecure, uncomfortable
3.	Race discrimination	Dissatisfied, Annoyed
4.	Initiatives related to women rights	Happy, proud

Source: Focus Group (2018)

Table 2 depicts mixture of positive and negative emotions highlighted by the participants. In general, they were happy, satisfied and grateful with the infrastructure. They praised government for being sensitive on their social needs and managed to provide good public infrastructure such as public transportation and good free wifi services. This positive emotion because all participants stay in urban area and their campus (KUPTM) is strategically located nearby LRT station. They were also expressed positive emotion on government initiatives to empower women rights in Malaysia by introducing women parking lot and strengthen public areas security.

On the other hand, the participants were very concern, felt insecure and uncomfortable with the influx of foreign workers that work in many sectors especially construction and manufacturing industry and not to forget in small businesses. They noticed that government has no strict rules in controlling these foreign workers and this issue leads to the lack of opportunity among Malaysians especially youth to get a job.

In order to develop a country, one of the functions from the government is to make sure that Malaysians get the place (work) to improvise the quality of life among them. Not to forget women respondents feel not safe in their own country when there are a lot of foreigners at public places. This issue also has been highlighted by Sharifah Syahirah & Mas Ermieyati (2017) as one of the main challenges faced by young women in Malaysia. Another issues discussed from social aspect was discrimination among races that worrying to the majority of the participants. They believed discrimination based on race is not a good indicator in a democratic country.

In terms of issues related to economic aspect, six main issues which were on scholarship, housing price, GST, toll rate, employment and government support have been highlighted by the participants.

Table 3: Youth's Emotion on Issues Related to Economy

No.	Issue	Emotion
1.	Government support	Happy, Satisfied
2.	Scholarship & PTPTN	Dissatisfied, Angry, Unhappy, Stress, Disappointed
3.	Housing Price	Unhappy, Worry
4.	GST	Disagree, Angry, Unhappy Disappointed, Stress
5.	Toll rate	Angry, Unhappy
6.	Salary & Employment	Disagree, Angry, Sad
7.	Business support	Happy, Satisfied

Source: Focus Group (2018)

Table 3 shows there were positive emotion on two issues related to economic. The participants feel satisfied and happy with the government initiatives and programs in giving support to unfortunate students such as giving sponsorship and education loans. They are also happy when government announced the program called '*Baucar Buku 1Malaysia'* to be given to every student and it benefits them in their study. Other than that, few participants highlighted about the government initiative of giving loan for the students to start their business such as MARA and TEKUN.

However, they expressed disagreement and unhappiness with the implementation of GST by the government. They believed GST contributes to more burden, price hikes and misery to the citizen especially the low income group and unemployed citizen like them. Despite that, they are disappointed with the housing price which they feel it is unaffordable to own their first house. This issue really disturbed them as house is a basic need in their near future. In addition, they were also expressed their disappointment on issues related to salary especially for fresh graduates and unemployment. Majority of Malaysians receive low salary rate and this make them to be considered as poor urban category.

Employment and income are also important to citizenship. In contrast with the older generation who are equipped with full-time jobs and stable salaries, part-time salary and instable income concerns youngsters and might impede them from participating politics and the development of the country (Bessant, 2003). According to Dian Hikmah & Mohd Zaidi (2016) in Bank Negara Annual Report, Malaysian youth unemployment rate is 3.5 times higher than national unemployment rate. Apart from GST, PTPTN also become one of the 'hot' issues discussed in the focus groups. Participants disagreed and unhappy with the government's decision to blacklist the borrower's name and also their name will be recorded in CCRIS list.

From this emotion analysis, it clearly portrays commotions and overwhelming negative sentiment against the previous government led by *Barisan Nasional* and these issues need to be taken seriously by the newly elected government to promote a better governance and democratic system in this country.

EXPECTATION PRE-GE14

In the second session of focus group discussion, the participants discuss their expectation and wish list to the future elected government. Expectations are much more on what they wish and hope to have in the future by the coming ruler. The participants hope after being elected by the voters, the elected leaders will implement policies that will benefit the county and the youth. They expect to have freedom to voice up their opinions and contribute their ideas towards the country as well as the leaders that represent them in the parliament. They proposed a proper platform should be introduced for them to express their opinions.

They also hope that the new leaders will be among those who are qualified and have good credibility in upholding citizens' interest, welfare and rights. The participants agreed unanimously that they will reject those leaders with records of misconduct, corruption and misused public money. They also repetitively expressed their expectation that all manifesto given by political parties will be implemented and not just empty promises. With a big hope they expect the politics in Malaysia will be more democratic, transparent and free from corruption.

In term of social aspect, the participants look forward that the government can provide more scholarships and education loan in order to encourage students to continue their study especially in tertiary level. Some participants even suggested for government to consider the plan to provide free tertiary education. They were also hope that the salary offered to the fresh graduate should be relevant to the current economy situation and some of them said that it should be at least RM3000 per month.

The participants also suggested the government to improve the infrastructure of the Internet and promote the electronic participation in politics, including online discussion, visual associations, and political chat rooms. Iyengar and Jackman (2003) finds that despite the low youth participation rates in politics, they enjoy a massive advantage in surfing the Internet and using information technology. Therefore, they suggest a combination of politics and political participation and assert that it will enhance youth engagement in politics. The demand of technologies nowadays makes them feel that it is a time for the government to provide high internet coverage in the country. This can make them very competitive in order to develop the country regardless any fields.

GST is a major issue that has been discussed and majority of the respondents expect that this issue will be solved by abolishing it after GE14. They feel that GST give more burden to some families and it affects other prices too. Other than GST issue, the participants expect that the price of house should be urgently revised by the government. This is a serious issue among youth because they anticipate they are unable to afford to buy their first house within

few working years. They also hope government will create more job vacancies especially for graduates. It is a shocking finding reported by Bank Negara that graduates have 15.3% unemployment rate compared to non-tertiary youth 9.8% of unemployment rates (Dian Hikmah & Mohd Zaidi, 2016).

The government has to be fair in providing opportunities to the youth as they have a fresh idea to develop the country and their needs are differently from the old generation. Other recommendations and expectations were increase business loans allocation, better public transportation, decrease PTPTN interest rate and provide more book vouchers.

CONCLUSION

This study portrays actual emotion and expectation of the youth population before the GE14. It indicates various negative emotions against the previous government among youth. However, there are also some positive emotion in terms of government's policies related to youth, infrastructure and welfare. It is clearly indicates politics and economic are the main two aspects that cause a lot of dissatisfaction and negative emotion. The main two concerns related to politics are the misconduct of leaders especially corruption and public fund mismanagement as well as freedom of expression. While, in terms of economy, the youths are worried about their future well-being especially on how to meet their basic needs in the future particularly to be employed with decent salary, ability to buy their first house to start family life and a mind-boggling question – to what extent they are able to afford the cost of living in the future after experiencing drastic price hike with few years after GE13. However, the youths remain optimistic, hopeful and expecting for the progressive development of GE14. They have also expressed their willingness to contribute and ensure the best future Malaysia.

REFERENCES

Alex Chuan, H.C. (2012). Democratic Citizenship and Voices of Asia's Youth. National Taiwan University, 20-21.

Azizuddin, M. S. (2014). The Social Media Election in Malaysia: The 13th General Election in 2013. *Kajian Malaysia*, 123-147.

Bessant, J. (2003). "Youth Participation: A New Mode of Government." *Policy Studies, Vol*. 24, Nos 2/3, 2003, 87-100.

Dian Hikmah & Mohd Zaidi. (2016) Youth Unemployment in Malaysia: Developments and Policy Considerations. Kuala Lumpur: Bank Negara.

Henn, Matt, Mark, W., and Sarah, F. (2005). "Uninterested Youth? Young People's Attitudes towards Party Politics in Britain." *Political Studies, Vol*. 53: 556–578.

Hong, Y., & Lin, T. T. (2017). The Impacts of Political Socialization on People's Online and Offline Political Participation - Taking the Youth of Singapore as an Example. *Advances in Journalism and Communication*, 50-70.

Ismi, I. A., Dzulhailmi, D., Dahlia, Z., Haslinda, A., & Wasitah, M. (2015). Political Socialization of Malaysian Youth: The Present State and the Way Forward.

Iyengar, S., and Simon, J. (2003). "Technology and Politics: Incentives for Youth Participation." Prepared for presentation at the International Conference on Civic Education Research, New Orleans, November 16-18, 2003.

Leong, L. M., Nur Azrina, A., Herizal, H., Anthea,M. (2012). The Youth Factor: 2012 Survey of Malaysian Youth Opinion.

Luthfi, Harvi Muhammad. (2014). A Study of Generation Y Attitude Towards Usage of Internet for E-Commerce in MSC Landmark. Kuala Lumpur & Selangor State. Universiti Utara Malaysia: Postgraduate Thesis.

Norshuhada, S., Kartini, A., & Sulastry, A. Y. (2016). Generation Y's Poltical Participation and Social Media in Malaysia. *Jurnal Komunikasi*, 246-262.

Rajasakran, T. & Sinnappan, S. (2013). A Malaysia's y Culture: Of Media Convergence and Political Awareness. *Journal of Basic and Applied Scientific Research*, 3(8)93-101.

Shamsiah A.K., Anitawati M.L. & Mokhtar M. (2018). Identification of Positive and Negative Emotion towards Political Agenda Videos Posted on Youtube. In Advances in Intelligent Systems and Computing: The 7th International KEER. Singapore: Springer.

Sharifah Syahirah SS., Fatimah B, & Bazli (2018). Leadership, Policy and Governance: A Study on Gen Y Perception and expectation in MARA Higher Education Institutions. In Advances in Intelligent Systems and Computing: The 7th International KEER. Singapore: Springer.

Sharifah Syahirah SS. & Mas Ermieyati S. (2017). Cabaran Wanita Muda Malaysia. Kuala Lumpur: KITA Resources.

Sharifah Syahirah SS. & Mas Ermieyati S. (2016). Persepsi dan Harapan Wanita Muda Malaysia. Kuala Lumpur: KITA Resources.

The lack of authentic information on Islam among Muslim parents of children with hearing loss in a Special Education School in Malaysia

SITI ROKIAH SIWOK
Universiti Teknologi Malaysia

FAIZAH ABDUL GHANI
Universiti Teknologi Malaysia

ABSTRACT

Prior to developing a framework for helping the Muslim parents of children with hearing loss (CHL) at a Special Education School (SES) in Malaysia, parents' experiences were investigated. The investigation utilized five instruments, and data were analyzed using constant comparative method. As a result of the analysis, seven parents' characteristics and 25 phenomena emerged. One of the most outstanding phenomena was the lack of authentic information among the parents in three crucial areas, namely the lack of authentic information on parenting, the lack of authentic information on Islam and the lack of authentic information on hearing loss. Utilizing the axial coding paradigm model template, this paper discusses the phenomenon of the lack of authentic information on Islam among the Muslim parents of CHL at a SES in Malaysia. This paper ends with several recommendations.

Keywords: Lack of authentic information, Islam, parents of CHL

INTRODUCTION

Parents of children with hearing loss (CHL) are indeed in need of help because not only they have the most challenging job in the world, that is parenting (Evans, 2004) but also having to cater for the needs of children with special needs, which is hearing loss. Caring for CHL is a long haul stress starting from the pre diagnosis period to the end of life of the CHL. WHO (2018) declares that hearing impairment is a serious disability that affects more than 5% of the world population. This disability inflicts social and economic burdens on individuals, families, communities and nations. Hearing loss becomes is challenge for adults to obtain and to maintain employment (WHO Factsheet no 300, 2005). If left without the appropriate intervention, hearing loss affects nearly all dimensions of human experience (Better Hearing Institute, 2008). Indeed, hearing loss is not "just" the loss of hearing (Feldman, 2014; Andrews, Leigh dan Weiner, 2004; Siti Rokiah, 2012) but impacts the self-concept, self-esteem, self-worth and self-efficacy (McDevitt and Ormrod, 2007).

In addition, there is a high tendency for parents of CHL to fall into parental negligence as hearing loss is a silent disability (Siti Rokiah, 2016). Thus, helping parents of CHL is always relevant and a framework of helping parents of CHL would be a contribution in helping them to play their roles at their very best.
Prior to developing the framework, parents' experiences were investigated via the lenses of Islamic Perspective and Bronfenbrenner's Bioecological Perspective.

LITERATURE REVIEW

This literature review discusses two most relevant themes to the topic, namely "The role of parents in Islam" and "The correct parental attitude towards having CHL".

THE ROLE OF PARENTS IN ISLAM

Besides the oft-repeated roles of parents in the general literature, within the Islamic perspective, parents are responsible to educate their children so that they are successful in this world and more importantly, in the Hereafter. Allah S.W.T clearly states in the Holy Quran (66: 6) which means (Abdullah Yusuf Ali, 2011): *"O ye who believe! Save yourselves and your families from a Fire whose fuel are men and stones, over which are (appointed) angels stern (and) severe who flinch not (from executing) the commands they receive from Allah, but do (precisely) what they are commanded."*

The essence of education in Islam is to pass on the legacy of truth from Allah and revealed to His Prophet, to the next generation, so that faith and the fear of Allah (*iman and taqwa*) are maintained (Al Balagh, in Aishah, 1988). Thus, within the Islamic Perspective, the overall aims of children's education can be summarised as to : (1) inculcate understanding among children of their roles in life on this earth, (2) sow the seed of love of Islam and to feel that their lives are for Islam, (3) help children develop and achieve balanced personalities, (4) live with Islam as a way of life, as shown by the Prophet Muhammad (p.b.u.h), and (5) guide children to achieve life competencies so as to enable them to contribute to the society (Ghulam Sharwar in Aishah 1988).

The aspects of children's education can be grouped into seven, namely spiritual, physical, intellect, emotional, social, sexual and gender, and competency (Aishah, 1988). Brief explanations of these seven aspects are as below.

SPIRITUAL EDUCATION

The spiritual education is for the *qalb*. This is the most important of all, because the *qalb* is the 'king' of all things. If the *qalb* is bad, it will direct the person to do bad and vice versa. The *hadith* from the Prophet Muhammad (p.b.u.h) reminds this fact, which means: *"Remember, in the body is a lump of flesh……."*

If the physical aspect of man (and woman) needs food, the *qalb* also needs "food", namely *iman* (believe in Allah) and *husnul khuluq* (good characters). A child educated with strong *iman* and *husnul khuluq* will grow up into a well-balanced person, while on the other opposite extreme, the person's behaviour would be similar to the behaviours of the animals (Aishah, 1988). The Holy Quran depicts this situation (95: 4-5), which means (Mohsin, 2012): *"Surely We created man of the best stature, then We reduced him to the lowest of the low."*

According to Muslim psychologists, the original and natural characteristics of men (and women) are good and "angelic"; that is having sublime characteristics such as total obedience to Allah, abhors evil and wrongdoings. But the environment influences men (and women) such that they behave badly. Therefore, to maintain the sublime character of men (and women) , the correct "food" has to be given from an early age, through a sound spiritual education(*tarbiyatul ruhiyyah*) .

PHYSICAL EDUCATION

To look after one's physical health is part of *ibadah* because the body does not belong to men (and women) but has been entrusted by Allah S.W.T. to them. A healthy body enables a person to perform his/her responsibilities well. Thus, physical education includes looking after the physical well-being as well as preventing diseases. In the Islamic perspective, it is obligatory to seek treatment if a disease is contracted. Inclusive of looking after one's physical well-being is to ensure cleanliness, freeing oneself from intoxicants, eat good and *halal* foods, eat a balanced diet, freeing oneself from unhealthy sexual activities and to have recreational activities (Aishah, 1988).

INTELLECTUAL EDUCATION

The intellect has the special capacities which other parts of the body do not have; among others are to create imaginations, to think, to observe and to evaluate. The consequence of not letting the intellect to perform its function brings man to destruction.

The "food" for the intellect is knowledge and that is why Allah highly enjoins seeking knowledge. In fact it is obligatory to seek knowledge. Allah S.W.T also exalts people with knowledge. An example is in Surah Az Zumar, verse 9, which means (Mohsin, 2012): *"Is one who is obedient to Allâh, prostrating himself or standing (in prayer) during the hours of the night, fearing the Hereafter and hoping for the mercy of his Lord (like one who disbelieves)? Say: Are those who know equal to those who know not? It is only men of understanding who will remember (i.e. get a lesson from Allâh's Signs and Verses)."*

Doing an action does not automatically guarantee its acceptance by Allah S.W.T unless the intention is His sake . On this point, Iman Al Ghazali (in Aishah, 1988) reminds that the reason for seeking knowledge is to bring one near to Allah, not for positions or power. A sound intellect would able to discern the different types of actions and would guide the person to seek Allah's pleasure alone.

EMOTIONAL EDUCATION

Education for the emotion of the children is also important. Among others, this aspect of education would develop the children's natural qualities such as to seek independence, develop empathy, kindness and compassion. These characteristics are vital in building relationship and brotherhood. Emotional education has to be done wisely so that children are independent, confident and brave, yet kind and tender-hearted and respectful to laws, regulations, as well as to people's rights.

SOCIAL EDUCATION

Islam gives clear guides to mankind so that they can play their roles effectively as vicegerents on this earth. In this aspect of education, two important principles need to be inculcated upon children; (1) the society has rights on them and thus they need to fulfil them, and (2) there are social ethics to be followed. As many of the aspects in education are intertwined, sound spiritual education is the foundation of the social education.

In fulfilling the society's rights, the top priority is to fulfil the rights of parents. Numerous verses in the Holy Quran and the *hadith* highlight this point. For example in Surah Al Isra', verse 24, Allah S.W.T instructs children to respect their parents and pray for them. This verse means (Abdullah Yusuf Ali, 2011): *"And, out of kindness, lower to them the wing of humility, and say: "My Lord! Bestow on them Thy Mercy as they cherished me in childhood."*

Children need to be taught too that other members of the society have their rights to be fulfilled. In a descending hierarchy, they are the next of kin and family members, neighbours, teachers and people who are older. For each of these categories of people, Islam has the details. In addition, there are also special categories of people in the society

such as the orphans, the needy and the destitute, who should receive special attention. The way to treat them and the way to fulfil their rights have also been outlined in Islam.

SEXUAL AND GENDER EDUCATION

Abdullah Nasih Ulwan (in Aishah, 1988) states that sexual and gender education for children starts when the children are about seven years old. Contents of this aspect of education include the biological functions of men and women, acceptable ways of interaction between men and women, and the complementary nature of men-women.

EDUCATION FOR COMPETENCY

Acquiring skills and competency is part of *ibadah* so as to ensure a good livelihood. Again, the Prophet Muhammad (p.b.u.h) is the role model. He was a shepherd and then later a business man.

The process of acquiring competency helps build sublime qualities such as honesty, trustworthiness and perseverance. In turn these qualities help develop competency. In fact, spirituality and competence go hand in hand. The ultimate aim of acquiring competencies is to live as true Muslims, with skills to perform duties as entrusted by Allah S.W.T.

THE CORRECT PARENTAL ATTITUDE TOWARDS HAVING CHL

According to the Islamic perspective, life on this earth is temporary, it will perish, and it is a form of test. Having CHL or not, life is a test. Numerous verses in the Holy Quran remind man of the transitory nature of life; examples of such verses are in 18: 7, 18: 45-46 and 55: 26 which mean (Abdullah Yusuf Ali, 2011), respectively: *"....We have made but as a glittering show for the earth, in order that We may test them as to which of them are best in conduct."*; *"And put forward to them the example of the life of this world, it is like the water (rain) which We send down from the sky, and the vegetation of the earth mingles with it, and becomes fresh and green. But (later) it becomes dry and broken pieces, which the winds scatter. And Allâh is able to do everything. Wealth and children are the adornment of the life of this world. But the good righteous deeds, that last, are better with your Lord for rewards and better in respect of hope"*; and *"Whatsoever is on it (the earth) will perish."*

Having CHL is not a form of punishment to the parents either, because Allah S.W.T created life on this earth not to punish men (and women) but to give them the freedom to exercise their free-will. The free will is a very special commodity given only to mankind. To help men (and women) use their free- will fairly and wisely, Allah S.W.T equipped them with "previews" of the consequences of following the right path and "previews" of the consequences of not following the right path. These "previews" are from The Holy Quran and the *Sunnah* of the Prophet Muhammad (p.b.u.h). The meanings (Mohsin, 2012) from two verses (18: 49 and 99: 7-8) of the Holy Quran are quoted here to illustrate the point : *"And the Book (one's Record) was placed (in the right hand for a believer in the Oneness of Allâh, and in the left hand for a disbeliever in the Oneness of Allâh), and you will see the Mujrimûn (criminals, polytheists, sinners), fearful of that which is (recorded) therein. They will say: "Woe to us! What sort of Book is this that leaves neither a small thing nor a big thing, but has recorded it with numbers!" And they will find all that they did, place before them, and your Lord treats no one with injustice";* and *"So whosoever does good equal to the weight of an atom (or a small ant), shall see it. And whosoever does evil equal to the weight of an atom (or a small ant), shall see it."*

A person is not superior due his or her high position, immense wealth or huge number of family members; nor is he or she considered inferior due to his or her low social economic status or small number of people in his or her clan. The most honoured person in the sight of Allah S.W.T is the most righteous. As clearly stated by Him in The Holy Quran (49: 13), which means (Abdullah Yusuf Ali, 2011): *".....Verily the most honoured of you in the sight of Allah is (he who is) the most righteous."* To be righteous, men (and women) do not have to wonder in confusion

or wander in vast barren lands, but only need to hold fast to the guides provided by Allah the All Mighty. These two guides came in the form of the Holy Quran and the *Sunnah*.

The wheels of life present men (and women) various experiences, some to their liking and many are not. The experience which men (or women) dislike are usually called adversities or in layman's terms, "problems". The experience which men (or women) like, are usually pleasant; makes them happy. Having CHL in the family is usually considered a "problem" by parents.

However, from the Islamic perspective, true happiness or success are not measured from mankind's perspective, but from Allah the Creator. The verses, from Surah Al Fajr (89: 15-16) are meant to illustrate the point that men's (or women's) criteria are not the same as Allah's criteria: *"As for man, when his Lord tries him by giving him honour and bounties, then he says: "My Lord has honoured me. But when He tries him by straitening his means of life, he says: "My Lord has humiliated me!"*

At this juncture, a cautionary point is important to state, that is, Islam does not abhor happiness, wealth or prosperity; but all these must be considered as tests too, from Allah S.W.T, that should be dispensed in the best manner, so as to qualify as *ibadah*.

The correct attitude is that men (and women) must try their very best, whatever circumstances that they are in. After all, life is a test. So, for parents, having CHL is a test, and good parents are those who try their very best in parenting their CHL. Simultaneously as good Muslims, parents of CHL believe that there must be wisdom in everything that happens; which is destiny. The concept of destiny is simple, as it stems from the belief that Allah S.W.T is the Creator of mankind and thus He knows what is best for everybody and for all circumstances. Therefore, the true acceptance (*redha*) of having CHL in the family is part of faith. With the two guides (The Holy Quran and the *Sunnah* of the Prophet), every parents of CHL have adequate resources to draw from, to enable them to exercise the appropriate behaviours and attitudes in all conditions. Among the many characteristics that parents of CHL can practice are *syukur, sabr, tawakkal and redha*.

Syukur can be best translated as gratefulness towards the blessings that one receives (Zulkifli, 2007). Thus, *syukur* is actually the most appropriate response to Allah's blessings and is contrary to *kufr* (ingratitude) (Mohammed, 2010). The meaning of *syukur* is very extensive and its manifestations can be in various forms; in the heart (affective), via the mind (cognitive) and also with words and actions (behaviour). *Syukur* can be towards Allah S.W.T and also to fellow mankind (Zulkifli, 2007).

In a *hasan* (sound) *hadith* written in the Musnad of Iman Ahmad 4/278 and Al-Baihaqi's Syu'ab al-Iman 4/102 (Zulkifli, 2007) the Prophet (p.b.u.h) said, which means: *"To recall the blessings of Allah means syukur; whosoever neglects this, means that s/he is kufur (denying the blessings of Allah). Whosoever does not syukur for a small blessing, will not syukur for a big blessing. Whosoever does not have syukur towards mankind does not have syukur to Allah."*

To do *ibadah* in the best manner is a form of *syukur*. In fact, to do what Allah enjoins and to refrain what He prohibits is the essence of *syukur*. Hence, all actions, whether big or small, intended as *ibadah* are all forms of *syukur*. For example, to become the best parents and to look after one's family whole-heartedly are forms of *syukur*. Allah S.W.T enjoins the act of *syukur* by promising to increase His blessings to those who do so. He says in The Holy Quran (14: 7) which means (Abdullah Yusuf Ali, 2011): *"If ye are grateful, I will add more (favours) unto you; but if ye show ingratitude, truly My punishment is terrible indeed."*

Ibn Qayyum (in Mohammed, 2010) explains that one can still practise *syukur* during the times of affliction by remembering the uncountable and "take-for-granted" blessings from God such as the senses and the sight. Furthermore, oftentimes, blessings come in the guise of afflictions.

A characteristic of a person who is in the state of *syukur* is *sabr*, which is a quality highly enjoined by Allah S.W.T. To practice *sabr* in all situations (whether in hardship or in prosperity), is thus an act of *syukur*.

Sabr is also a very extensive and deep term that no translation is adequate enough to explain the concept. However, many authors use the word "patience" or "endurance" to convey the meaning of *sabr* (for example, Mohammed, 2010). The concept of "*sabr*" is so deep, broad, comprehensive, and encompassing, such that Allah S.W.T made it a prerequisite to enter Paradise (Yusuf Al Qardawi, 1992). Thus, *sabr* is one of the core characteristics that Muslims, including parents of CH, are strongly enjoined to practice. In fact Ibn al Qayyim (in Mohammed, 2010) considers practising *sabr* as obligatory.

Abdul Karim (2002) further explains that *sabr* and faith is like the head and the body. A Muslim must practice *sabr* in obedience to Allah S.W.T, and also *sabr* in receiving what Allah has destined. Yusuf Al Qardhawi (1992) elaborates that *sabr* has six areas, namely, *sabr* in adversities, *sabr* towards the worldly desires, *sabr* in obedience to Allah S.W.T, *sabr* while facing the difficulties in spreading the message of Islam, *sabr* during war and *sabr* in interpersonal relations with other fellow human beings. Being parents of CHL, necessitates the practice of *sabr* in nearly all areas.

The rewards of practising *sabr* are tremendous, and have been elaborated in many parts of the Holy Quran as well the *hadiths* of the Prophet Muhammad (p.b.u.h). One of the *hadiths* was from Sahih Al Bukhari (Quranexplorer.com, 2012), which highlights *sabr* in adversities, which means: *"No fatigue, nor disease, no sorrow, nor sadness, nor hurt, nor distress befalls a Muslim, even if it were the prick he receives from a thorn, but Allah expiates some of his sins for that."*

Tawakkal is another sublime concept, which is unique to the Islamic perspective and has great therapeutic impact on the process of helping or life in general. *Tawakkal* is total dependence and reliance on Allah S.W.T; leaving the results of an effort to Allah Almighty alone (Mohd Yusof, 2000). *Tawakkal* pivots on faith and is the fruit of a whole-hearted belief that Allah S.W.T is the Creator of the whole universe and is the Most Knowledgeable and the Most Wise.

Many the verses in The Holy Quran depict the meaning of tawakkal, among them are 3: 160 and 65:3 which mean (Abdullah Yusuf Ali, 2011):"If Allah helps you, none can overcome you: if He forsakes you, who is there after that that can help you? In Allah, then, let believers put their trust"and, "He provides for him from (sources) he never could imagine. And if anyone puts his trust in Allah, sufficient is (Allah) for him. For Allah will surely accomplish His purpose: verily, for all things has Allah appointed a due proportion."

However, there seems to exist many misunderstandings in many quaters regarding *tawakkal*; parents of CHL could be among them. One of the misunderstanding is that people are not making enough efforts before claiming that they are practising *tawakkal*. The other misunderstanding in the concept of tawakkal is ignoring the causes and effects (Mukhlas Asy-Syarkni, 2004). The true meaning of *tawakkal* is to strive to the utmost and taking into considerations the cause and effect, and then only leaving the matter to the Allah S.W.T. Indeed, for every challenge, there are ways and means to manage it (Ibn Qayyim page 26 in Mohammed 2010).

The way to achieve *tawakka*l is to truly understand the meanings of believe in Allah S.W.T and to fully understand the greatness of Allah S.W.T, His Limitless Powers and His Promises. The result of *tawakkal* is feeling at peace with life (Mukhlas Asy-Syarkni, 2004), coupled with confidence and hope (Mohd Yusof, 2000).

Redha too is a noble characteristic enjoined to be acquired and practised by all Muslims. *Redha* is in fact the fruit of *tawakkal* (Mukhlas Asy-Syarkni, 2004). *Redha* will save men (and women) from being greedy, short-sighted and pessimistic. Practising *redha* brings peace within oneself, no matter what befalls on him (or her). *Redha* too helps one to exercise *sabr* and asking for Allah's help alone (Fathi Yakan, 1988).

An Nawawi (1998) highlights that a person who practises *redha* loves Allah S.W.T. With the presence of *redha*, a person does not feel the fear even in the most fearful situations such as a war, will endure hardship and could withstand pain. With seeking Allah's pleasure as the perennial aim, a person practising *redha* is also a person who always behaves according to what Allah pleases (Al Hilali, 2005). However, the presence of *redha* does not mean one should not find ways to improve any undesirable conditions; the least would making *dua* (An Nawawi, 1998). In fact a person with *redha* always stay motivated (Al Hilali, 2005).

Generally, most parents would consider having CHL as a "problem" because of the prevalence of "ableism" and the obsession with "normalcy". However, Muslim parents, having CHL would view the situation as a test from Allah S.W.T; and thus would practice *syukur*, *sabr*, *tawakkal* and *redha*. The process of parenting CHL, no matter what the challenges are, would be taken as a form of *ibadah*. In addition, Muslim parents of CHL would feel strong and confident because they have been equipped with two very robust guides, namely the Holy Quran and the *Sunnah* of the Prophet Muhammad (p.b.u.h).

METHODOLOGY

For this qualitative research, we used five instruments to collect data among the Muslim parents. Besides the selves of the researchers as the main instrument, the other instruments were Interview Questions, questionnaire for parents, a research journal and memo (Siti Rokiah, Faizah and Abdul Hafidz, 2018).

A total of 32 interviews were done, involving 11 parents and four teachers. We also participated in three major school events, namely the Parents and Teachers Association meeting, *Maulidur Rasul* celebration and the Sports Day. During events like these, not only we were able to meet the parents and teachers who had been interviewed earlier so as to foster relationship and adding data, we also were able to make observations. Our observation served as a form of data triangulation within a qualitative approach (Patton, 2002). The observations were rcorded in the research journal.

For confidentiality purposes, parents were numbered as Parents 1 to Parents 11 (P1 to P11) and only the main researcher knew which number belongs to which parents. Interviewed were also numbered, from Interview 1 to Interview 3 or Interview 4 (I1 to I3 or I4). Thus, the numbering of the interviews were recorded such as these: P1I1, P1I2, P1I3, P2I1, P2I2, P2I3 etc.

Phenomenology (van Mannen, 1990; Patton, 2002) and Grounded Theory as proposed by Strauss and Corbin (1990, 1998), and Corbin and Strauss (2008) were the guiding approaches in data collection and data analysis. In addition, for general data management and for analysis in particular, ATLAS.ti (version 7) was used from the very beginning of the study.

Data was analysed using constant comparative method (CCM) (Glaser and Strauss, 1967), during which data went through three stages of coding, namely open coding, axial coding and selective coding. Coding represents operations by which data are broken down, conceptualized and put back together in new ways (Strauss and Corbin, 1990, 1998) Glaser and Strauss (1967) explain that CCM uses replicated facts as means of validation. As the name alludes, in CCM, each code (which can be a theme or concept) is continuously checked with or compared to the rest of the data to establish analytical categories (Huberman and Miles, 2002).

During the open coding data were broken apart and concepts were identified (Corbin and Strauss, 2008). Prior to this process, data were transcribed and parents, CHL and teachers were labelled methodically.
As the number of emerging codes increases, codes with common ideas were merged to form categories (Strauss and Corbin, 1990, 1998; Corbin and Strauss, 2008). By comparing similar and different properties of categories, the categories' generality and explanatory power increase (Glaser and Strauss, 1967) and insights are generated (Dey, 2004). Saturation was achieved when new codes or themes ceased to emerge (Strauss and Corbin, 1990).

Data also went through the axial coding, which was a process of gathering and organizing data that had been fragmented during the open coding (Strauss and Corbin, 1990, 1998). A tool called the "paradigm" was used to reduce the complexity of the process. This "paradigm" enabled the researchers to think systematically about data in multifarious ways (Strauss and Corbin, 1990), as paradigms involved conditions, context, action/interaction strategies and consequences. As suggested by Strauss and Corbin (1998) useful questions asked at this stage were: "who", "when", "where", "why", "how" and "with what consequences".

Based on the paradigm proposed by Strauss and Corbin (1990), the axial coding paradigm model template (ACPMT) (Siti Rokiah, 2016) was devised as a strategy to visualise the axial coding process. This template posits "who", "when", "where", "why", "how" and "with what consequences" accordingly for each phenomenon. Each category became a phenomenon and then relations of "who", "when", "where", "why", "how" and "with what consequences" were specified, together with their properties and dimensions (subcategories) (Strauss and Corbin, 1990, 1998). Each phenomenon was analysed using one ACPMT. Figure 1 depicts the axial coding paradigm model template.

The template put place holds for the context, the causal conditions, and the intervening conditions that contribute to the phenomenon. Actions/ interaction or strategy taken by the people involved is also featured; and eventually, the consequences. Although all paradigms are be written in definitive phrases, they are actually tentative statements until further research are done for each of the phenomenon. This ACPMT utilises shapes, one way arrows to illustrate the paradigms.

The last part of the analysis was the selective coding; a process of selecting the core category and relating it to the other categories in the form of validated relationships. This core category has the analytical power and ability to explain the phenomena (Corbin and Strauss, 2008). A story line was used at this stage.

RESULTS AND DISCUSSION

From the open coding process, four main categories emerged, namely the parents' characteristics, the parents' experiences with the microsystem, CHL's issues and culture. From these four main categories emerged 18 categories and each category emerged subcategories. For example, parents' characteristics had seven categories, among which were *redha*, *sabr* and *syukur*. Table 1 is the summary of the main categories, categories and subcategories of the parents.

As a result of the axial coding, 25 phenomena emerged, among which were: Authentic information, the cultural meaning of *redha*, the Islamic meaning of *redha*, the cultural meaning of *sabr*, the Islamic meaning of *sabr*, concerned parents, parents' initiatives, parents' excuses, the medical system's ineffective service, *JKM*'s efficient service, lack of trust and cooperation with the school, and culture as a source of strength and solace.

The most outstanding phenomenon was that the parents of CHL were lacking in authentic information. This lacking was not only in one area related to parenting CHL, but in three crucial areas; namely the lack of authentic information on parenting, the lack of authentic information on Islam and the lack of authentic information on hearing loss. This lack of authentic information transcended all the milestones of the parents' experiences, beginning with the pre-diagnosis period, through the diagnosis period and then to the post diagnosis period. The discussion in this paper focused on the lack of authentic information on Islam among these Muslim parents of CHL. Figure 2 depicts the phenomenon using ACPMT.

Referring to Figure 2, the context of the phenomenon was "hearing loss as a silent disability". What is means by "hearing loss a silent disability" is that, time and again, hearing loss has been perceived as "nothing much" or "nothing serious" as the disability is not obvious and does not need urgent attention. Parents CHL generally do not feel the urgency to act because hearing loss do not seem to be threatening. What more if the CHL were young, when the difference between CHL and other "normal" children are not that obvious, most parents of CHL procrastinate in taking actions such as getting the diagnosis.

After the suspicion period was the conviction period. Until and only when the parents were convinced something was wrong with their children, the parents did not take any action, only lots of talking and worrying. This condition, that was parents in denial, and denial became the causal reason of the phenomenon. Denial had blinded the parents from being alert to their duties as parents.

The outstanding phenomenon of the lack of authentic information on Islam among the parents of CHL was aggravated by several conditions, namely "the school lacking in authentic information on hearing loss, on parenting and on Islam",

"the lack of trust and cooperation between the parents and the school" "the lack of effective communication among the parents of CHL", and "the lack of good leadership among the parents".

There were many evidences of parents lacking in authentic information on Islam such as the improper *hijab*, not enforcing *solat* onto their children although the children were over 10 years, and, not taking Islam as a way of life but only as certain sets of rituals.
To cope with the myriad of conditions, parents utilised excuses as strategies. Making excuses seem reasonable and appealed to their state of denial. As a consequence, the cultural meaning of *redha* and *sabr* emerged.
Each of these conditions will be explained below.

HEARING LOSS AS A SILENT DISABILITY

"Hearing loss as a silent disability" was itself a profound phenomenon. Figure 3 illustrates this phenomenon using the ACPMT. It can be argued that the causal condition was the lack of authentic information on hearing loss. Eight out of 11 parents in the study were at the suspicion period when their CHL were over one year because they were lacking in authentic information on hearing loss. "Suspicion period" was a period during which parents suspected something is not quite right with their children. In the context of children's language developed, noticing "something is not quite right" when the infants were over one year old is considered late. If parents had adequate authentic information on parenting, they would have noticed that infants usually babble at the age of six to seven months (Kuhl and Meltzoff 1997 in Mc Devitt and Ormrod, 2007). One does not have to an expert to have the information about babies' babbling when they reach around the half year of life; a layman's knowledge would be sufficient. "Lack of authentic information on parenting" had its toll and manifested in the parents' lateness in taking action. In other words the suspicion period dragged for too long.
The intervening conditions were " the lack of authentic information on parenting", the lack of authentic information on Islam", the lack of authentic information on parenting", "the school lacking in authentic information on hearing loss, on parenting and on Islam" and " the advice from wider family members".

Parents utilised the "cultural meaning of *sabr*" as the strategy, and as a consequence, there was a "need for push factors". "Push factors" were factors that became the reasons the CHL's hearing lossess were diagnosed without delay. In this study, five parents had "push factors", namely Parents 1, 3, 8, 10 and 11. The push factors, in respective sequence were, an older sibling had hearing, suspicion of rubella during pregnancy, something got into the ear of CHL8, having a syndrome that necessitated total medical check-up including hearing and continuous fever. In other words, CHSs 1, 3, 8, 10 and 11 were diagnosed earlier than the others due to reasons that forced the parents to do so, not because authentic information on hearing loss.

DENIAL

A strong contributor to the denial state of the parents was from the "the unhelpfulness of the wider family members". The wider family members of the parents of CHL had their helpfulness and unhelpfulness elements. Among the helpfulness were providing emotional support to the parents, day-to-day support as well as financial support.

However, there were the "unhelpfulness" too; the most detrimental to the CHL's development was strengthening the parents' denial of their children's condition (having hearing loss). For example, Parent 4 narrated, her aunty told her " *anak awak lambat cakap. Macam ada cucu tu, empat tahun baru bercakap*." Similarly, Parent 5's mother said to her "*anak ni lambat cakap*". In fact, the father of Parent 6 said *"apa pulak kata tak dengar, budak ni elok-elok je, kata tak dengar*" .

In essence the wider members contributed in prolonging the parents' denial.

THE SCHOOL LACK OF AUTHENTIC INFORMATION ON HEARING LOSS, ON PARENTING AND ABOUT ISLAM

The parents looked up to the school as having the resources to help the parents of CHL. From the school administrators' perspective, they were doing their very best within their circumstances. However, they also seemed to be lacking in authentic information on hearing loss, on parenting and on Islam. Most of the teachers were not teachers trained with special education. For example, all the CHL in the study had hearing aids, but none of them wear the hearing aids daily. The teachers did not encourage them to do so either.

What it means by the school lacking in authentic information on parenting was that the school administrators did not seem to have much empathy nor wisdom in dealing with the parents of CHL. The parents were often blamed by the school administrators. And, vice versa. This blaming game is part of the being lacking in authentic information on Islam.

THE LACK OF TRUST AND COOPERATION BETWEEN THE PARENTS AND THE SCHOOL

It was not unexpected that blaming each other within the school-parents relationship resulted in the lack of trust and cooperation between the parents and the school. If parents were to voice their disagreement with the actions taken by the school administrators, there would be a risk that the CHL may be discriminated. For example, Parent 3 said " *Kalau saya bersuara, nanti anak saya diketepikan. Saya tak nak macam tu*."

A similar distrust towards the parents from the school "team" was exemplified by Teacher 1 and 2, who said, respectively: " *saya give up dengan ibu bapa ni*…" and " *Ibuabapa ni tak tahu apa mereka nak, macamana kita nak tolong*"

THE LACK OF EFFECTIVE COMMUNICATION AMONG THE PARENTS OF CHL

Parents can be a source of support to each other, but due to several factors, they were not very united and truly supporting each other. Among the factors were the lack of effective communication among themselves. As a consequence of the many hindering factors, the parents only managed to support each other on a small scale; between two or three close individuals.

LACK OF GOOD LEADERSHIP AMONG THE PARENTS OF CHL

The lack of good leadership among the parents of CHL was very obvious from the researchers' observation. An NGO for the parents had started, but solidarity was still in the making. The chair person was also too busy with his work and did not take charge of the situation. As Parent 1 noted, "Leadership *tak ada*".

MAKING EXCUSES

As a strategy of coping, most of the parents made excuses to justify their inability to do what they could have done. For example, as an excuse for not being involved with the school, Parent 4 said *"Kat sekolah banyak aktiviti. Kita pun harapkan cikgu, jadi kita main ikut saja*. *Kita tak tahu sangat apa berlaku kat sekolah* "

Another example, when asked about her son not wearing hearing aids daily, Parent 1 said "*Saya tak sempat nak monitor, kat sekolah ada pusat khidmat*"

When Parent 7 asked about her CHL's speech therapy, Parent 7 said " *dulu sebulan sekali ada, lepas tu stop, tak tahu kenapa."*

Parent 6 seemed to delegate her duty as a parent in terms of imparting Islamic teachings to her CHL. The delegation was to the sister of the CHL, who was about two years younger. The excuse was that Parent 6 could not communicate well with her CHL.

THE CULTURAL MEANING OF *REDHA* AND *SABR*

Redha and *sabr* were two characteristics of the parents that emerged from the study. However, things were not as they seemed to be. There were actually two meanings of *redha* and two meanings of *sabr*. One meaning was the meaning according to the true Islamic teachings, and the other meaning was the cultural meaning.

Authentic information on Islam would result in authentic practices of Islam. On the contrary, lack of authentic information on Islam would resultin non-authentic practices of Islam, such as the practices of the cultural meanings of *redha* and *sabr*. The true Islamic meanings of *redha* and *sabr*, would have propelled the parents to try their very best to help their CHL, because the two characteristics were very closely related to *tawakkal*. However, what was more dominant was the practice of the cultural meanings of *redha* and *sabr*, which can be translated into "just let it be". Only one parent out of the 11 parents seemed to practice the true essecence of *redha* and *sabr*, and only on few occasions the true Islamic meaning of *redha* and *sabr* were present among the parents of CHL.

CONCLUSION AND RECOMMENDATIONS

This paper dicusses one of the outstanding phenomena in a study which investigated the experiences of Muslim parents of CHL in a SES in Malaysia, which was the lack authentic information on Islam. The discussion adopts the ACPMT as a guide to relate the various paradigms in a given condition. The conditions involved were "heaing loss as a silent disability", "denial", "the school lacking in authentic information on hearing loss, on parenting and on Islam", "the lack of trust and cooperation between parents and the school", the lack of effective communication among the parents of CHL", "the lack of leadership among the parents", "making excuses" and "the cultural meanings of *redha* and *sabr*". The two later conditions were taken as strategies and consequence respectively. As "hearing loss as a silent disability" was also another outstanding phenomena, it was discussed too using ACPMT.

As phenomena are complex, the conditions relate to each other in complex ways too. One condition can be a causal condition in one phenomenon and becomes an intervening condition in another. Although the words used in describing the phenomena seem definitive, they were only used for simplicity and clarity.

Further studies need to be done for example, to identify the needs of parents of CHL in SES and then to all parents of CHL in Malaysia. This effort can contribute to policy revisions related to special education, in particular hearing loss. Between the three crucial conditions for parents, namely "authentic information on parenting", "authentic information on hearing loss" and "authentic information on Islam, an important study would to clarify the relationship between these three conditions. There must also a study that can propose the minimum level of authentic information on parenting, authentic information on hearing loss and authentic information on Islam, so as to become a guideline for parents of CHL in Malaysia

REFERENCES

Abdul Karim Zaidan (2002). *Islam dan Dakwah*.Translated by Solehan bin Ayub and Anwar Fakhri bin Omar. Kuala Lumpur: Pustaka Salam.

Abdullah Yusuf Ali (2011). *The English Translation of the Holy Quran*, retrieved from http://www.quranexplorer.com/quran/ on the 16th July 2011.

'Aishah Hassan (1988). *Pendekatan Islam terhadap Pendidikan Anak-anak. Bahagian Satu*. Translated version of Wasail Tarbiah by Abdullah Nasih Ulwan. Kuala Lumpur: Pustaka Salam.

Al Hilali, M. (2005). Mencintai dan dicintai Allah S.W.T. Kuala Lumpur: Synergy Media.

Andrews, J.F., Leigh, I.W., and Weiner, M. T. (2004). *Deaf People. Evolving Perspectives from Psychology, Education, and Sociology*. Boston: Pearson.

An Nawawi's Forty Hadith. In Mustafa Al Bugha & Muhyiddin Misto. (1998). *Syarah Hadis 40 An Nawawi.* Translated by Mohd Asri Hj Ibrahim, Syahruzzaman Bistamin & Khairuddin Ghazali. (2nd. ed.). Kuala Lumpur : Pustaka Salam.

Better Hearing Institute. (2008). *USNewswire.*

Corbin, J. and Strauss, A. (2008). *Basics of Qualitative Research.3e*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications.

Dey, I. (2004). Grounded theory. In C. Seal, G. Gobo, J. F. Gubrium and D. Silverman. (Eds.). *Qualitative Research Practice*. London: SAGE Publications.

Evans, R. (2004). *Family Matters. How School can Cope with the Crisis in Childrearing*. CA: Jossey-Bass.

Fathi Yakan. (1988). *Bahtera Penyelamat dalam Kehidupan Penda'wah (3rd. Ed)* Translated by Abdul Ghani Shamsuddin and Zawawi Ali. Kuala Lumpur: Pustaka Dewan Fajr.

Glaser, B. G., and Strauss, A. L. (1967). The *Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine.

Huberman, A. M., and Miles, M.B. (2002).*The Qualitative Research Companion. Thousand Oaks*, CA: Sage

McDevitt, T. M., and Ormrod, J. E. (2007). *Child Development and Education.(3rd ed).*New Jersey: Pearson Education.

Mohammed Ghaly (2010). *Islam and Disability. Perspectives in theory and jurisprudence*. Oxford, UK: Routledge

Mohd Yusof. (2000). *Bimbingan Akhlak Mulia dan Nilai-nilai Murni* (3rd ed). Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise.

Mohsin Khan. (2012). *Translation of the Holy Quran*, retrieved from http://www.quranexplorer.com/Quran/Default.aspx on the 14th. April 2012.

Mukhlas Asy-Syarkni Al-Falah(2004). *Bertawakkal. Rahsia dan Hikmahnya*. Kuala Lumpur: Al- Hidayah Publishers.

Patton, M. Q. (2002). *Qualitative Evaluation and Research Methods (3rd ed.*). London: SAGE Publications.

Quranexplorer.com (2012). Retrieved from http://www.quranexplorer.com/Quran/Default.aspx on the 14th. April 2012.

Siti Rokiah Siwok, Faizah Abdul Ghani and Abdul Hafidz Haji Omar (2018).Instruments used in exploring the experience of parents of children with hearing losses. In *The International Conference on Social Science & Humanities 2018* proceeding. Johor Bahru: Universiti Teknologi Malaysia

Siti Rokiah Siwok (2016). *A Framework for Helping Muslim Parents of Children with Hearing Loss in a Special Education School in Malaysia*. Unpublished Phd Thesis. Universiti Teknologi Malaysia.

Siti Rokiah Siwok, Faizah Abdul Ghani and Abdul Hafidz Haji Omar (2012). Hearing Loss is not "just" a Loss of Hearing. *Saujana, Jurnal KPYPJ. Jilid 2 Julai*.

Strauss, A., and Corbin, J. (1990). *Basics of Qualitative Research. Grounded Theory Procedures and Techniques*. California: SAGE PUBLICATIONS Publicationss.

Strauss, A., and Corbin, J. (1998). *Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. California: SAGE Publications.

Van Mannen, M. (1990). *Researching lived experience: human science for an action sensitive pedagogy.* Albany, New Yor : State University of New York Press, 1990

Yusuf Al Qardhawi. (1992). *Sabar dalam Islam*. Translated by Ramli Awang. Johore Bahru: Bismi Publishers.

Zulkifli Mohamad al-Bakri (2007). *Himpunan Hadis Modal Insan*. Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn. Bhd.

LIST OF FIGURES AND TABLES

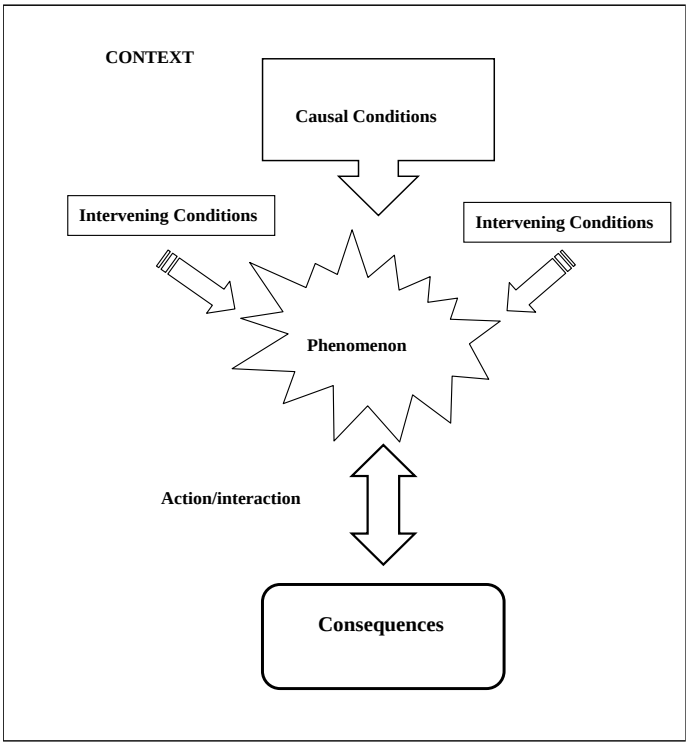


Figure 1: Axial coding Paradigm model template (Siti Rokiah, 2016)

Table 1: Main categories, categories and subcategories of parents' experience

No.	Main Categories	Categories		Subcategories
1	Parents' characteristics	i.	*Redha*	Meanings; time frame
		ii.	*Sabr*	Islamic meaning_in part; cultural meaning
		iii.	*Syukur*	Islamic meaning_in part; cultural meaning
		iv.	Proud of their CHL	Totally proud; proud of certain aspects
		v.	Motivation	Motivated; lack of motivation
		vi.	Concerned	CHL's literacy competency; on CHL's ability to talk; on CHL's future.
		vii.	Authentic information	Authentic information on HL and related issues; on parenting and related issues; on Islam
2	Parents' experience with the microsystem	i.	Their wider family members	Helpfulness; unhelpfulness; lack of authentic information.
		ii.	The medical system	Efficient services; inefficient services; authentic information.
		iii.	*JKM*	Efficient services; inefficient services.
		iv.	The school	*Sekolah Agama*; hostel; communication;involvement; *Pusat Khidmat*; issues; lack of trust and cooperation; authentic Information.
		v.	other parents	Lack of good leadership; solidarity in the making; helping each other on a small scale; lacking in quality communication.
		vi.	other members of the community	Helpfulness; unhelpfulness.
3	CHL's related issues	i.	The silent disability	The need for push factors
		ii.	Hearing aids	Acquisition; age fitted with hearing aids; usage.
		iii.	The role of siblings	Main role; supportive role.
4	Culture	i.	Helpfulness	Support; source of solace and strength.
		ii.	Unhelpfulness	Prolonged inaction or denial

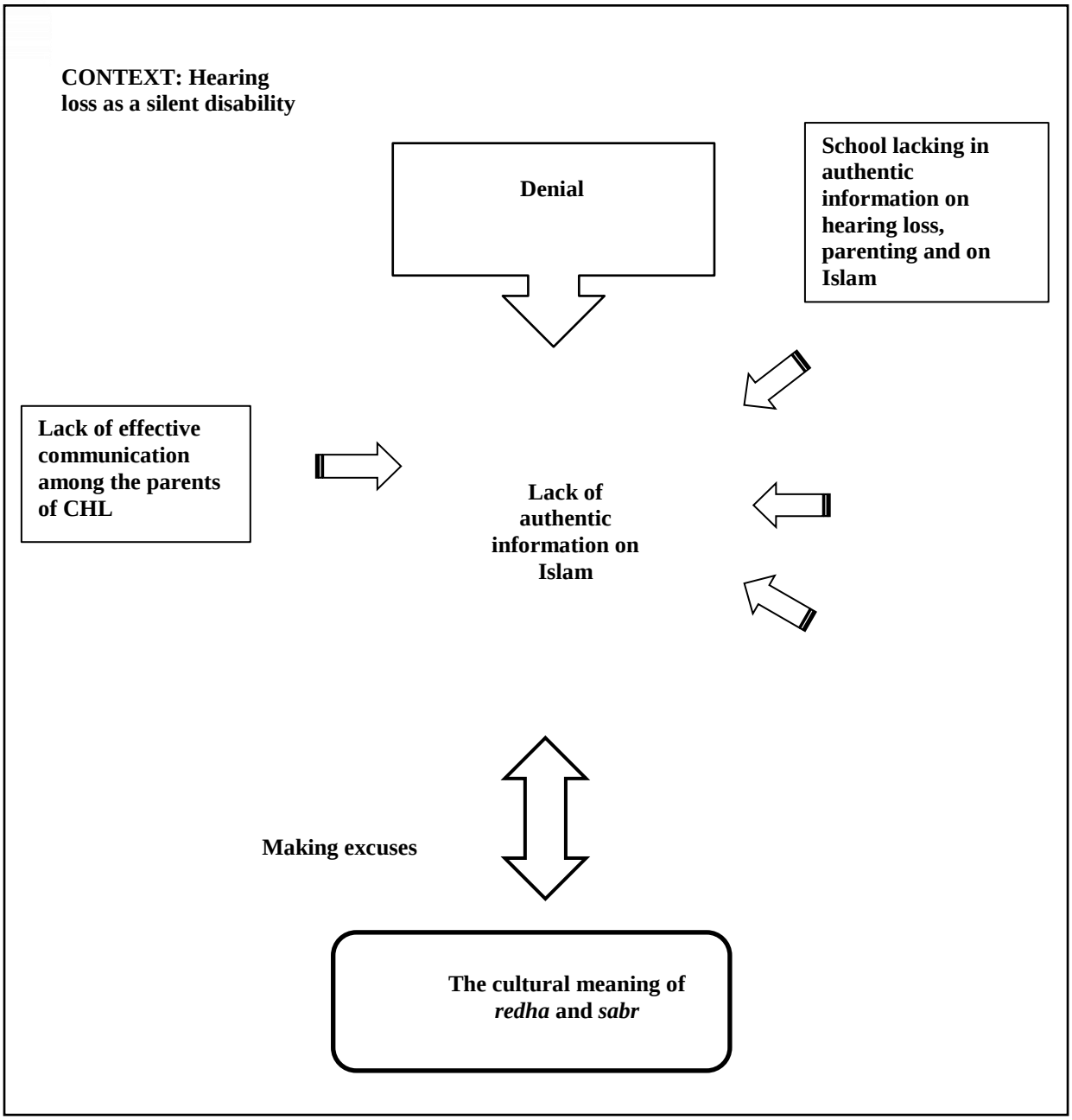


Figure 2: Lack of authentic information on Islam among the parents as an outstanding phenomenon.

WhatsApp Election in Malaysia Assessing the Impact of Instant Messaging on Malaysia's 14th General Election

MOHD AZMIR MOHD NIZAH
Centre for Core Studies & Faculty of Leadership & Management
Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800, Negeri Sembilan, Malaysia

AFI ROSHEZRY ABU BAKAR
Department of Journalism,
Universti Tunku Abdul Rahman, Kampar Campus, 31900 Kampar, Perak, Malaysia

ABSTRACT

Malaysia's 14th general election, which was held on 9th Mei 2018, become the "the father of all elections" as it evidenced the collapsed of 60 years of Barisan Nasional ruling era. While for Pakatan Harapan, becoming government is beyond their wildest dream, is now a reality. This article aims to identify and explain how social media plays major factor in influencing electorate to make their decision. It is evidenced that WhatsApp political and agenda setting contents plays major role as compared to Facebook political and agenda setting content in influencing citizen to change the government as a resulted in the election outcome.
Keywords: social media; election; political behaviour; Malaysia

INTRODUCTION

The 14th Malaysian General Election (GE14) came with stunning results. Barisan Nasional (BN), the longest governing party defeated hugely in majority of parliamentary seats, while lost another five states to opposition party namely Pakatan Harapan (PH) (formerly known as Pakatan Rakyat), while one state fall onto Malaysian Islamic Party (Parti Islam Se-Malaysia or PAS). Malaysia recorded few historic events including the changing of government in most democratic ways through electoral process without any violent events. It also displayed that Tun Dr Mahathir Mohamad, was re-elected as Prime Minister for second time, thus making him the oldest Prime Minister in the world at the age of 93. Interestingly, his appointment was sanctioned by 71 per cent of young electorate aged between 21 to 49 years old.

Previous scholars reports that social media such as Facebook, Twitter, Youtube does not necessarily translate into electoral success (Larsson & Moe, 2012; Leng Ho, 2012; Miller & Ko, 2015) but its importance has been identified when BN lost two-thirds majority in the 2008 polls and continues declined in 2013 election result (Alyaa Azhar, 2013; Mohd Azizuddin & Zengeni, 2010; Mohd Azmir Mohd Nizah, Muhammad Shamshinor Abdul Azzis, & Mohd Azri Ibrahim, 2016; Weiss, 2013). Social media has been recognized as the major contributing factor for such result. Due to its exponential growth, social media which recorded about 800 000 Facebook users in 2008 is sky jump to 22 million in 2018 (Miniwatts Marketing Group, 2018). National data also shows almost 18 million citizen uses smartphones. This situation paves for Instant Messaging (IM) application to take place as social media. Thus, the numbers of WhatsApp users may extremely surpass the number of Facebook users, which may become the significant contributor in electoral campaigning strategies. This is due to simple calculation that, each smartphone users may at least have three different WhatsApp group. According to Newman, Fletcher, Kalogeropoulos, Levy, & Nielsen (2017), there were 51 per cent of their samples uses WhatsApp thus making Malaysia the world's largest users (Bernama, 2017) while report from Kantar TNS (2017) found out that 77% of samples use WhatsApp in their daily routines. Because most of previous research very much focusing on the impact of Facebook (Chang & Tham, 2016; Leng Ho, 2012) and Twitter (Faizal Kasmani, Sabran, & Adzrah Ramle, 2014; Muhamad, 2015) on

electoral results, this study however will discuss on the impact of WhatsApp on elections outcome. Therefore, this study is to embark the influencing factor of WhatsApp in political marketing and party campaigning strategy in the wake of GE 14.

CHANGING OF MEDIA LANDSCAPE

Regarded as semi democratic country (Weiss, 2013), media which subsequently alleged controlled by previous regime through mainstream media (print, online, television and outdoor), significantly gave to the rise of alternative media, such as blogs, news online media and social media. This is due to anti-regime sentiment and presumed political liberalization (Pepinsky, 2013) perception among citizens. The steep declining of circulations of mainstream newspaper such as Malay-language *Berita Harian* and *Utusan Malaysia* with 30 per cent drop, while English-language newspaper New Straits Times suffered with 41.6 per cent drop from 2012 (Audit Bureau of Circulations Malaysia, 2017; Zulkifli Sulong, 2017) become the evidence on how online news media is the other choice of Malaysian, at least those who are categorized as middle class and those in living in the urban and sub urban areas. This situation may also be further viewed and understand from the Freedom House and Reporter Without Borders reports as on Tables 1 and 2.

Table 1 Index of Press Freedom in Malaysia (Freedom House)

Index	2004-2005	2008-2009	2010-2011	2012	2014	2015	2016	2017
World Rating	69	65	64	63	64	65	67	69
World Ranking	154th	141st	141st	144th	141st	142nd	149th	151st
Press Freedom	Not Free	Not Free	Not Free	Not Free	Not Free	Not Free	Not Free	Not Free

Source: www.freedomhouse.org
Note: 0- Most Free, 100=Least Free

Table 1 evidenced the continues decline of press freedom in Malaysia. This repercussion is based on the perception that mainstream media is either governing party owned and state-owned business entity. However, the further declining in terms of world rating and world ranking should be address intensely by newly sanction government. Otherwise, current government may put themselves at risk in the next election times.

Table 2 Index of Press Freedom in Malaysia (Reporter Without Borders)

Index	2004	2005	2006	2007	2008	2010	2012	2013-2015	2016	2017	2018
World Score	39.83	33	22.25	41	39.5	50.75	56	42.73	46.57	46.89	47.81
World Ranking	122th	113	92	124	132	141	122	147	146	144	145
Press Freedom	Not Free	Not Free	Not Free	Not Free	Not Free	Not Free	Not Free	Not Free	Not Free	Not Free	Not Free

Source: www.rsf.org
Note: 0-15- Good; 15.01-25: Fairly Good; 25.01-35: Problematic; 35.01-55: Bad; 55.01-100: Very Bad

Because online news sites are not covered by the restrictive Printing Presses and Publications Act, thus these sites are deeming to be more independent and critical on the political and public issues. Data from Reuters (Zaharom Nain, 2017) in Figure 1 further given remarkable indication on the penetration of news site such as *Malaysiakini*, *Berita Harian* online, Bernama.com and few others.

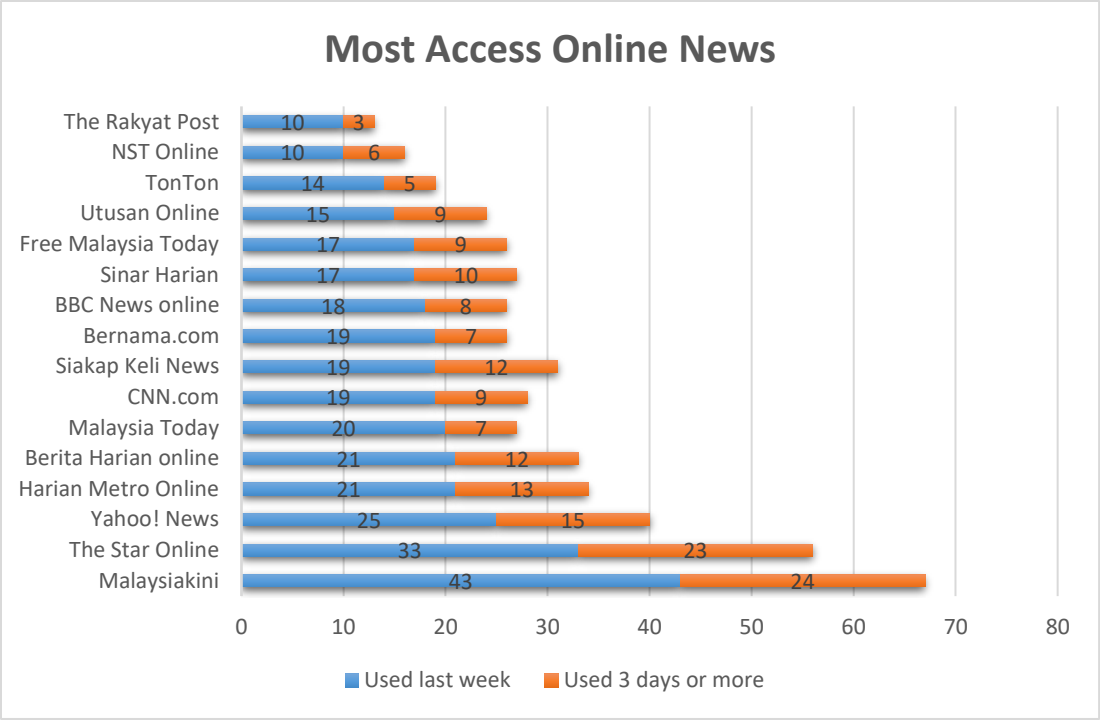


Figure 1 Most Access Online News Sites in 2015

Reports on Reuters Institute for the Study of Journalism (Zaharom Nain, 2017) found that an alternative online media become the most visited page by Malaysian. It is deem the medium of choice for mobile users which has been estimated 89.4 per cent of Malaysian consumer (Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia Malaysia, 2017). Further analysis confirmed the trend that exist among Malaysian.

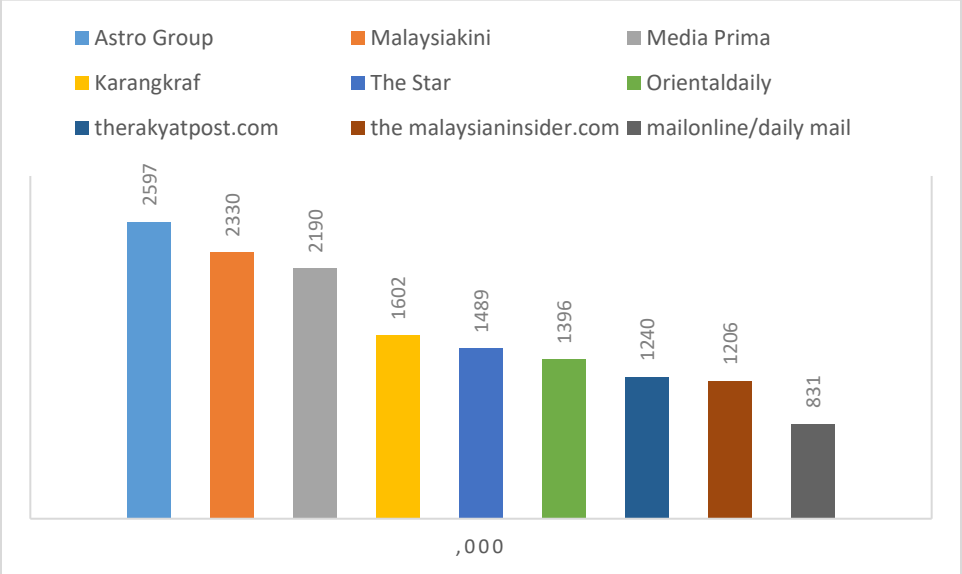


Figure 2 Top Tagged Web Properties from Mobile

comScore (2017) with Malaysian Digital Association's (MDA) had published another report on July 2017 on user's penetration of country's top sites which returned to *Malaysiakini* became second most visited sites besides Astro Group application. Figure 2 depicted the data.

In 12th General Election (GE12) 2008, new media through blogs, party websites, Facebook, news portal and Youtube has been credited as a source of information and political marketing for opposition to counter a much widen pro-government mainstream media. Democratic Action Party (DAP) and BN established its Youtube channel in the wake of 2008 election, while PAS created its channel in 2009. In terms of Facebook, only Parti Keadilan Rakyat (PKR) started its Facebook account after 2008 general election. With regards to Twitter, Anwar Ibrahim was the only politician who had Twitter account before 2008 election. However, the above scenario was tremendously change with regards to social media as 2013 general election approaching. The Malaysian Communications Multimedia Commission (MCMC) then declared on monitoring and controlling social media usage for any abuses and seditious postings to ensure GE13 is smooth and harmony during the election (Bernama, 2013). It is evidenced the utmost important of BN to ensure the prescribed truth by controlling information to voters, and it also showed the importance of social media in electoral results. Even in the difficult environment, the opposition coalition known as *Pakatan Rakyat* (PR) or People's Alliance managed to capture 82 parliamentary seats, which then denied the two third majority of BN. This led to most observers concluded that internet access and penetration become one of the contributing factors to the increasing victories of opposition parties in GE12 election. Former Prime Minister, Tun Abdullah Ahmad Badawi then acknowledged of BN misjudgment on information and election campaigns which they neglect the power of internet and social media.

In 13th General Election (GE13) 2013, the political landscape is change steadily. In the wake of GE13, social media users have been increases multifold as compare to GE12. Statistics showed that the ruling coalition party is well ahead in social media numbers (Gomez, 2014) and thus dubbed as social media election (Yvonne Lim, 2013). GE13 also billed as "the mother of all elections" because it pinnacles to the contestants due to GE12 which has been resulted as "political tsunami". Distinctive with GE12, GE13 then showed an extensive use of online videos to spread the massage. Videos comprised of political rallies attendance, either overwhelming or serious lack of attendance, clips of parties and candidates, political parodies and satire, incidents occurred, scenes on nomination and polling day, and news reports are freely available and widespread to voters. Similarly, like GE12, in GE13, BN has muscled its political power and resources with posters, banners and billboards along federal and state roads, so do as along highways. Reports estimates the total of RM264 million is spend for online marketing and advertising space (Zurairi, 2013) which is five

times more than it did previously. The total expenditure for advertising blitz was 531 million as reported by international media buying agency Vizeum Media (Malay Mail, 2013).

As it turned out, BN performance is worse than GE12 despite having spent huge amount of money on advertising and online political marketing. BN strategy on negative campaigning through its mainstream media, internet-based services and social media did make PR went to extreme measures as portrays themselves as 'victim' and use social media as counter-frame to BN muscled might. PR not only denying BN to its two-third majority but strengthen Selangor and Pulau Pinang legislative assembly seats instead. This may explain why BN loose miserably in GE13.

Instant Messaging and Social Media Role and its Impact on GE 14's Electoral Outcome

Despite probably spending huge amount of money online and offline, to improve BN presence in the lead up for 14th General Election (GE14) in 2018, BN however could not measure the downward of voter's support. Scholars and political scientist often refuses to give their prediction in the wake of GE14. AWANI channel, a paid satellite television owned by All-Asian Satellite Television and Radio Operator (ASTRO) turned to be a favorites news channel as compare to Malaysia 'official' tv broadcaster Radio Televisyen Malaysia (RTM) with 31 per cent viewed AWANI to 22 per cent viewed RTM. TV3 News aired by TV3 channel of Media Prima still top the ranking with 48 per cent (Zaharom Nain, 2017). However, RTM and TV3 is in fact, a free-on-air broadcaster. As earlier reports confirmed, tv is still a source of trust news in Malaysia (Zurairi Ar, 2018) but it does not necessarily translate into votes. AWANI tend to portray it centralist as compared to RTM and TV3 that often portrays and perceived as BN and UMNO 'official news'.

Given experience on GE13 and impact showed by online news portal, BN had launch a 'pop up' strategy in any online websites, including news portal. With 'tagline' *Hebatkan Negaraku*, BN expected it may lure more voters in achieving new mandate in GE14. However, the GE14 results came out with wildest opposition can dream about, with PH thumping BN both of parliamentary seats and popular votes. Table 3 summarized comparative election results of GE13 and GE14.

Table 3 Comparative Results of Malaysia's General Election on 2013 and 2018

	GE13		GE14		
Party Contested	Barisan Nasional (BN)	Pakatan Rakyat (PR)	Barisan Nasional (BN)	Pakatan Harapan (PR)	Parti Islam Se Malaysia (PAS)
Parliamentary Seats Won	133	89	79	121	18
Votes Count	5366997	4147014	4078928	5795954	2039722
Votes Percentage	48.55%	37.51%	33.35%	47.39%	16.69%
Popular Votes	5237699	5623984	3794827	5767390	1933435
Popular Votes Percentage	47.38%	50.87%	32%	49.54%	16%

Total Parliamentary seats is 222. 112 seats needed for simple majority counts.

However, understanding the contributing factors for such results is matter most. Domestic issues and scandals, party leadership, economic factors, and social media has been long regarded as contributing factors to voters in making their decision. Alas, due to higher internet penetration and social media usage, social media thus becoming the underpinning enablers in casting ballot. Previous research confirmed social media predictive power remains elusive (Gomez, 2014) over power structure, incumbent advantage, access to resources, politicization of ethnicity and Islam, and electoral irregularities, but GE14 results explains otherwise.

The ability of social media is transcend space and it is an efficient tool to reach out to first time young voters who eschew the standard Malaysian campaign fare of rallies and walkabout (Najwa Abdullah & Amalina Anuar, 2018). Additional to that, in a study conducted by Pew Research Center (Lee Rainie, Aaron Smith, Kay Lehman Schlozman, Henry Brady, & Sidney Verba, 2012; Shirley Li, 2014) found that almost 25 percent of 2,253 political survey respondents in social media argue that debating, discussing or

sharing views on political issues with other people on social network are something "very important" or "quite important" to them. Another research done by Fui Kui Soong the CEO of think tank Centre for Strategic Engagement, despite losing its first ever election, Barisan Nasional still remains the most popular choice among the poorest constituencies in Malaysia. Based on the statistics in the last election showed that some 40% out of 79 parliamentary seats that Barisan had won in the recent general election are of the lowest median household income quartile- and consider the poorest 25% of constituencies (The Star Online, 2018). Looking at the data released by the Department of the Statistics, those in the lowest quartile are those constituencies including Bagan Datuk, Mersing and Baling, in which the median household incomes between RM2,208 and RM 3,612.

Morever Mohd Azizuddin (2014) claimed that roughly 60.7% of Malaysia are internet users in 2012 where there was a huge increase of 300% of internet penetration level in Malaysia since the election in 2008. Despite the fact of false news spreading in these online platforms, the social media is still one that political leaders used to upload their speech and activities for campaigning (Sara Chinnasamy, 2018). In contrast to the olden days, campaigning was done through walking door-to-door meetings or wandering in the market to talk about themselves or party and even putting out poster and waving flags, even rally talks are held at night to attract crowd to them (M. Shanmugam, 2018). The emergence of the social media mainly "WhatsApp" and others created another dimension of campaign by all the politicians and the political parties in the last general election. Furthermore, this medium "WhatsApp" is a tool that is effective to reach the crowd other than Facebook and Twitter, with its simple function of forwarding message and even video, but it's also turned into channel for fake news (Mei Mei Chu, 2018). Nevertheless, the existence of the new media also as a result of the development of the internet has made the media a democratic agent of information (Ali Salman, Mohd Azul Mohdamd Salleh, Mohammad Agus Yusoff, & Mohd Yusof Hj Abdullah, 2018).

It is clear to conclude that since 2008 the using of new media such as blogs, party websites and alternative news portal and YouTube began and setting new way of campaigning to lure votes for competing party. While in 2013 the using of social media such as Facebooks, and Twitter marks the trend and yet the current in 2018 the using of "WhatsApp" become more influential in keeping important political issues in the past few years and will become more significant in coming years ahead. These new media or social media have also enlarged the restrictive public sphere of traditional media, allowing more alternative voices and views to emerge. Furthermore, the usage of internet which is the most common used of media in the 21st century have the strength to influence the public opinion especially on the issues of politics and elections but may result in some bias situation, therefore affecting the voting trend in the end. Hence, the social media can be said as a double edged of swords with its pros and cons. As voters, we must be always be mindful when it comes to the news related to the politics no matter where the sources it comes whether from newspaper, blogs, Facebook, twitter or other social media. It is in fact, the time for voters to be wise and get wise.

CONCLUSION

Social Media in Malaysia has been an important tool used by the political parties and politicians in disseminating the views on many political issues since 2008 general elections. The Malaysia 12th General Election (GE12) is the turning point for Malaysia political history when Barisan Nasional unable to maintain their 2/3 of the majority seats in the house of representative, where Barisan Nasional also lost few states to the opposition (Pepinsky, n.d.). The climax can be seen in the last general election when Barisan Nasional the dominant political party in Malaysia lost their first ever general elections after 61 years due to their failure to dominating the political issues in the social media. Even though Barisan Nasional failed to dominate the social media but they still popular among the sub-urban and rural areas by dominating the traditional media such as television (Suhaimee Saahar, Ismail Sualman, & Mohd Adnan Hashim, 2017). The creation of Facebook, Twitter and WhatsApp for example, has brought new dimension of innovation in the digital technologies to spark a great information sharing wave since Google was introduced in 1998 (Alejandro, 2010).

REFERENCES

Alejandro, J. (2010). *Journalism in the Age of Social Media*. *Reuters Institute for the Study of Journalism*. Oxford.

Ali Salman, ., Mohd Azul Mohdamd Salleh, ., Mohammad Agus Yusoff, ., & Mohd Yusof Hj Abdullah, . (2018). Political Engagement on Social Media as Antecedent for Political Support among Voters in Malaysia. *Jurnal Komunikasi, Malaysian Journal*, *34*(2), 152–165.

Alyaa Azhar. (2013). 'Social media crucial in election campaign' | Free Malaysia Today. Retrieved May 28, 2018, from http://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2013/04/19/social-media-crucial-in-election-campaign/

Audit Bureau of Circulations Malaysia. (2017). Latest Audit Reports – July to December 2017 | ABCM. Retrieved May 28, 2018, from http://abcm.org.my/report/latest-audit-reports-july-to-december-2017/

Bernama. (2013). Malaysian Communications And Multimedia Commission (MCMC) | Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia Malaysia (SKMM) - MCMC To Monitor, Control Use Of Social Media In General Election 13 To Prevent Abuse. Retrieved June 12, 2018, from https://www.mcmc.gov.my/media/press-clippings/mcmc-to-monitor,-control-use-of-social-media-in-ge

Bernama. (2017). Malaysians are world's largest WhatsApp users | New Straits Times | Malaysia General Business Sports and Lifestyle News. Retrieved May 25, 2018, from https://www.nst.com.my/lifestyle/bots/2017/09/278936/malaysians-are-worlds-largest-whatsapp-users

Chang, P. K., & Tham, J. S. (2016). Media Usage Patterns among Chinese Voters: In Preparation for the 14th Malaysian General Election (GE14). *Asian Social Science*, *12*(12), 251. https://doi.org/10.5539/ass.v12n12p251

comScore. (2017). MDA and comScore Release Rankings of Top Web Entities in Malaysia. Retrieved May 31, 2018, from https://www.comscore.com/Insights/Rankings/MDA-and-comScore-Release-Rankings-of-Top-Web-Entities-in-Malaysia-for-September-2015

Faizal Kasmani, M., Sabran, R., & Adzrah Ramle, N. (2014). Who Is Tweeting on #PRU13? *Asian Social Science*, *10*(18). https://doi.org/10.5539/ass.v10n18p144

Gomez, J. (2014). Social Media Impact on Malaysia's 13th General Election. *Asia Pacific Media Educator*, *24*(1), 95–105. https://doi.org/10.1177/1326365X14539213

Kantar TNS. (2017). The New Social Frontier: Instant Messaging usage jumps 12% globally | Kantar TNS. Retrieved May 25, 2018, from http://www.tnsglobal.com/asia-pacific/press-release/new-social-frontier-instant-messaging-usage-jumps-12-globally

Larsson, A. O., & Moe, H. (2012). Studying political microblogging: Twitter users in the 2010 Swedish election campaign. *New Media and Society*, *14*(5), 729–747. https://doi.org/10.1177/1461444811422894

Lee Rainie, Aaron Smith, Kay Lehman Schlozman, Henry Brady, & Sidney Verba. (2012). Social Media and Political Engagement | Pew Research Center. Retrieved September 5, 2018, from http://www.pewinternet.org/2012/10/19/social-media-and-political-engagement/

Leng Ho, K. (2012). Marketing Politicians On Facebook: An Examination Of The Singapore General Election 2011. *Studies in Business and Economics*, *7*(1), 101–109. Retrieved from http://ideas.repec.org/a/blg/journl/v7y2012i1p101-109.html%5Cnhttp://eccsf.ulbsibiu.ro/RePEc/blg/journl/7110leng.pdf

M. Shanmugam. (2018, April 21). The difference WhatsApp, FB has brought to GE14 - Business News | The Star Online. *The Star Online*. Retrieved from https://www.thestar.com.my/business/business-news/2018/04/21/the-difference-whatsapp-fb-has-brought-to-ge14/

Malay Mail. (2013). Putrajaya blew over RM500m on pre-polls ad offensive | Malaysia | Malay Mail. Retrieved June 13, 2018, from https://www.malaymail.com/s/509841/putrajaya-blew-over-rm500m-on-pre-polls-ad-offensive

Mei Mei Chu. (2018, May 9). Big data and the big day: Tech's effect on GE14 - Nation | The Star Online. *The Star Online*. Retrieved from https://www.thestar.com.my/news/nation/2018/05/09/big-data-and-the-big-day-techs-effect-on-ge14/

Miller, N. W., & Ko, R. S. (2015). Studying political microblogging: Parliamentary candidates on twitter during the February 2012 election in Kuwait. *International Journal of Communication*, *9*(1), 2933–2953.

Miniwatts Marketing Group. (2018). Asia Internet Stats by Country and 2018 Population Statistics. Retrieved May 25, 2018, from https://www.internetworldstats.com/asia.htm#my

Mohd Azizuddin, M. S. (2014). The social media election in Malaysia: The 13th general election in 2013. *Kajian Malaysia*, *32*(Supp. 2), 123–147.

Mohd Azizuddin, M. S., & Zengeni, K. T. (2010). Democratisation in Malaysia: The impact of social media in the 2008 General Election. In *18th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia* (pp. 1–16).

Mohd Azmir Mohd Nizah, ., Muhammad Shamshinor Abdul Azzis, .., & Mohd Azri Ibrahim, . (2016). Selangor Voters Perception toward Issues in 13th Malaysian General Election. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, *7*(1), 44–51. https://doi.org/10.5901/mjss.2016.v7n1s1p44

Muhamad, R. (2015). Online Opposition and Elections in Malaysia. *Asian Social Science*, *11*(10), 281–291. https://doi.org/10.5539/ass.v11n10p281

Najwa Abdullah, .., & Amalina Anuar, .. (2018, May). Old Politics and New Media: Social Media and Malaysia's 2018 Elections | The Diplomat. *The Diplomat*. Retrieved from https://thediplomat.com/2018/05/old-politics-and-new-media-social-media-and-malaysias-2018-elections/

Pepinsky, T. B. (n.d.). The 2008 Malaysian Elections: An End to Ethnic Politics? *Journal of East Asian Studies*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.2307/23418684

Pepinsky, T. B. (2013). The New Media and Malaysian Politics in Historical Perspective. *Contemporary Southeast Asia*, *35*(1), 83. https://doi.org/10.1355/cs35-1d

Sara Chinnasamy. (2018, September 5). A Facebook election year? *New Straits Times* . Retrieved from https://www.nst.com.my/opinion/columnists/2018/02/339743/facebook-election-year

Shirley Li. (2014, August 27). Study: Facebook and Twitter Are No Place for Political Debate - The Atlantic. *The Atlantic*. Retrieved from https://www.theatlantic.com/technology/archive/2014/08/study-facebook-and-twitter-are-no-place-for-political-debate/379256/

Suhaimee Saahar, Ismail Sualman, & Mohd Adnan Hashim. (2017). An Analysis of Communication Process and Malaysian Its Role in Political Electoral. *SHS Web of Conferences*, *00054*(33), 1–6. https://doi.org/10.1051

Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia Malaysia. (2017). *Internet Users Survey 2017*. Cyberjaya.

The Star Online. (2018, August 12). Barisan Nasional still most popular among the poor - Nation | The Star Online. *The Star Online*. Retrieved from https://www.thestar.com.my/news/nation/2018/08/12/barisan-nasional-still-most-popular-among-the-poor/

Weiss, M. L. (2013). Parsing the Power of "New Media" in Malaysia. *Journal of Contemporary Asia*, *2336*(July). https://doi.org/10.1080/00472336.2012.759332

Yvonne Lim. (2013). PM: GE13 will be Malaysia's 1st 'social media election' - Nation | The Star Online. Retrieved June 12, 2018, from https://www.thestar.com.my/news/nation/2013/02/27/pm-ge13-will-be-malaysias-1st-social-media-election/

Zaharom Nain, . (2017). *Reuters Institute Digital News Report 2017*. *Digital News Report 2017*. https://doi.org/10.1080/21670811.2012.744561

Zulkifli Sulong. (2017). BN in trouble with falling newspaper circulation, says editor | The Malaysian Insight. Retrieved May 28, 2018, from https://www.themalaysianinsight.com/s/16502/

Zurairi, A. R. (2013). Spending soars as BN sets out to conquer ad space – Malaysia Today. Retrieved June 1, 2018, from http://www.malaysia-today.net/2013/04/10/spending-soars-as-bn-sets-out-to-conquer-ad-space/

Zurairi Ar. (2018). TV now Malaysians' most trusted news source, study reveals | Malaysia | Malay Mail. Retrieved June 13, 2018, from https://www.malaymail.com/s/1581911/tv-now-malaysians-most-trusted-news-source-study-reveals

Percanggahan Budaya Melayu dengan Hukum Islam dalam Adat Perkahwinan di Malaysia.

SITI NORIDAYU ABD. NASIR
Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi UPM, Malaysia,
noridayu87_nasir@yahoo.com

ABSTRAK

Budaya Melayu di Malaysia wujud berlandaskan pengaruh budaya setempat, kemasukan budaya asing dan pengaruh agama Hindu yang telah lama bertapak di bumi Melayu. Sejarah Melayu melakarkan keindahan dan kesantunan yang wujud dalam budaya Melayu sejak sekian lama. Bagaimanapun, pengaruh asing dan agama Hindu telah sebati dalam beberapa amalan orang Melayu di Malaysia. Oleh itu, kajian ini memfokuskan kepada adat perkahwinan dalam budaya Melayu yang bertentangan dengan hukum Islam sebenar di Malaysia. Malahan, kajian ini merungkai faktor wujudnya pertentangan yang diamalkan dalam budaya Melayu yang mengetepikan lunas sebenar hukum Islam. Oleh yang demikian, kajian ini penting dalam meneliti sebab musabab dan akibat daripada amalan budaya Melayu dalam adat perkahwinna di Malaysia. Lazimnya, adat perkahwinan yang diamalkan di negeri-negeri semenanjung Malaysia. Kajian ini mengambilkira adat dan budaya dalam majlis perkahwinan yang diadakan di negara ini.. Adalah diharapkan kajian yang dijalankan ini dapat menjadi asas kepada kajian yang berkaitan selepas ini.

Kata kunci: *budaya Melayu dan hukum Islam, faktor amalan budaya Melayu, budaya Hindu*

ABSTRACT

The Malay culture in Malaysia is based on the influence of local culture, the influx of foreign cultures and the influence of Hinduism that has long been established in the Malay world. Malay history draws on the beauty and politeness of Malay culture for a long time. However, foreign influences and Hinduism have been mixed in some Malay practices in Malaysia. Therefore, this study focuses on marriage customs in Malay culture that is contrary to the true Islamic law in Malaysia. In fact, this study reveals the inherent conflicts practiced in Malay culture that set aside the true meaning of Islamic law. Therefore, this study is important in examining the causes and consequences of Malay cultural practices in their marriage in Malaysia. Typically marriage customs are practiced in the states of peninsular Malaysia. This study takes into account customs and culture in the wedding ceremony held in this country. It is hoped that this study will be the basis for the next research.

Key words*: Malay culture and Islamic law, Malay cultural practice factor, Hindu culture*

PENGENALAN

Dewasa ini muncul pelbagai isu dan masalah berkaitan perkahwinan di Malaysia. Antara isu yang sering menjadi bualan, tular di media sosial dan pertelingkahan adalah tentang perkahwinan di negara ini. Hal ini terjadi kerana sikap dan budaya masyarakat di negara ini yang mementingkan aspek *trend* dalam masyarakat berbanding hukum Islam. Walaupun, hukum Islam dilihat memudahkan dan dianggap *way of life* kepada manusia di dunia tetapi sering dipandang sepi atas faktor percanggahan budaya.

Oleh itu, budaya dalam sesuatu masyarakat seolah-olah menjadi kewajipan yang perlu dilakukan dalam kelompok mereka. Maka, kegagalan melakanakan kewajipan dalam masyarakat akan menjadi isu yang besar. Malahan, boleh membawa kepada pertelingkahan antara individu yang terlibat dalam sesuatu

permasalahan. Menjadi kelaziman di negara ini adat dan budaya Melayu menjadi landasan dalam kehidupan bermasyarakat.

Adat perkahwinan merupakan salah satu adat dalam budaya Melayu yang menjadi isu dalam masyarakat dewasa ini. Rentetan itu, pelbagai kejadian berlaku yang melibatkan masalah berkaitan isu wang hantaran perkahwinan. Umum mengetahui bahawa di Malaysia pemberian wang hantaran daripada pihak lelaki kepada pihak perempuan merupakan perkara penting yang terkandung dalam adat Melayu. Walaupun, mas kahwin merupakan pemberian wajib kepada isteri namun pemberian wang hantaran menjadi *trend* yang wujud dalam masyarakat Melayu setelah sekian lama.

Walaupun, umum mengetahui bahawa Islam adalah agama rasmi di Malaysia tetapi pegangan terhadap adat lebih utuh kerana telah diamalkan secara turun-temurun. Oleh yang demikian, hukum Islam dilaksanakan dengan berpegang kepada Rukun Islam (5 perkara) sebagai amalan wajib. Bagaimanapun, dari aspek adat perkahwinan rata-rata masyarakat lebih mengutamakan adat berbanding hukum Islam. Hal ini kerana, tiada penekanan hukum Islam sejak dahulu lagi dalam amalan masyarakat.

Oleh yang demikian, kertas kerja ini bertujuan memfokuskan kepada empat objektif kajian.

i. Mengenal pasti isu dalam perkahwinan di Malaysia melalui keratan akhbar tempatan.
ii. Membincangkan percanggahan budaya perkahwinan di Malaysia dengan hukum Islam.
iii. Menghuraikan kesan negatif akibat percanggahan budaya dengan hukum Islam.

SOROTAN KAJIAN

Perjalanan kajian yang dijalankan adalah bersandarkan kepada kajian lepas yang telah dijalankan oleh sarjana terdahulu. Oleh yang demikian, kajian lepas merupakan sorotan literatur yang penting dijadikan panduan dengan melihat hasil dapatan kajian tersebut. Maka, terdapat lima sorotan kajian lepas yang berkaitan dengan perkahwinan, budaya dan hukum Islam diulas sebagai landasan kajian ini.

Imam Syafi'i dan Mahmud Muhsinin (2016) menjalankan kajian berkaitan pernikahan menurut perspektif Islam dan Hindu. Hasil dapatan kajian ini menunjukkan wujudnya pengaruh Hindu yang kuat dalam perkahwinan di Indonesia. Hal ini kerana, kerajaan Hindu yang bertapak di Nusantara membawa pengaruh adat ke dalam kehidupan seharian masyarakat di Indonesia. Malahan, upacara yang dijalankan dalam perkahwinan di Indoneia dipengaruhi oleh adat Hindu. Antaranya, menginjak telur, bersanding, melempar sireh, menabur beras kuning, Kembang Mayang dan banyak lagi. Selain itu, fokus perbincangan kajian ini adalah ritual perkahwinan dalam masyarakat beragama Islam di Indonesia yang menyerupai ritual perkahwinan dalam agama Hindu. Bagaimanapun, kajian ini penting untuk melihat perbezaan dalam perkahwinan cara Islam dengan agama Hindu dari segi tujuan pernikahan.

Mohd Khairuddin Mohd Sallehuddin dan Mohamad Fauzi Sukimi (2016) menjalankan kajian tentang impian dan realiti dalam majlis perkahwinan pada masa kini dengan mengambil kira tentang realiti yang berlaku. Kajian ini dijalankan di pinggir bandar Kuala Lumpur, iaitu di Kampung Melayu Sri Wira Damai (Selangor). Hasil dapatan kajian ini menunjukkan lima orang pengantin yang ditemubual mempunyai keinginan untuk memenuhi impian perkahwinan mereka. Hal ini dibuktikan dengan wujudnya penawaran perkhidmatan oleh syarikat berkaitan. Oleh itu, kos dalam perkahwinan pada masa kini meningkat dan perlaksanaan perkahwianan tidak seperti dahulu lagi yang berlandaskan agama. Kajian ini memfokuskan kepada impian pengantin dalam konep dan tema perkahwinan, pakej perkahwinan, barang hantaran, jurugambar perkahwinan dan pembentukan impian melalui perantara budaya baharu.

Wahyu Wibisana (2016) menjalankan kajian tentang pernikahan dalam agama Islam. Kajian ilmiah ini memfokuskan kepada perkara-perkara tentang pernikahan yang menjadi landasan Islam sebenar beralandaskan hadis dan Al- Quran. Oleh itu, fokus utama kajian ini adalah pengertian dan dasar hukum nikah dalam Islam. Selain itu, kajian ini membahaskan tentang rukun nikah (lima perkara wajib) iaitu, wali, saksi, mahar, pengantin dan ijab qabul. Perkara lain adalah Khitbah yang melarang lelaki meminang perempuan yang telah diterima pinangan daripada lelaki lain. Malahan, kajian ini mengupas tentang hukum nikah, suruhan dalam pernikahan, tujuan pernikahan dan undang-undang yang melibatkan pernikahan.

Norsaadah Binti Din @ Mohamad Nasirudin *et, al.* (2014) menjalankan kajian ilmiah tentang bagaimana membina hubungan perkahwinan yang bertahan tahan sepenjang hayat berlandaskan pendekatan Al-Quran dan Al-Sunnah. Kajian ini memfokuskan kepada konsep sebenar perkahwinan dalam Islam, punca keruntuhan yang berlaku dalam rumahtangga, mencari jalan penyelesaian dan mencadangkan beberapa pelan dalam pemerkasaan perkahwinan yang berlandaskan Al-Quran dan Al-Sunnah. Malahan, hasil dapatan kajian ini telah mencadangkan beberapa pelan dalam pemerkasaan perkahwinan bagi memudahkan urusan dalam pernikahan berlandaskan Islam. Anataranya, merendahkan nilai mahar, saling memahami tujuan perkahwinan tersebut, menyegerakan urusan perkahwinan, mengamalkan syariat Islam dengan mencontohi kehidupan rumahtangga Nabi Muhammad S.A.W dan meneliti urusan rezeki dengan mengelakkan sumber yang tidak halal dalam pekerjaan.

Agustina Nurhayati (2011) menjalankan kajian ilmiah tentang pernikahan berlandaskan perspektif Al- Quran. Kajian ini memberikan fokus utama terhadap definisi nikah yang dikemukakan ulama. Dapatan kajian mendapati terdapat pendapat daripada ulama mazhab Syafi'i yang mengutarakan pernikahan adalah akad yang membolehkan hubungan suami dan isteri dilakukan dengan lafaz nikah. Manakala, mazhab Hanafi pula berpendapat bahawa nikah adalah akad yang memberikan faedah suami dan isteri yang halal selagi tidak ada halangan syarak. Oleh itu, dapatan kajian menunjukkan perkahwinan dalam Islam bertujuan membangunkan kehidupan berkeluarga yang mencerminkan kehidupan beragama dalam melahirkan keluarga sakinah.

Sorotan kajian lepas tentang membantu menyuntik idea untuk kajian yang dijalanlan ini. Oleh yang demikian, kajian lepas tentang perkahwinan dalam Islam, pengaruh Hindu dalam upacara perkahwinan Islam, hukum Islam sebenar, adat Melayu dan realiti dalam perkahwinan pada masa kini memberikan lompang kajian untuk menjalankan kajian ini. Malahan, kajian lepas telah memberikan ruang bagi mengkaji isu yang hangat dalam akhbar tempatan tentang perkahwinan yang bercanggah dengan hukum Islam. Selain itu, ruang kajian ini bertujuan mengisi tentang apakah punca, kesan negatif dan mengutarakan cadangan untuk menyelesaikan permasalahan ini. Hal ini kerana, isu perkahwinan yang meniti di dada akhbar tempatan merupakan masalah genting dalam masyarakat yang perlu diteliti bagi mendapatkan penyelesaian terbaik dan munasabah.

DAPATAN KAJIAN

Hasil dapatan kajian bertujuan menjawab empat objektif utama kajian yang dijalankan ini. Oleh yang demikian, perbincangan yang lebih jelas akan dihuraikan dalam setiap objektif kajian.

Objektif Kajian i:
Mengenal pasti isu dalam perkahwinan di Malaysia melalui keratan akhbar tempatan.

Bagi menjawab objektif kajian pertama, data dikumpul melalui isu yang diketengahkan dalam dada akhbar tempatan Malaysia. Isu ini diambil melalui akhbar atas talian, perbincangan di dan akhbar bercetak. Hal ini kerana, isu ini merupakan satu isu penting yang tular di media sosial hingga menimbulkan pelbagai pandangan dan perbalahan antara netizen di Malaysia. Oleh itu, isu dalam perkahwinan di Malaysia perlu dilihat sebagai permasalahan yang serius dalam masyarakat. Apatah lagi dalam dunia yang semakin mencabar ini. Ledakan kemajuan dan perubahan taraf hidup menuntut kehidupan yang lebih baik berlandaskan kemodenan.

i. *Wang Hantaran*

Tajuk utama akhbar tempatan Kosmo pada 26 Mac 2016 telah diambil kerana isu ini telah menjadi perbalahan besar di akhbar tempatan, atas talian dan media sosial. Kejadian ini dilaporkan berlaku di Pantai Dalam, Kuala Lumpur apabila pihak lelaki tidak dapat menyediakan wang hantaran sebanyak RM15,000.00 yang tidak mencukupi. Petikan dalam Jadual 1.0 merupakan tajuk utama di muka hadapan Kosmo yang menunjukkan berita tersebut adalah berita yang sensasi kerana telah menimbulkan kekecohan.

Malahan, kejadian yang berlaku ini telah menimbulkan kekecohan antara dua belah pihak. Natijah daripada kejadian ini, pernikahan yang telah dijadualkan pada hari tersebut telah terbatal akibat wang hantaran yang tidak mencukupi. Kes ini merupakan salah satu ke yang berlaku di negara ini yang melibatkan wang hantaran. Walaupun, banyak kejadian seumpama ini berlaku di Malaysia tetapi kejadian tersebut hanya meniti di bibir masyarakat sebagai buah mulut. Isu wang hantaran bukanlah perkara remeh yang perlu dipandang sepi oleh masyarakat kerana pelbagai kesan buruk boleh berlaku yang akan dibincangkan dalam objektif kajian ketiga.

"Wang hantaran tak cukup cetus gaduh besar". Petikan daripada akhbar Kosmo (26 Mac 2016).

Jadual 1.0: Tajuk Artikel Akhbar Kosmo pada 26 Mac 2016.

ii. *Hutang untuk Majlis Perkahwinan*

Kemudian, isu dalam perkahwinan yang berlaku dewasa ini adalah berkaitan hutang. Anak muda pada masa kini lebih cenderung untuk memilih untuk memohon pinjaman bank bagi menyelesaikan permintaan wang hantaran dan mas kahwin daripada pihak perempuan. Bagaimanapun, hutang untuk meraikan majlis perkahwinan bukan sahaja melalui pinjaman bank tetapi melibatkan hutang secara melalui orang perseorangan, ahli keluarga, kawan dan peminjam wang haram (ah long). Malahan, tujuan pinjaman juga bagi memenuhi keperluan majlis perkahwinan di sebelah pihak lelaki. Hal ini kerana, keperluan dalam majlis perkahwinan pada masa kini mengikut *trend* dalam masyarakat yang agak membebankan.

Aktiviti gotong-royong atau r*ewang* dalam masyarakat Melayu di Malaysia telah pupus ditelan zaman. Keadaan semasa telah merubah budaya Melayu yang telah diamalkan sejak sekian lama ini. Oleh itu, perkhidmatan katering menjadi pilihan utama untuk menyediakan makanan kepada tetamu majlis. Tambahan pula, keperluan lain yang lazimnya ditawarkan dalam pakej-pakej perkahwinan perlu ditanggun oleh pengantin. Antaranya, perkhidmatan sewaan pelamin, hiasan bilik pengantin, meja makan pengantin, khidmat jurufoto, kek pengantin, hantaran pengantin, solekan pengantin dan sewaan pakaian pengantin. Selain itu, kos perkhidmatan pakej perkahwinan biasanya melibatkan hari pernikahan, persandingan dan resepsi penganting yang mengikut tema atas permintaan pihak pengantin. Oleh itu, Jadual 2.0 dan 3.0 adalah tajuk artikel akhbar bercetak juga atas talian yang memaparkan tentang hutang yang dipinjam untuk majlis perkahwinan.

"Trend kahwin buat pinjaman bank". Petikan daripada akhbar atas talian Sinar *Online* (15 September 2015).

Jadual 2.0: Tajuk Artikel Akhbar Atas Talian Sinar *Online* pada 15 September 2015.

"Tanggung hutang selepas kahwin". Petikan daripada akhbar Berita Harian (4 Oktober 2013).

Jadual 3.0: Tajuk Artikel Akhbar Berita Harian pada 4 Oktober 2013.

Oleh yang demikian, tajuk artikel dalam Jadual 1.0, 2.0 dan 3.0 menunjukkan wujudnya isu yang bukan kecil dalam merealisasikan perkahwinan di Malaysia. Maka, isu berkaitan wang hantaran dan hutang merupakan dua isu utama yang diketengahkan dalam kajian kertas kerja ini. objektif kajian seterusnya akan membincangkan percanggahan budaya perkahwinan di Malaysia dengan hukum Islam.

Objektif Kajian ii:

Membincangkan percanggahan budaya perkahwinan di Malaysia dengan hukum Islam.

Seterusnya, objektif kajian kedua bertujuan membincangkan percanggahan yang berlaku dalam budaya perkahwinan di Malaysia dengan hukum Islam yang sebenar. Hal ini kerana, Malaysia merupakan negara yang mengamalkan ajaran Islam sebagai agama rasmi. Malahan, penduduk majoriti di Malaysia adalah berketerunan Melayu yang menganuti agama Islam. Kedudukan Islam sebagai agama rasmi di Malaysia dikukuhkan lagi dengan peruntukan undang-undang yang terkandung dalam Perlembagaan Persekutuan Malaysia yang menjadi rujukan di negara ini. Oleh yang demikian, Jadual 4.0 adalah petikan daripada Perlembagaan Persekutuan Malaysia hingga 10hb Februari 2011.

3. Ugama bagi Persekutuan (1) Ugama Islam ialah ugama bagi Persekutuan; tetapi ugama-ugama lain boleh diamalkan dengan aman dan damai di mana-mana bahagian persekutuan. Petikan daripada Perlembagaan Persekutuan (Hingga 10hb Februari 2011) pada muka surat 2.

Jadual 4.0: Petikan daripada Perlembagaan Persekutuan (Hingga 10hb Februari 2011).

Oleh itu, agama Islam di Malaysia merupakan agama rasmi yang termaktub dalam undang-undang negara. Di mana, penganut agama Islam adalah orang Melayu yang mengamalkan ajaran Islam. Bagaimanapun, lazimnya di Malaysia mempunyai adat dan budaya tersendiri hasil daripada nenek moyang. Asimilasi budaya ini wujud kesan daripada pendudukan pedagang-pedagang pada zaman kegemilangan kesultanan Melayu Melaka selepas diasaskan oleh Parameswara yang berasal daripada Palembang, Sumatera. Dipercayai Melaka mula diasaskan pada tahun 1400 dan kemusnahan kerajaan kesultanan Melaka pada 1511 kerana serangan daripada Portugis.

Kemasukan pedagang daripada negara Arab telah berjaya menyebarkan agama Islam yang bermula daripada Istana (golongan bangsawan) kepada rakyat pertengahan dan bawahan. Malahan, bukti agama Islam dibawa oleh pedagang Arab dibuktikan melalui batu nisan bertulisan Jawi dan batu bersurat bertulisan Jawi di negara ini. Selain itu, kemasukan pedagang daripada barat, China dan India juga merupakan padagang utama yan masuk ke Melaka untuk mendapatkan berdagang. Maka, tidak mustahil budaya Hindu juga dibawa masuk daripada pedagang India semasa datang berdagang kerana tempoh mereka tinggal di sesuatu tempat perdagangan mengambil masa berbulan-bulan.

Budaya Hindu yang diserap ke dalam adat di Nusantara ini bertitik tolak daripada pendudukan orang India pada masa dahulu. Malahan, pengaruh Hindu yang diamalkan sejak dahulu masih lagi berterusan hingga ke hari ini. Lazimnya, di Malaysia terdapat beberapa amalan Hindu yang diamalkan dalam perkahwinan di negara ini, Antaranya, budaya melukis inai yang sebelum ini hanya dilakukan oleh pengantin beragama Hindu. Bagaimapun, kini budaya melukis inai dengan pelbagai warna (putih,ungu,merah) menjadi amalan penganut agama Islam (Melayu). Hal ini ditunjukkan melalui tawaran pakej perkahwinan melukis inai pengantin dan perkhidmatan dalam laman sesawang untuk lukisan inai dengan pelbagai harga mengikut jenis. Sedangkan melukis inai tidak wujud dalam hukum perkahwinan Islam.

Walaupun, Muzakarah telah memutuskan bahawa pemakaian inai adalah haru bagi wanita kerana merupakan perhiasan tetapi hanya di kawasan tertentu sahaja. Pemakaian inai terhad hingga ke pergelangan tangan dan buku lali kaki sahaja. Bagaimanapun, muzakarah telah memutuskan bahawa lelaki adalah haram memakai inai di tangan atau di kaki kerana merupakan perhiasan kepada wanita. Walaupun, terdapat larangan tetapi terdapat adat Melayu yang membolehkan lelaki memakai inai pad tiga jari mereka. Hal ini dibuktikan dengan kenyataan yang dimuatkan dalam artikel Pesona Pengantin (8 September 2017) yang terdapat dalam Jadual 5.0.

"Adapun menginaikan dua tangan dan dua kaki, maka disunatkan untuk wanita dan diharamkan untuk lelaki kecuali untuk berubat…" 'Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abu Daud. Sumber: Pesona Pengantin dalam *Hukum Pakai Inai Buat Wanita & Lelaki Untuk Majlis Kahwin* (8 September 2017) oleh Fadhli Ismail.

Jadual 5.0: Kenyataan Tentang Hukum Pemakaian Inai dalam Majlis Kahwin.

Seterusnya, budaya Melayu yang mengamalkan hiburan berlebih-lebihan seperti majlis menari dan bernyanyi merupakan amalan dalam perkahwinan Hindu. Walhal dalam majlis perkahwinan mengikut lunas Islam tidak wujud hiburan untuk memeriahkan majlis. Tujuan majlis perkahwinan dalam Islam adalah untuk menyampaikan berita bahawa pasangan tersebut telah sah bergelar suami isteri bagi mengelakkan fitnah di belakang hari. Kesederhanaan merupakan tunjang dalam majlis perkahwinan berlandaskan Islam. Bagaimanapun, perkahwinan pada masa kini membebankan dari segi persalinan pakaian yang pelbagai (melibatkan kos), pelamin yang gah bagi menunjukkan kemampuan pengantin tersebut mengadakan majlis.

Selain itu, solekan yang dikenakan pengantin membataskan urusan solat kerana wuduk tidak sampai kepada kulit wajah apabila dikenakan solekan tebal. Kemeriaahan majlis perkahwinan lazimnya melalaikan manusia jika tidak dijaga dengan betul hal solat semasa berlangsungnya majlis. Wuduk tidak akan sah jika solekan tidak ditanggalkan dengan bersih. Oleh itu, hal ini bercanggah dengan hukum Islam yang mengutamakan solat lima waktu sehari dalam Rukun Islam walaupun seseorang itu berada dalam keadaan keuzuran.

Begitu juga, etika pakaian pengantin yang tidak mengikut lunas Islam. Rekaan pakaian pengantin yang pelbagai mampu menarik perhatian bakal pengantin untuk memilih rekaan yang kelihatan menarik tanpa mengira aspek "aurat" dalam Islam. Etika berpakaian dalam Islam bagi wanita adalah jelas. Di mana seseorang wanita perlu melindungi bentuk tubuh mereka daripada pandangan umum, melindungi kulit mereka (hanya wajah dan tangan hingga pergelangan sahaja). Bagaimanapun, hukum ini tidak dapat dipenuhi dalam pemilihan pakaian pengantin di Malaysia. Walaupun, bersolek, berhias hanya untuk suami dan batasan aurat hanya untuk muhrim sahaja kerana telah menjadi kelaziman di negara ini.

Kemudian, isu percanggahan yang berlaku dalam adat perkahwinan di Malaysia adalah wang hantaran yang tinggi. Pemberian wang hantaran atau dowri adalah wajib diberikan oleh pengantin perempuan kepada lelaki di India. Begitu juga, di Malaysia yang memerlukan pihak lelaki memberikan wang hantaran kepada pihak perempuan mengikut persetujuan kedua-dua belah pihak. Malahan, terdapat permintaan daripada pihak perempuan yang menetapkan syarat "serba berdiri" dan "serba satu". Konsep "serba berdiri" dan "serba satu" adalah permintaan set persalinan juga barang kemas kepada pengantin perempuan. Sedangkan dalam Islam hanya menetapkan syarat wajib perkahwinan adalah mahar atau mas kahwin kepada pengantin perempuan. Oleh yang demikian, tidak wujud pemberian barang hantaran yang lebih bersifat budaya. Begitu juga, wang hantaran yang di luar kemampuan pihak lelaki.

Maka, percanggahan yang wujud di Malaysia adalah hasil asimilasi budaya melalui pendudukan orang India di Nusantara yang membawa budaya dalam agama Hindu. Oleh itu, hukum Islam dalam kehidupan dan perkahwinan tidak diamalkan sepenuhnnya di Malaysia. Rentetan itu, wujud kesan buruk terhadap masyarakat di negara ini. Walaupun, pernikahan adalah perkara yang baik dalam Islam tetapi amalan budaya yang bercanggah dengan hukum Islam telah menimbulkan impak negatif kepada individu yang terlibat. Maka, kesan buruk ini akan diperjelaskan dalam objektif kajian seterusnya.

Objektif Kajian iii:
Menghuraikan kesan negatif akibat percanggahan budaya dengan hukum Islam.

Seterunya, objektif kajian ketiga bertujuan untuk menghuraikan kesan negatif akibat daripada Percanggahan budaya dengan hukum Islam yang menjadi laluan terbaik setiap manusia. Kesan buruk ini berlaku bertitik tolak daripada perbalahan tentang pemberian wang hantaran dalam budaya Melayu. Akibat pemberian wang hantaran yang tidak dapat memenuhi permintaan pihak pengantin perempuan boleh menimbulkan perbalahan sesama manusia. Malahan, permusuhan ini terjadi antara dua belah pihak yang menganuti agama Islam. Oleh yang demikian, laporan akhbar menulis

tentang kekecohan, perbalahan, pemusuhan yang berlaku akibat wang hantaran yang tidak mampu diberikan pihak lelaki.

Oleh yang demikian, wang hantaran yang tinggi dan diluar kemampuan pihak lelaki adalah tidak wajar. Malahan, permintaan wang hantaran yang tinggi akan menyumbang kepada ikap berhutang kepada pihak lelaki. Maka tidak hairanlah jika pihak lelaki akan memilih untuk meminjam daripada bank, keluarga, kawan dan peminjam wang tidak berlesen untuk memenuhi permintaan pihak perempuan. Hutang memberikan impak yang negatif dalam kehiduapan individu terbabit. Hal ini berlaku apabila hutang tidak dapat dijelaskan dalam jangkamasa yang telah ditetapkan oleh pihak tertentu. Bebaban hutang semakin berat apabila mempunyai keluarga yang besar.

Bertitik tolak daripada perkara tersebut, hutang merupakan bebanan di masa hadapan oleh si peminjam. Oleh itu, peminjam berisiko menjadi muflis kerana gagal membayar balik pinjaman kepada bank. Malahan, jika hutang gagal dilunaskan kepada peminjam tidak berlesen ia boleh mendatangkan bahaya pada diri dan keluarga individu terbabit. Rentetan itu, jenayah lain seperti ugutan dan bunuh mungkin berlaku akibat penjaman yang gagal dilunaskan. Selain itu, hubungan akan menjadi renggang akibat kegagalan membayar balik hutang kepada keluarga dan rakan. Oleh yang demikian, permintaan wang hantaran kahwin yang tinggi adalah haram mengikut pendapat ilmuwan. Hal ini, dapat dibuktikan dalam Jadual 6.0 tentang wang hantaran tinggi.

“Perbuatan menunjuk-nunjuk dalam perkahwinan adalah syirik kecil” **“Hantaran tinggi haram”.** Petikan daripada akhbar kosmo (10 Ogos 2013).

Jadual 6.0: Tajuk Artikel dalam Kosmo 10 Ogos 2013.

KESIMPULAN DAN CADANGAN

Kesimpulannya, amalan budaya di Malaysia adalah hasil kejayaan asimilasi budaya Hindu yang pernah bertapak di Nusantara. Oleh itu, masyarakat di negara ini lebih selesa mengamalkan budaya hasil turunan nenek moyang dan mengikut *trend* dalam majlis perkahwinan. Di mana tanpa disedari hukum Islam telah diketepikan dengan mengutamakan ledakan masa dan amalan budaya yang telah serai dalam masyarakat. Hal ini telah menimbulkan masalah apabila impian dalam majlis perkahwinan menjadi perkara penting untuk dipenuhi. Oleh itu, perkara tersebut telah membawa masalah dengan permintaan wang hantaran yang tinggi oleh pihak perempuan. Kesannya, terdapat pihak lelaki yang mengambil keputusan untuk berhutang. Maka, hutang tersebut menimbulkan banyak kesan buruk dalam kehidupan di masa akan datang.

Seterusnya, dalam kajian ini dikemukakan beberapa cadangan untuk memakmurkan majlis perkahwinan di Malaysia supaya tidak bercanggah dengan hukum Islam yang menjadi agama rasmi di negara ini.

i. Menetapkan wang hantaran sekadar kemampuan pihak lelaki. Hal ini kerana dalam perkahwinan mahar atau mas kahwin merupakan pemberian yang wajib. Wang hantaran hanya budaya yang telah diwujudkan dalam masyarakat Melayu. Perbincangan dengan tolak ansur antara kedua-dua belah pihak penting untuk melancarkan perjalanan majlis.
ii. Mengelakkan hutang yang tidak mampu dilunaskan. Hutang yang tidak mampu dibayar akan menjadi masalah yang besar kepada individu terlibat. Oleh itu, simpanan dan majlis sederhana mengikut kemampuan adalah digalakkan.
iii. Memilih pakaian yang sesuai dengan kehendak Islam supaya tidak mendedahkan aurat wanita. Meneruskan solat seperti biasa pada hari majlis berlangsung dengan mengenakan solekan yang tidak keterlaluan supaya mudah untuk diberihkan. Memakai inai mengikut syariat yang telah ditetapkan oleh ilmuwan yang lebih arif.

RUJUKAN

Imam Syafi'i dan Mahmud Muhsinin. 2016. *Pernikahan Menurut Prespektif Islam dan Hindu.* Al-Hikmah: Jurnal Studi Agama –Agama/Vol.2, No. 1, 2016.

Norsaadah Binti Din @ Mohamad Nasirudin *et, al.* 2014. *Membina Perkahwinan Berdaya Tahan Sepanjang Hayat melalui Pendekatan Al-Quran dan Al-Sunnah.* Jurnal Pengajian Islam, Akademi Islam KUIS. Bil. 7,
Isu 1: 2014. e-ISSN: 1823- 7126.

Mohd Khairuddin Mohd Sallehuddin dan Mohamad Fauzi Sukimi. 2016. *Impian dan Realiti Majlis Perkahwinan Orang Melayu Masakini: Kajian Kes di Pinggir Bandar Kuala Lumpur.* GEOGRAFIA OnlineTM Malaysian Journal of Society and Space **12** issue 7 (1 - 12) **1**© 2016, ISSN 2180-2491.

Perlembagaan Persekutuan (Hingga 10hb Februari 2011). International Law Book Service (ILBS). Syarikat Percitakan Ihsan: Balakong.

Wahyu Wibisana. 2016. *Pernikahan dalam Islam.* Jurnal Pendidikan Agama Islam Ta'Lim Vol. 14 No. 2-2016.

LAMAN SESAWANG

http://www.mstar.com.my/berita/berita-semasa/2009/12/11/kadar-mas-kahwin-masyarakat-perlu-bezakan-antara-adat-dan-ibadat/#wtzufY0V151GARsv.99

http://ww1.kosmo.com.my/kosmo/content.asp?y=2016&dt=0330&pub=Kosmo&sec=Rencana_Utama&pg=ru_02.htm

https://www.pesonapengantin.my/hukum-memakai-inai-buat-wanita-lelaki-untuk-majlis-raikan-cinta/

http://www.sinarharian.com.my/rencana/hantaran-kahwin-mahal-1.381193

http://www.sinarharian.com.my/semasa/trend-kahwin-buat-pinjaman-bank-1.432533

http://www.utusan.com.my/rencana/agama/antara-mas-kahwin-mahar-dan-hantaran-1.253999#ixzz5Pg2PxlOS

http://www.utusan.com.my/gaya-hidup/rona/wang-hantaran-hanya-adat-1.208877#ixzz5Pg5CCvUp

http://ww1.utusan.com.my/utusan/Feminin/20121011/fe_01/Amalan-dowri-masih-teguh#ixzz5PjFbEDn2

: http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2007&dt=0513&pub=Utusan_Malaysia&sec=Rencana&pg=re_02.htm#ixzz5PjH61St8

Metodologi Fatwa: Kajian di Negeri Kedah

MOHAMMAD AIZUDDIN ABDUL AZIZ
Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia

AZMAN AB. RAHMAN, IRWAN MOHD SUBRI, ABDUL MANAN ISMAIL , MUHAMMAD NAJIB ABDULLAH, MUALIMIN MOCHAMMAD SAHID, SETIYAWAN GUDARNI, SYED MOHD NAJIB SYED OMAR, AHMAD ZAKI SALLEH, HISAN ABDUL HALIM
Fakulti Syariah & Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia

SITI NOR AZHANI MOHD TOHAR
Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Fatwa mempunyai nilai dan kedudukan tersendiri dalam Islam. Namun, kemuliaan fatwa ini turut berhadapan dengan risiko kerana mereka yang memberikan fatwa itu merupakan pihak pengesah tentang hukum-hakam Tuhan. Kesalahan-kesalahan individu ini dalam memberikan fatwa akan menatijahkan impak negatif di dunia dan akhirat. Bagi menangani risiko ini, para ulama telah menyusun garis panduan pengeluaran fatwa mengikut takat keilmuan individu yang akan berinteraksi dengan fatwa. Ini kerana setiap tingkat mujtahid itu memerlukan kepada metodologi tersendiri dalam pengeluaran hukum. Melihat kepada keperluan ini, negeri Kedah sebagai contoh, telah meletakkan satu metodologi yang jelas dalam pengeluaran fatwa di negeri ini. Namun, kajian terhadap pematuhan metodologi ini masih perlu dikaji. Oleh yang demikian, kajian ini telah memberi fokus kepada metodologi pengeluaran fatwa dan pematuhan prosedur berkaitan. Justeru, kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui kaedah temu bual dengan lima informan yang merupakan Ahli Jawatankuasa Fatwa Negeri Kedah. Dapatan menunjukkan amalan pengeluaran fatwa di negeri Kedah mengikut prosedur yang ditetapkan. Walau bagaimanapun, keperluan kepada penambahbaikan perlu dalam aspek merujuk sumber-sumber fatwa.

Keywords: Mazhab Syafei, Kedah, Fatwa, Metodologi Fatwa

PENGENALAN

Perkataan Fiqh dan Fatwa merupakan dua istilah yang masing-masing mempunyai maksud dan peranannya tersendiri. Secara umumnya, Fiqh merupakan simpulan ataupun himpunan hukum-hakam syarak. Manakala fatwa merupakan kesimpulan hukum yang berhubung kait dengan situasi. Individu yang terlibat dalam fiqh menumpukan khidmatnya kepada nas-nas syarak iaitu al-Quran, al-Sunnah, dan al-Ijmak dalam menggali inti pati hukum. Ini berbeza dengan tugas kefatwaan. Selain daripada mahir dalam selok-belok hukum-hakam agama, mufti juga perlu terlibat secara langsung atau tidak langsung dalam melakukan kajian terhadap situasi. Ini kerana fatwa menjurus kepada memahami realiti kes yang berlaku dan merungkaikannya, ataupun disebut sebagai *idrak al-wāqiʿ* dan *tahlil al-wāqiʿ*. Oleh yang demikian, peranan sebagai seorang mufti berbeza dengan seorang *faqih*. Mufti tidak boleh bersifat jumud dan literal terhadap kitab-kitab Fiqh sahaja. Kerana tugas sebagai mufti bukan sekadar *bayan hukm syarʿieyy* (menjelaskan hukum syarak). Tetapi yang paling penting adalah seorang mufti dapat menjelaskan hukum syarak serta turut mengambil peduli kepada keadaan (*circumstances)* kes. Di samping itu, mufti perlu mengambil kira beberapa etika lain yang telah dijelaskan

oleh para ulama berkenaan etika mufti. Termasuklah di dalam etika tersebut, mufti perlu memberikan fatwa terhadap sesuatu kes berlandaskan *aqwāl mu'tamadah* (pandangan-pandangn muktamad) di dalam mazhab, tanpa mengabaikan keharusan berfatwa dengan *aqwāl dho'iefah* (pandangan-pandangan lemah) di dalam keadaan yang memerlukan (*hājah*). Garis panduan ini jelas dibincangkan oleh para ulama sama ada dalam kitab Fiqh mahupun Usulfiqh. Tambahan pula, keseluruhan negeri-negeri di Malaysia kecuali Perlis telah mengambil kira serta menggariskan panduan ini..

DEFINISI FATWA

Perkataan fatwa berasal daripada Bahasa Arab *fatwa* (فَتْوَى). Pada sudut bahasa, ia diambil daripada afta – ifta'an yang memberi maksud menjelas dan menghuraikan hukum permasalahan. (http://mufti.penang.gov.my) Seperti dikatakan *afta lahu fi al-amr idza abāna lahu* bermaksud seseorang telah menfatwakan kepadanya tentang sesuatu perkara, apabila dia menjelaskan kepadanya. (Qutub, 2000) Definisi fatwa pada sudut bahasa ini menunjukkan makna fatwa itu berkaitan dengan penjelasan dan penerangan. Elemen penjelasan ini dilihat kekal dalam definisi fatwa pada sudut istilah.

Pengertian fatwa pada istilah banyak ditemukan di dalam kitab-kitab para ulama. Prof. Dr Ali Jum'ah menjelaskan makna fatwa pada istilah ialah Penjelasan berkenaan hukum syarak berserta dengan dalil kepada si penanya. (Ali Jum'ah, 2008) Defisini dilihat sama seperti yang diketengahkan oleh Sheikh Abdullah bin Bayyah di dalam kitab beliau Sinā'ah al-Fatwa yang beliau petik dari Maus'ūah al-Fiqhiyyah. (Abdullah Bayyah, 2007) Dr Sya'bān (2008) di dalam kitab usulfiqhnya menyatakan fatwa adalah penjelasan hukum syarak terhadap isu-isu kerana menjawab persoalan.

Definisi yang diketengahkan oleh para ulama ini menunjukkan adanya kesamaan antara definisi yang dinyatakan oleh Jabatan Mufti Pulau Pinang iaitu jawapan yang dibuat oleh Mufti pada perkara yang berlaku apabila diajukan soalan kepadanya atau fatwa ialah mengkhabarkan hukum Allah SWT sama ada pada yang mesti atau harus. Selain itu, Taqi al-Usmāniyy (2014) menyimpulkan bahawa fatwa pada istilah memberi maksud yang lebih khusus daripada bahasa, dan ianya tidak hanya terbatas kepada menjawab persoalan berkaitan fiqh sahaja, tetapi melibatkan kesemua persoalan keagamaan.

Berdasarkan kepada definisi-definisi yang disebutkan, sesuatu penjelasan itu tidak dinamakan fatwa melainkan setelah memenuhi dua elemen;

1. Penjelasan adalah berkaitan dengan hukum syarak.
2. Penjelasan tersebut disebabkan ajuan persoalan oleh seseorang.

Sesuatu penjelasan hukum-hakam agama yang tidak datang daripada persoalan seseorang yang menginginkan penjelasan tentangnya adalah tidak dianggap sebagai fatwa di sisi ulama. Wahbah Zuhailiyy (2006) menjelaskan bahawa fatwa bukan sekadar menjelaskan hukum seperti seorang mujtahid. Tetapi ia memerlukan kepada pengetahuan yang jelas tentang situasi yang berlaku, kajian terhadap psikologi penanya, dan komunitinya bagi memastikan fatwa yang akan dikeluarkan memberi impak positif. (Wahbah Zuhailiyy, 2006)

FATWA DALAM KONSEP MALAYSIA

Fatwa dalam konteks Malaysia agak berbeza berbanding dengan fatwa pada syarak. Secara jelasnya, di Malaysia urusan yang berkaitan dengan agama adalah tertakluk kepada bidang kuasa negeri-negeri, dan ketua agama bagi negeri-negeri ialah sultan. Kecuali bagi negeri-negeri yang tidak bersultan, ketua agamanya adalah Yang di-Pertuan Agong. Jadual Sembilan di dalam Perlembagaan Persekutuan telah memperuntukkan urusana berkaitan agama adalah di bawah bidang kuasa negeri. Oleh kerana itu, perbezaan pandangan hukum boleh dilihat berlaku di antara satu negeri dengan negeri yang lain walaupun berada di dalam satu negara.

Termasuk dalam bidang kuasa ini ialah urusan perlantikan mufti. Seksyen 44 (1), Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Selangor) 2003 sebagai contoh, telah memperuntukkan;

(1) Duli Yang Maha Mulia Sultan hendaklah melantik mana-mana orang yang layak dan sesuai menjadi Mufti dan Timbalan Mufti bagi Negeri Selangor.

Lantikan ini menunjukkan bahawa tiada suatu pun pandangan hukum daripada mana-mana individu boleh dianggap sebagai fatwa kecuali daripada seorang mufti yang dilantik secara sah. Akta Pentadbiran Undang-undang Islam (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1993, menjelaskan bahawa sesuatu pandangan hukum tidak boleh diambil kira sebagai fatwa selagi mana ia tidak dikeluarkan oleh seorang mufti dan diwartakan fatwa tersebut. Bahagian iii - Perlantikan Mufti, Kuasa Dalam Hal Ehwal Agama dan Jawatankuasa Perundingan Hukum Syarak, Seksyen 34. (1) dan (2) Fatwa ada menyebutkan perihal-perihal ini;

(1) Mufti hendaklah, atas perintah Yang di-Pertuan Agong, dan bolehlah, atas kehendaknya sendiri atau atas permintaan mana-mana orang yang dibuat melalui surat yang ditujukan kepada Mufti, membuat dan menyiarkan dalam Warta suatu fatwa atau pendapat atas apa-apa persoalan yang belum diselesaikan atau yang menimbulkan pertikaian mengenai atau berhubungan dengan Hukum Syarak.

(2) Tiada pernyataan yang dibuat oleh Mufti boleh diambil sebagai fatwa melainkan jika dan sehingga pernyataan itu disiarkan dalam Warta menurut subseksyen (1).

Berdasarkan kepada definisi fatwa pada syarak dan amalannya di Malaysia, terdapat beberapa persamaan dan perbezaan antara keduanya. Elemen-elemen kesamaan dan ketidaksamaan ini boleh dilihat melalui jadual berikut:

Jadual 1. Perbezaan Fatwa Syarak dan Fatwa Malaysia

Bil	Elemen	Syarak	Malaysia
1	Wujud pertanyaan.	√	√
2	Penjelasan tentang hukum-hakam syarak.	√	√
3	Hanya dianggap fatwa apabila dikeluarkan daripada mufti yang dilantik oleh pemerintah.	×	√
4	Hanya dianggap fatwa apabila diwartakan.	×	√
5	*Ilzam* (perlu dipatuhi).	×	√

Rujukan: Hasil Dapatan Penyelidikan Amalan dan Kaedah Pengeluaran Fatwa di Malaysia (2015)

Kesimpulannya, fatwa daripada perspektif syarak itu lebih luas berbanding dengan yang diperuntukkan di bawah undang-undang Malaysia. Sesuatu penerangan hukum-hakam syarak hanya dikira sebagai fatwa di Malaysia apabila ia dikeluarkan oleh mufti yang dilantik oleh kerajaan, keterangan hukum tersebut pula perlu diwartakan, dan terakhirnya fatwa tersebut perlulah diikuti, dengan kata lain fatwa tersebut mengikat setiap individu yang berada di bawah kekuasaan pemerintah tersebut. Walau bagaimanapun syarat-syarat ini tidak terdapat dalam fatwa syarak.

SEJARAH PENUBUHAN JABATAN MUFTI NEGERI KEDAH

Melalui laman rasmi Jabatan Mufti Kedah (http://mufti.kedah.gov.my/index.php/about/sejarah), Syeikhul Islam (شيخ الإسلام) merupakan individu yang diberi autoriti dalam Hal Ehwal Agama Islam dan Hukum Syarak sebelum Enakmen Pentadbiran Agama Islam No.9 Tahun 1962 dikuatkuasakan. Perlantikan Syeikhul Islam ini dilakukan oleh sultan bermula pada tahun 1901 sehingga tahun 1935 untuk membantu baginda di samping bertindak sebagai pegawai yang mengetuai pentadbiran Hal Ehwal Agama Islam. Selain itu, Syeikhul Islam ini ditugaskan untuk memberi pandangan berhubung soal keagamaan sama seperti peranan Mufti di negeri-negeri yang lain dan juga adalah seorang hakim di peringkat Mahkamah Rayuan. Selain itu, tokoh yang dipertanggungjawabkan untuk menjawat jawatan ini ialah Sheikh Muhammad Khayyat (1901-1903), Sheikh Syed Abdullah Dahlan (1904-1905) dan Haji Wan Sulaiman Wan Sidek (1906-1935).

Pada tahun 1936, Kerajaan Negeri Kedah menubuhkan Majma' Masyikhatil Islam (مجمع مشيخة الإسلام) bagi menggantikan jawatan Syeikhul Islam. Majma' Masyikhatil Islam ini dianggotai oleh seorang pengerusi dan dua orang anggota yang lain. Dalam sistem Majma' Masyikhatil Islam keputusan dasar mengenai urusan agama dirujuk daripada persidangan ini. Gelaran Majma' Masyikhatil Islam telah digunakan pada tahun 1936

sehingga tahun 1964. Antara tokoh yang dipertanggungjawabkan untuk memegang jawatan ini ialah Qadi Besar Sheikh Ahmad Wakas, Sheikh Mahmud Mohd. Noh dan Sheikh Haji Abdul Rahman bin Abdul Latif. Kemudiannya, pada tahun 1965, kuasa untuk mengeluarka Fatwa telah diberikan kepada Jawatankuasa Fatwa. Oleh itu, KDYMM Tuanku Sultan telah melantik seorang yang layak untuk menjadi Pengerusi Jawatankuasa Fatwa bagi menggantikan Majma' Masyikhatil Islam. Jawatan tersebut terdiri daripada seorang pengerusi, dua orang atau tidak lebih daripada enam orang Ahli Majlis. Gelaran Pengerusi Jawatankuasa Fatwa telah digunakan pada tahun 1965 sehingga tahun 2000.

Antara tokoh yang dipertanggungjawabkan untuk memegang jawatan ini ialah Sheikh Haji Abdul Rahman bin Haji Abdul Latif (1965), Sheikh Mahmud bin Haji Noh (1966), Dato' Sheikh Abdul Halim bin Haji Othman (1967-1973), Dato' Paduka Syeikh Abdul Majid bin Mohd. Noor (1973-1978), Dato' Haji Abdul Rahman bin Abdullah (1979-1987) dan Dato' Padukan Syeikh Abdul Majid bin Mohd. Noor (1988-2000).

Jabatan Mufti Negeri Kedah Darul Aman ditubuhkan di bawah Seksyen 35 Undang-Undang Pentadbiran Agama Islam Nombor 9 Tahun 1962. Berdasarkan Waran Perjawatan Bilangan 3/1998 rujukan; PSU(K)401/1406 Jld.3 / (40) bertarikh 15 Muharram 1419 bersamaan 12 Mei 1998, kelulusan untuk pewujudan jawatan baru dan perubahan tangga gaji / emolument diberikan mengikut Perkara 112 Perlembagaan Persekutuan. Kelulusan ini berkuatkuasa pada 25 September 1996.

Disebabkan tiada peruntukan dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam Nombor 9 Tahun1962 yang membolehkan dilantik seorang 'Mufti', maka pelantikan secara rasmi tidak boleh dilaksanakan. Walau bagaimanapun, untuk kelicinan pentadbiran, Kerajaan Negeri Kedah menawarkan jawatan Mufti secara kontrak selama 2 tahun kepada Yang Berbahagia Sohibus Samahah Dato' Setia Jaya Dato' Paduka Syeikh Abdul Majid bin Mohd. Noor dalam Gred S1 (Terbuka). Di atas kedudukannya sebagai Pengerusi Jawatankuasa Fatwa maka kerajaan negeri bersetuju memberi kebenaran kepada beliau untuk untuk menjalankan tugas-tugas sebagai Mufti Negeri mulai 1 Julai 1998.

Pada 7 Jun 1999, wakil dari Majlis Agama Islam Kedah (MAIK) diketuai oleh YB. Dato' Setiausaha Kerajaan Negeri Kedah, YAA Dato' Ketua Hakim Syarie Negeri Kedah, Tuan Setiausaha Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Kedah dan Penolong Setiausaha Kerajaan (Cawangan Perkhidmatan) telah mengadap KDYMM Tuanku Sultan Kedah bertujuan mempersembahkan cadangan mesyuarat Majlis Agama Islam Kedah untuk melantik secara rasmi Sohibus Samahah Dato' Setia Jaya Dato' Paduka Syeikh Abdul Majid bin Mohd. Noor, bagi menjawat jawatan Mufti Negeri Kedah menggantikan jawatan Pengerusi Jawatankuasa Fatwa.

Bermula pada 1 Januari 2000 pentadbiran jabatan ini dipisahkan sepenuhnya daripada Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Kedah (dibawah Maksud Perbelanjaan B 46) namun masih merujuk kepada Undang-Undang Pentadbiran Agama Islam Nombor 9 Tahun 1962 sehingga pindaan dibuat pada 3 Ogos 2000 di mana jawatan Mufti Negeri Kedah diwartakan di dalam warta kerajaan dari perkataan 'Pengerusi Jawatankuasa Fatwa' kepada 'Mufti' Gred S1 (Terbuka). Oleh yang demikian, pada 1 September 2000 Undang-Undang Pentadbiran Agama Islam No. 9/1962, Seksyen 35(Pindaan) menggantikan gelaran 'Pengerusi Jawatankuasa Fatwa' kepada 'Mufti'. Gelaran 'Mufti' telah digunakan pada tahun 2000 sehingga kini.

Apabila pindaan undang-undang tersebut diwartakan, Sohibus Samahah Dato' Mursyid DiRaja Dato' Paduka Syeikh Abdul Majid bin Mohd. Noor terus berkhidmat secara rasmi sebagai Mufti Negeri Kedah Darul Aman sehingga 30 Jun 2002. Pada 1 Julai 2002, KDYMM Tuanku Sultan telah perkenan melantik Sohibus Samahah Dato' Paduka Syeikh Hasbullah bin Haji Abdul Halim menjadi Mufti Negeri Kedah yang kedua sehingga Jun 2009. Kemudian KDYMM Tuanku Sultan telah perkenan melantik Sohibus Samahah Dato' Paduka Syeikh Muhamad Baderudin bin Haji Ahmad menjadi Mufti Negeri Kedah yang ketiga mulai 1 Julai 2009 hingga 19 Julai 2017. Seterusnya KDYMM Tuanku Sultan telah perkenan melantik Sohibus Samahah Dato' Syeikh Fadzil bin Haji Awang sebagai Mufti Negeri Kedah yang keempat mulai 20 Julai 2017 sehingga kini.

Bagi memantapkan lagi pentadbiran Jabatan Mufti Negeri Kedah maka suatu enakmen baru digubal khusus berkaitan bidang kuasa Jabatan Mufti Negeri Kedah dan hal-hal yang berkaitan dengannya. Oleh itu, pada 18 November 2007 Enakmen Mufti dan Fatwa (Kedah Darul Aman) 2008 telah diluluskan di dalam Dewan Undangan Negeri Kedah Darul Aman setelah mendapat perkenan KDYMM Tuanku Sultan. Setelah berkuatkuasa enakmen tersebut pada 1 April 2008, pentadbiran institusi fatwa di Negeri Kedah diperkemaskan lagi dengan keanggotaan Jawatankuasa Fatwa yang terdiri daripada Mufti sebagai Pengerusi, Timbalan Mufti sebagai ahli, tiga orang anggota Majlis, dan tidak kurang daripada dua dan tidak lebih

daripada enam orang lain, yang layak dan sesuai dilantik oleh KDYMM Tuanku Sultan atas nasihat Mufti serta seorang pagawai dari Jabatan Mufti sebagai Setiausaha.
Fungsi utama jabatan ini adalah sebagai agensi yang menyelaras dan membangun fatwa yang mantap berpandukan Al-Quran dan As-Sunnah, Ijmak' dan Qiyas berpegang kepada Aqidah Ahlus Sunnah Wal Jamaah. Selain itu, agensi ini juga turut berperanan menyelesaikan kemusykilan agama yang timbul dalam kalangan masyarakat khusus di negeri Kedah di samping beberapa tugas lain seperti urusan penentuan arah kiblat dan pengeluaran Sijil Tauliah Mengajar Agama Islam Negeri Kedah.

PERUNTUKAN UNDANG-UNDANG PERIHAL FATWA DI NEGERI KEDAH

Kaedah pengeluaran fatwa bagi setiap negeri telah tertulis dalam enakmen negeri masing-masing. Walau bagaimanapun, intipati yang tertulis dalam enakmen-enakmen tersebut adalah bersifat umum dan tidak secara terperinci. Di Kedah, enakmen yang menjadi rujukan ialah Enakmen Mufti dan Fatwa (Kedah Darul Aman) 2008. (Seksyen 1 - 29)
Seksyen 19 Enakmen Mufti dan Fatwa Kedah 2008 menyebut:
(1) "Tertakluk kepada seksyen 21 Jawatankuasa Fatwa hendaklah—
(a) atas titah perintah Ke Bawah Duli Yang Maha Mulia Sultan, atau
(b) atas kehendaknya sendiri, atau
(c) atas permintaan oleh mana-mana orang melalui surat atau apa-apa cara yang
dialamatkan kepada Mufti dan tertakluk kepada subseksyen (2) mengeluarkan suatu fatwa atas apa-apa persoalan yang belum muktamad atau atas apa-apa isu yang berhubung dengan Hukum Syarak."
Berdasarkan kepada peruntukan enakmen ini, sesuatu fatwa akan dikeluarkan berasaskan kepada 3 elemen utama;

1. Titah perintah Ke Bawah Duli Yang Maha Mulia Sultan.
2. Kehendak Mufti.
3. Permintaan orang ramai.

Menurut Mufti Kedah (semasa itu) amalan yang biasa diamalkan adalah dengan menjawab semua soalan yang diketengahkan oleh masyarakat awam. Oleh yang demikian, Jabatan Mufti Negeri Kedah kerap mengadakan mesyuarat AJK Fatwa setiap bulan bagi menjawab segala persoalan-persoalan tersebut. (Muhamad Baderudin, 2015) .Walaupun begitu, Mufti mesti membincangkan suatu fatwa yang mahu dikeluarkan bersama ahli Jawatankuasa Fatwa Negeri. Ini kerana Subseksyen (1), (2) dan (3) daripada Seksyen 21 menyebut:
(1) Sebelum mengeluarkan sesuatu fatwa, Mufti boleh menyebabkan satu kajian atau penyelidikan dijalankan oleh Pegawai Penyelidik sebagaimana yang diarahkan olehnya dan satu kertas kerja disediakan
(2) Mufti boleh memanggil suatu mesyuarat Jawatankuasa Fatwa bagi maksud membincangkan fatwa yang dicadangkan itu.
(3) Apa-apa fatwa yang diputuskan oleh Mufti atau Jawatankuasa Fatwa yang melibatkan kepentingan awam hendaklah disiarkan dalam Warta."

Jika diteliti di dalam enakmen, sebelum mesyuarat dijalankan, suatu kertas kerja akan dibuat. Berdasarkan hal tersebut, di negeri Kedah, kertas-kertas kerja itu akan dikeluarkan Timbalan Mufti ataupun oleh Setiusaha AJK Fatwa. Sekiranya sesuatu perbincangan itu diambil daripada keputusan muzakarah di peringkat kebangsaan, kertas-kertas kerja tersebut akan diguna pakai dalam mesyuarat (Informan ketiga).

Selain daripada enakmen, tiada garis panduan atau polisi lain dalam kaedah pengeluaran fatwa negeri Kedah. Ini dinyatakan oleh Mufti, Timbalan Mufti dan Setiausaha AJK Fatwa bahawa kaedah pengeluaran fatwa di Negeri Kedah adalah hanya berasaskan kepada apa yang termaktub di dalam enakmen dan tidak menggunakan proses lain selain mengikut tatacara sedia ada.

Jadual 2. Proses Pengeluaran Fatwa di Kedah

Rujukan: Hasil Dapatan Penyelidikan Amalan dan Kaedah Pengeluaran Fatwa di Malaysia, (2015)

Selain daripada mematuhi proses pengeluaran fatwa ini. Negeri Kedah juga terikat dengan kaedah tertentu dalam keputusan fatwa yang dikeluarkan. Mufti perlulah mengeluarkan fatwa menurut pandangan muktamad di dalam Mazhab Syafei. Kenyataan ini tercatat dalam;

Seksyen 26 (1) menyebut:

"Dalam mempertimbangkan apa-apa fatwa di bawah seksyen 21 atau memperakukan apa-apa pendapat di bawah seksyen 25 Jawatankuasa Fatwa hendaklah, pada lazimnya mengikut qaul muktamad Mazhab Syafie berlandaskan Al-Quran, Hadis, Ijma' Ulamak dan Qiyas."

Secara umumnya, qaul muktamad Mazhab Syafie sememangnya diutamakan terlebih dahulu sebelum melihat kepada pandangan-pandangan mazhab muktabar yang lain, malah *qaul marjuh* (lemah) dari Mazhab Syafie akan dilihat terlebih dahulu (Informan keempat). Ini pernah terjadi apabila Jabatan Mufti ingin mengeluarkan kebenaran solat Jumaat kepada sebuah kawasan yang tidak cukup 40 orang. Jabatan Mufti mengambil keputusan berlandaskan pandangan mazhab lain daripada mazhab Syafei di atas alasan ada *hājah* (keperluan). Walaubagaimanapun keputusan itu setelah mendapat perkenan Tuanku Sultan. (Informan pertama)

Tindakan yang diambil oleh Jabatan Mufti dalam kes terpencil seperti ini hakikatnya tidaklah terkeluar daripada peruntukan undang-undang. Kerana terdapat peruntukan dalam enakmen yang membenarkan amalan begini sekiranya pandangan mazhab Syafei dilihat tidak dapat menyelesaikan masalah tertentu.

Seksyen 26 (3) menyebut:

"Jika Jawatankuasa Fatwa berpendapat bahawa tiada satu pun qaul muktamad daripada empat mazhab itu boleh diikuti tanpa membawa kepada keadaan yang berlawanan dengan kepentingan awam, maka fatwa itu bolehlah diputuskan mengikut hematnya sendiri tanpa terikat dengan qaul muktamad daripada mana-mana mazhab yang empat itu."

Perakuan daripada para informan bahawa di Negeri Kedah setakat ini tidak lagi mempunyai isu yang tidak dapat diselesaikan oleh empat mazhab. Memadailah dengan empat mazhab ini dalam mengatasi masalah-masalah yang timbul. Walau bagaimanapun, sekiranya terdapat isu-isu kontemporari, pandangan ulama' semasa juga dirujuk seperti merujuk *Dar Ifta Misriyyah* (Informan pertama).

Hasil dapatan menunjukkan semua informan bersetuju menyatakan bahawa fatwa yang bakal dikeluarkan harus selari dengan *naqli* dan menjawab persoalan *aqli* sehingga terpancar keindahan hukum Islam. Maka, sebarang keputusan yang dibuat dalam mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri diambil secara majoriti ataupun sebulat suara dari kalangan ahli Jawatankuasa Fatwa itu sendiri berasaskan hujah-hujah dan pendalilan yang paling kuat serta menepati nas *naqli* dan *aqli*, pendapat majoriti.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini telah dijalankan di Negeri Kedah dengan menggunakan pendekatan kualitatatif melalui temu bual mendalam ke atas lima orang informan yang merupakan Ahli Jawatan Kuasa (AJK) Fatwa Negeri. Individu ini dipilih sebagai informan memandangkan mereka ialah individu yang terlibat secara langsung dalam proses pengeluaran fatwa negeri Kedah. Teknik temu bual dipilih sebagai kaedah pengumpulan data kerana pengkaji ingin mendapatkan maklumat terperinci dan sahih daripada individu yang bertanggungjawab bagi mendapatkan tujuan utama kajian, iaitu untuk mengkaji metodologi pengeluaran fatwa di negeri Kedah.

DAPATAN KAJIAN

Proses pengeluaran fatwa bagi Negeri Kedah, secara umumnya tidaklah berbeza dengan negeri-negeri lain di Malaysia. Proses ini melalui beberapa peringkat, iaitu isu-isu fatwa yang dibawa ke dalam mesyuarat, proses mengeluarkan fatwa, pewartaan dan sighah fatwa. Sebelum sesuatu fatwa dikeluarkan, terlebih dahulu perlu adanya persoalan daripada *mustafti* (yang meminta fatwa). Persoalan-persoalan ini datang daripada pelbagai pihak, sama ada daripada institusi kerajaan mahupun bukan kerajaan, individu-individu daripada Negeri Kedah sendiri mahupun luar Negeri Kedah.

Disebabkan Jabatan Mufti Negeri Kedah mengamalkan konsep menjawab segala persoalan yang diajukan. Maka, ia memerlukan kepada kekerapan menjalankan mesyuarat AJK Fatwa setiap bulan bagi menjawab pesoalan-persoalan yang diutarakan. Kecuali berkenaan dengan soalan-soalan yang datang dari luar Negeri Kedah, *mustafti* akan diminta untuk merujuk kepada negerinya sendiri. Ini kerana bidang kuasa agama adalah terrtakluk di bawah bidang kuasa negeri masing-masing.

Isu atau pokok persoalan yang dibawa ke dalam mesyuarat AJK Fatwa akan dibahaskan dan dijawab oleh AJK Fatwa yang dilantik. Sekiranya persoalan yang dibangkitkan adalah isu berulang atau yang pernah dijawab atau pernah difatwakan, maka ia akan merujuk kepada keputusan sedia ada. Namun, sekiranya ia adalah kes-kes baharu, maka, penelitian akan dibuat bagi memastikan suatu kajian mendalam perlu dilaksanakan ataupun tidak. Sekiranya perlu, maka satu tempoh khusus diperlukan bagi menjalankan aktiviti tersebut sebelum menjawab persoalan tersebut. Namun, sekiranya ia hanya melibatkan kes-kes kecil, dan tidak memerlukan kajian mendalam, maka ia akan dijawab dalam tempoh yang lebih singkat.

Melalui sesi temubual yang dijalankan, Negeri Kedah begitu komited mengikut qaul muktamad Mazhab Syafei dalam pengeluaran fatwa. Perkara ini turut dititik-berat oleh Duli Yang Maha Mulia Tuanku Sultan Negeri Kedah pada ketika itu Almarhum Sultan Abdul Halim. Baginda sering kali memastikan bahawa fatwa-fatwa yang akan diwartakan adakah benar-benar mengikut pendapat muktamad mazhab Syafei (Informan pertama).

Justeru di Negeri Kedah, asas rujukan fatwa adalah mazhab Syafei. Pendapat mazhab Syafei diutamakan terlebih dahulu sebelum berpindah kepada mazhab-mazhab lain pada kes-kes tertentu. Namun, sebelum berpindah kepada *qaul* muktamad mazhab lain, Negeri Kedah terlebih dahulu mengambil pandangan lemah mazhab Syafie. Bagi memastikan ketepatan hukum yang difatwakan adalah mengikut mazhab Syafei, kitab-kitab utama mazhab Syafei akan dirujuk seperti Majmuk, Mughni, Ĭanah Tālibin dan juga kitab-kitab jawi lama mazhab Syafie. Pendapat-pendapat *rājih*, *azhar* dan *masyhur* di dalamnya akan dipetik kerana itu merupakan petanda kepada pendapat muktamad mazhab.

Jadual 3. Proses Memilih Pandangan Ulama

Rujukan: Hasil Dapatan Penyelidikan Amalan dan Kaedah Pengeluaran Fatwa di Malaysia (2015)

Amalan yang dijalankan oleh AJK Fatwa negeri Kedah ini secara umumnya dilihat selari dengan peruntukan undang-undang sedia ada. Namun, penyelidik mendapati terdapat sedikit kelompongan, khususnya cara berinteraksi dengan mazhab Syafei. Penyelidik mendapati susunan kitab-kitab rujukan dalam mazhab Syafie tidak dijelaskan berdasarkan turutan yang di susun di dalam mazhab. Mazhab ini menyusuri era perkembangan seperti era *tahrir*, *tahkik*, *syarh*, *hāsyiah* dan lain-lainnya. Perbezaan era ini menjadikan karya-karya ulama mazhab Syafei itu mempunyai *ranking* (peringkat). Ia mempunyai tertib, keabsahan dalam rujukan, dan turutan yang perlu diikuti.

Di samping itu, negeri Kedah turut melihat isu yang dibangkitkan berorientasikan masa. Sama ada persoalan yang diajukan itu perkara lama yang sudah termaktub perbincangannya di dalam kitab-kitab fiqh ataupun ianya suatu kes kontemporari. Sekiranya ia bersifat *turath*, maka pendapat-pendapat ulama yang sedia ada diambil. Sekiranya ia kes-kes baru, maka pandangan daripada ulama kontemporari diambil kira

seperti merujuk kepada Dar Ifta' Misriyyah. Ini menunjukkan Jabatan Mufti Negeri Kedah adalah sebuah institusi yang terbuka dan tidak menolak pendekatan ulama moden dalam menyelesaikan masalah agama.

Selain daripada kepatuhan berkenaan sumber rujukan. Proses pengeluaran fatwa Kedah juga dilihat akur terhadap prosedur sedia ada tanpa mewujudkan ataupun mengguna pakai kaedah-kaedah lain. Ini bagi memastikan tujuan daripada pembukuan perundangan itu adalah dipatuhi.

Bagi tujuan pengeluaran fatwa pula, perbincangan yang diadakan sesama AJK Fatwa Negeri Kedah tidaklah sentiasa bersetuju dalam semua perkara. Perbezaan pendapat sesama ahli tetap berlaku. Permasalahan ini diselesaikan melalui beberapa pendekatan. Antaranya dengan melihat kepada kekuatan hujah, kefahaman yang menggabungkan antara nas naqli dan kerasionalan aqli, berpandukan kepada pandangan bekas Pengerusi Fatwa Negeri Kedah iaitu Dato' Syeikh Majid, yang mana pedoman dan pandangan beliau juga biasanya menjadi kalam harmoni antara pandangan-pandangan lain.

Setelah keputusan diambil, dan sebelum ia diputuskan untuk diwartakan ataupun tidak. Beberapa aspek akan dipertimbangkan. Antaranya, mengambil berat kepada isu-isu maslahah yang bersifat umum (makro), bukanlah perseorangan (mikro). Contohnya, warta pengharaman air ketum, ia suatu yang perlu diwartakan berbanding sah solat atau tidak imam yang menukar baris kalimah "*ghairi*" pada surah Fatihah, daripada *kasrah* kepada *dhommah* "*ghairu*". Isu seperti ini cukup diberikan penjelasan hukum dan tidak memerlukan kepada pewartaan. Samalah juga dengan isu-isu bersifat akidah, maka ia sangatlah perlu diwartakan, kerana maslahatnya bersifat umum dan menjaga kesatuan umat Islam di Negeri Kedah dan fatwa dalam bentuk akidah inilah yang lebih banyak diwartakan di Kedah.

Proses seterusnya ialah proses penyediaan sighah fatwa. Bagi Negeri Kedah sighah fatwa akan dirangka oleh setiusaha AJK Fatwa pada peringkat awalnya. Kemudian ianya akan dibawa ke dalam mesyuarat untuk diperhalusi bagi memastikan ia sampai kepada maksud hukum yang dikehendaki. Namun, sekiranya sighah itu memerlukan kepada elemen perundangan bagi tujuan penguatkuasaan, maka Dato' Mufti akan bersama penasihat undang-undang melihat kembali sighah yang lebih tepat dan mengandungi unsur perundangan. Adapun bagi tujuan penyediaannya, Negeri Kedah tidak mempunyai panduan khusus bagi proses penyediaan sighah, Cuma berdasarkan pengalaman, mengubah *wording* fatwa lepas dan mendapatkan pandangan AJK Fatwa lain.

KESIMPULAN

Kesimpulannya, kajian ini mendapati bahawa negeri Kedah sememangnya mempunyai Prosedur Standard *(Standard of Procedure SOP*) kerja yang jelas dan tersusun dalam proses pengeluaran fatwa. SOP ini meliputi punca kuasa dan metodologi pengeluaran fatwa. Perkara ini penting bagi menjamin kelancaran proses pengeluaran fatwa tambahan pula negeri Kedah didapati kerap mengadakan mesyuarakat bersama AJK Fatwa bagi menjawab soalan-soalan yang diajukan masyarakat. Namun, masih terdapat ruang yang perlu diperbaiki khususnya berkenaan tatacara merujuk kitab-kitab utama rujukan fatwa mazhab Syafei.

BIBLIOGRAFI

Ali Jumah. 2008. ***Sināah al-Iftā'***. Nahdah Misr: Mesir.

Akta Pentadbiran Undang-undang Islam (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1993.

Bayyah, Abdullah. 2007. ***Sināah al-Fatwa***. Dar al-Minhaj:Lubnan.

http://mufti.penang.gov.my

Jabatan Mufti Kedah (http://mufti.kedah.gov.my/index.php/about/sejarah). Diakses pada 10 Ogos 2018.

Sānu, Qutub Mustafa. 2000. ***Mūjam Musthalahāt Usulfiq***. Dar al-Fikr: Lubnan.

Syaban Muhammad Ismail. 2008. ***Usulfiqh al-Muyassar***. Dar Ibn Hazm: Lubnan.

Taqi al-Usmāniyy. 2014. ***Usul al-Iftā' wa Ādābuhu***. Dar al-Qalam: Damsyik.

Wahbah Zuhailiyy,. 2006. ***Usul al-Fiqh al-Islāmiyy***. Dar al-Fikr: Damsyik.

تَبْيِيْنُ الحُكْمِ الشَّرعِي عَنْ دَلِيْلٍ لِمَنْ سَأَلَ عَنْهُ.

بَيَانُ الحُكْمِ الشَّرْعِي فِي قَضِيَّة مَا، جَوابًا عَنْ سُؤَالِ سَائِلٍ

Kajian Dialek Dalam Kitab Faridah al-Farāid

MOHAMMAD AIZUDDIN BIN ABDUL AZIZ, FARAH LAILI MUDA & ANITA ISMAIL
Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Kitab-kitab agama tulisan jawi klasik kurang menjadi rujukan kepada generasi masa kini. Ia bukan disebabkan rendahnya nilai ilmu yang terkandung di dalamnya. Tetapi gaya penulisan, bahasa klasik, dan loghat-loghat yang digunakan oleh penulis mengikut bahasa setempat masing-masing merupakana faktor yang menyumbang kepada kitab-kitab ini dipinggirkan. Melalui kertas kerja ini, penulis memilih sebuah kitab yang masyhur di alam Melayu, iaitu kitab Faridah al-Farāid karangan Syeikh Ahmad bin Muhammad Zain al-Fathōniyy. Objektif daripada kajian ini ialah mengeluarkan pelat tempatan yang digunakan oleh pengarang, menterjemahkannya kepada bahasa standard untuk memudahkan para pengkaji ataupun pembaca memahami kitab ini. Bagi mencapai maksud kajian ini, penulis menggunakan metodologi kualitatif dengan merujuk karya tersebut, bagi tujuan pengumpulan maklumat berkaitan serta melalui proses talaqqi (pengajian secara langsung) daripada mereka yang menguasai kitab ini. Melalui kajian ini, penulis menemui beberapa perkataan dalam dialek Pattani telah digunakan oleh pengarang. Bagi mendapat kefahaman yang sempurna ke atas isi kitab ini, penguasaan ke atas loghat-loghat tersebut serta memahami maksudnya amatlah penting.

Kata kunci; Turath, Klasik, Faridah, Syeikh Ahmad Pattani.

KAJIAN LEPAS

Kajian berkenaan dengan sumbangan Syeikh Ahmad bin Muhammad Zain al-Fahtōniyy biasa dinyatakan oleh para pengkaji dan pencinta ilmu. Ini disebabkan beliau banyak menaburkan jasa kepada Alam Melayu, khususnya sumbangan dalam dunia ilmu. Sumbangan itu terbukti dengan melihat kepada kuantiti kitab yang dihasilkan oleh beliau melebihi daripada 160 buah kitab. (Muhammad Adib bin Samsudin & Mohammad Zaini bin Yahaya, 2011) Kepelbagaian disiplin ilmu yang dikarang oleh beliau menunjukkan bahawa beliau seorang ulamak yang berpengetahuan luas (*al-mutabahhir*). Bahkan, beliaulah yang memainkan perasanan mentashihkan kitab *Bidayāh Hidāyah*, karya Syeikh Muhammad Zain Faqih Jalaluddin Al-Asyi, bagi memudahkan umat Melayu yang banyak di Mekah ketika itu mendapat dan memahami ilmu. Hasil daripada usaha tersebut, akhirnya kitab tersebut telah dicetak di Mekah, Mesir, dan Turki. (Masakaree Ardae, 2014) Selain itu, nama beliau turut disenaraikan sebagai ulamak Melayu yang menyumbang dalam penulisan hadis berbahasa Jawi, antara karya beliau ialah *Bisyarāt al-ʿĀmilin Wa Nazarāt al-Ghāfilin*. (Fauzi bin Deraman, 1998) karya-karya dalam bidang hadis mencakupi karya asli beliau, jawapan ke atas persoalan berkenaan hadis seperti *Jawapan Syeikh Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani Tentang Hadis Memulai Dan Menyudahi Makan Dengan Garam*, dan buku terjemahan hadis bertajuk *Persediaan Bagi Hari Khiamat.* Terjemahan daripada kitab berjudul *al-Istiʿdad Li Yaum al-Maʿād*, karya asal Ibn Hajar al-ʿAsqalaniyy (Abdur Rahman @ all, 2011) Di samping itu, Hasanudin bin Daud di dalam tesis beliau *"Syeikh Ahmad bin Muhammad Zain al-Patani: peranan dan sumbangannya dalam perkembangan ilmu keagamaan"* turut menyentuh peranan dan sumbangan Syeikh Ahmad al-Fatani secara terperinci. Beliau menyentuk setiap aspek sumbangan Syeikh Ahmad al-Fatani, baik dalam disiplin ilmu Kalam, Fiqh, sistem pemerintahan, dan sebagainya. (Hasanudin bin Daud, 2004)

Biodata Syeikh Ahmad bin Muhammad Zain al-Fathōniyy

Nama penuh beliau ialah al-ʿĀlim al-ʿAllamah al-Syeikh Wan Ahmad bin Muhammad Zain bin Mustafa bin Muhammad bin Muhammad Zain bin Musa al-Malayuwiyy al-Fathōniyy. (Hasanudin bin Daud, 2004) Dilahirkan pada malam Jumaat 5 Syaaban 1272H bersamaan 10 April 1856M. (Mohd Takiyuddin Ibrahim @ all, 2013) Susur galur keturunan beliau menunjukkan bahawa beliau datang daripada keturunan orang baik-baik, ahli agama, dan orang istana.

Datuk beliau daripada sebelah bapa iaitu Syeikh Wan Mustafa ataupun dikenali dengan Tok Pa Hulubalang merupakan Panglima Perang Pattani yang berperanan mempertahankan kemerdakaan Pattani. (Mohd Takiyuddin Ibrahim @ all, 2013) Daripada sebelah ibu pula, beliau adalah cucu kepada Wan Abdul Latif (Menteri Pertahanan) bin Raja Luqman bin Wan Muhammad bin Syeikh Shafiyuddin. Syeikh Shafiyuddin digelar dengan Tok Seri Raja Faqih merupakan tokoh agama dalam istana. (Riduan Mohamad Nor, 2011)

Bapa kepada enam orang anak ini turut dikenali dengan beberapa panggilan. (Muhammad Adib bin Samsudin @ all, 2011) Antaranya Syeikh Ahmad al-Fathōniyy, (Mohd Takiyuddin Ibrahim @ all, 2013) Syeikh Ahmad Zain, (Saiful Kahar, 2003) Tok Guru Wan Ngah (Wan Muhd Shoghir, 2008), dan Tuan Faridah. (Ahmad Ridaudin, 2018). Gelaran Tok Guru Wan Ngah itu diberikan kerana beliau dikatakan sangat marah kepada para pelajarnya yang tidak memberikan tumpuan semasa kelas berlangsung. Istilah sangat marah ini disebut dalam dialek Pattani dengan "perengus" atau "pongoh". Akhirnya lekatlah gelaran Tok Guru Wan Ngah. (Wan Muhd Shoghir, 2008) Adapun panggilan Tuan Faridah suatu gelaran yang bersangkutan dengan sebuah kitab tulisan beliau yang sangat masyhur. Iaitu kitab Faridah al-Farāid. Oleh kerana kemasyhuran kitab tersebutlah, terpalitlah namanya kepala nama beliau sehingga digelarkan dengan gelaran itu.

Individu yang menghasilkan lebih daripada 160 buah kitab ini, samada dalam Bahasa Arab ataupun Melayu ini turut disebut sebagai tokoh peting yang memainkan peranan dalam dunia percetakan Melayu. (Ermy Azziaty Rozali, 2015) Usaha ini bagi memastikan umat Melayu mudah mendapatkan bahan bacaan berbahasa Melayu sehingga beliau telah berjaya mencetak kitab Hidāyah al-Sālikin karya Syeikh Abdul Somad al-Palembaniyy. Kitab ini merupakan kitab Melayu pertama yang dicetak di Mesir hasil bantuan modal yang diperolehi daripada al-Amjad al-Kasymiri Fida Muhammad dan anaknya Abdul Ghani. (Wan Muhd Shoghir, 2008)

Seorang tokoh ulama yang selalu dicatatkan sebagai individu pelopor ini merupakan generasi Melayu pertama yang melanjutkan pelajaran ke Universiti al-Azhar di Mesir, bersama Tuan Guru Haji Muhammad Amin Pattani, Tuan Guru Haji Daud (Kubang Bunut Pasir Mas), Tuan Guru Haji Wan Mahmud (Lorong Gajah Mati, Kota Bharu), dan Tuan Guru Haji Wan Abdul Mubin (Pulau Peluru, Kelantan). (Mohd Takiyuddin Ibrahim @ all, 2013) Beliau juga adalah orang Melayu pertama yang mendapat pendidikan dalam ilmu perubatan secara khusus daripada Syeikh Abd al-Rahim al-Kabuli. (Muhammad Adib bin Samsudin @ all, 2011)

Pemikir Agung Melayu yang masih boleh dilihat dan dimanfaatkan hasil-hasil tangan beliau seperti *Bisyarāt al-Āmilin Wa Nazarat al-Ghāfilin*, *Uqd al-Jumān fi Akāid al-Iman*, *Badru al-Tamām Wa al-Nujūm al-Thawābit*, *Faridah al-Farāid* dan lain-lain lagi akhirnya pergi menemui kekasihnya Rabb al-ʿĀlamin pada 11 Zulhijjah 1325H bersamaan 14 Januari 1908 dan dikebumikan di al-Mȧla, Makkah al-Mukarramah. (Mohd Takiyuddin Ibrahim @ all, 2013)

Metodologi Penulisan Kitab Faridah al-Farāid

Kitab yang berusia hampir 126 tahun ini adalah sebuah kitab yang membicarakan tentang ilmu akidah berasaskan pegangan Ahli as-Sunnah wa al-Jamaah. Pernyataan ini jelas tercatat pada mukadimah pengarang;

> *"Maka datang ia dengan kepujian Allah Taala akidah yang sebenar yang elok cahayanya lagi yang mengandungkan iltikad ahlu as-Sunnah."*

Risalah setebal 31 muka surat ini telah menyentuh topik-topik utama perbahasan ilmu Tauhid. Iaitu bab Ketuhanan (*ilahiyyat*), Kenabian (*nubuwwat*) dan Perkara Ghaib (*samiyyat*). Bagi setiap elemen yang dibincangkan ini, pengarang akan menghuraikan setiap isi yang ada serta mendatangkan dalil-dalil berkaitan dengannya. Dalil-dalil tersebut samada *naqliyy* (nas) ataupun *aqliyy* (akal). Ini kerana prinsip dalam akidah adalah untuk mendapatkan kefahaman yang benar terhadap perkara yang dibincangkan serta mengetahui dalil-dalil bagi setiapnya bagi melepaskan diri daripada belenggu *taklid*.[1]

> *"Kami nyatakan segala akāid yang wajib pada syarak mengetahuikan dia daripada segala yang wajib dan yang mustahil dan yang harus pada hak Allah Taala dan pada hak segala rasulNya serta kami iringkan tiap-tiap satu akidah itu dengan dalil-dalilnya."*

Selain daripada membicarakan asas ilmu Akidah, pengarang turut menyentuh perbahasan-perbahasan yang rumit (*ghawāmid*) di dalam perbicaraan ilmu Akidah. Contohnya, *taalluq*[1] sifat serta pembahagian-pembahagiannya, iaitu *sulūhiyy qadim*, *tanjiziyy qadim*, *tanjiziyy hadis* dan lain-lainnya. Di samping itu, pengarang turut melakukan *muqāranah* (perbandingan) antara mazhab akidah dalam beberapa perbahasan. Perbahasan yang disulami dengan perkara sulit ini bukanlah suatu kewajiban untuk dipelajari. Tetapi ianya sebagai perbahasan akademik yang diketengahkan kepada ahli ilmu.

> *"Dan tiada wajib atas tiap-tiap mukallaf mengetahui beberapa taalluq ini kerana ia pada bicara yang dalam daripada ilmu ini."*

Jika diperhatikan, karya asal ini tidak mempunyai susunan isi daftar yang jelas. Ini mungkin menimbulkan kesulitan kepada para pengkaji untuk mengetahui kandungan tajuk-tajuk perbahasan di dalamnya. Walau bagaimanapun, susunan penulisan yang diketengahkan oleh pengarang adalah sangat tersusun hinggakan pembaca masa kini boleh melakukan *tabwib* (membuat isi daftar atau bab) sendiri.

Kandungan Kitab Faridah al-Farāid

Bil	Tajuk
1	Mukadimah
2	*Mabāi' Asyarah* (Pengenalan Ilmu Tauhid)
3	Definisi Agama dan Tanda-tandanya.
4	Rukun Islam, Iman, dan Ihsan.
5	Kewajiban Mengenal Allah Taala dan Para Rasul-Nya.
6	Definisi Wajib Pada Syarak, Wajid Pada Akal, Mustahil Pada Akal, dan Harus Pada Akal.
7	Hukum Iman Orang Muqallid (Ikut-ikutan Tanpa Mengetahui Dalil).
8	Pembahagian Dalil (Ijmaliyy dan Tafsiliyy) Serta Definisi Setiapnya.
9	Beriman Dengan Segala Sifat Kesempurnaan Allah Taala.
10	Sifat Wujūd.
11	Sifat al-Qidam.
12	Sifat al-Baqā'.
13	Sifat Mukhalafatuhu Taala li al-Hawādith.
14	Sifat Qiyāmuhu bi Nafsihi.
15	Sifat al-Wahdāniyyah.
16	Sifat al-Qudrah.
17	Sifat al-Irādah.
18	Sifat al-Ilmu.
19	Sifat al-Hayāh.
20	Sifat as-Samā.
21	Sifat al-Basar.

22	Sifat al-Kalām.
23	Sifat Kaunuhu Taala Qādiran.
24	Sifat Kaunuhu Taala Muridan.
25	Sifat Kaunuhu Taala ʿĀliman.
26	Sifat Kaunuhu Taala Hayyan.
27	Sifat Kaunuhu Taala Samīʿan.
28	Sifat Kaunuhu Taala Basiran.
29	Sifat Kaunuhu Taala Mutakalliman.
30	Sifat Idrāk.
31	Sifat Takwin.
32	Sifat Kaunuhu Taala Mudrikan.
33	Sifat Kaunuhu Taala Mukawwinan.
34	Sifat Harus Bagi Allah Taala.
35	Perbahasan Afʿal al-ʿIbād.
36	Sifat Wajib Bagi Para Rasul, Sifat Mustahil, dan Sifat Harus Bagi Mereka.
37	Perbahasan Makna Lā Ilaha Illallah Muhammad Rasulullah.
38	Bilangan Para Rasul Yang Wajib Diimani.
39	Perbahasan Mukjizat.
40	Perbahasan Karāmah Bagi Para Wali.
41	Bilangan Para Malaikat Yang Wajib Diimani.
42	Bilangan Kitab-kitab Yang Wajib Diimani.
43	Makhluk Paling Mulia Serta Susunannya.
44	Perbahasan Berkenaan Nabi Muhammad *sallallahu ʿalaihi wa sallam*.
45	Perbahasan Kulliyyat Yang Enam.
46	Perbahasan Berkenaan Hati.
47	Benda-benda Yang Tidak Binasa.
48	Ajal dan Kematian.
49	Alam Kubur.
50	Dibangkitkan Dari Kubur.
51	Hisab.
52	Sirath (titi).
53	Haud (telaga Nabi *sallallahu ʿalaihi wa sallam*.
54	Syurga dan Neraka.

Selain daripada tidak melakukan isi daftar yang jelas, loghat ataupun pelat tempatan yang digunakan oleh pengarang di dalam kitab ini turut menyulitkan pembaca masa kini memahami maksudnya. Melalui kajian penulis, terdapat empat buah perkataan loghat Pattani yang telah digunakan oleh pengarang dalam karya ini. Ianya seperti yang tercatat dalam jadual di bawah;

Bil	Loghat	Maksud	Contoh Ayat
1	Sangkat سڠكت	Had/Batasan.	(كأمفت) كتيدائن ملمفاوى سڠكت يائت منڠكلكن سكل يڠدلار ڠكن. (Keempat) ketiadaan melampaui Sangkat iaitu meninggalkan segala yang dilarangkan. (m/s 4)
2	Selorau/selogha سلوراو	senda gurau yg lucu.	دان جك أتس جالن سلوراو سكليفون. Dan jika atas jalan selorau sekalipun. (m/s 18)
3	Meliarkan مليارکن	Menjauhkan.	دان كتيدائن سجهترا درفد تيف2 برڠيڠ مليارکن دان تيف2 يڠ د منچدراکن حكمة دبڠكيتكن مريكئيت. Dan ketiadaan sejahtera daripada tiap-tiap barang yang meliarkan dan tiap-tiap yang mencederakan hikmah dibangkitkan mereka itu. (m/s 18-19)
4	Diam ديم	Menetap/mendiami.	دان ديم أي فد مكه كمدين درفد دمكين ايت تيك بلس تاهن مك برفنده أى كمدينه. Dan diam ia pada Mekah kemudian daripada demikian itu tiga belas tahun maka berpindah ia ke Madinah. (m/s 25)

KESIMPULAN

Mengetahui dialek-dialek, loghat, ataupun bahasa tempatan yang digunakan di dalam kitab-kitab turath jawi, serta menguasai maksudnya amatlah penting di dalam memahami isi kandungan kitab jawi klasik. Tambahan pula, tulisan jawi lama kebiasannya akan menggunakan bentuk tulisan dan bilangan huruf yang sama. Cuma cara sebutan itu yang akan membezakan makna bagi setiap perkataan. Sebagai contohnya ejaan كمبڠ boleh dibaca dengan kambing, kembung, dan kumbang.

BIBLIOGRAFI

Abdur Rahman @ all, 2011**.** ***Historical Review of Classical Hadith Literature in Malay Peninsula***. International Journal of Basic & Applied Vol: 11 No: 02.

Ahmad Ridaudin bin Hj Abdul Wahab. 2018. ***Dawrah Kitab Faridah Faraid***. Universiti Sains Islam Malaysia: Negeri Sembilan.

Akli Ahmad. 2015. ***Risalah Fikriyyah Menghuraikan Matan Jauharah***. Telaga Biru Sdn.Bhd: Kuala Lumpur.

Baba Li Sekam, Ghazali Ahmad. 2017. ***Pengajian Akidah Bulanan***. Pondok Saadah Ad-Darain, Teluk Panglima Garang: Selangor.

Ermy Azziaty Rozali. 2015. ***Sheikh Wan Ahmad al-Fatani and the Malay Publication in the Middle East***. Canadian Center of Science and Education.

Fauzi bin Deraman. 1998. ***Karya-karya Hadith Dalam Tulisan Jawi***. Jurnal Usuluddin, Universiti Malaya.

Hasanudin bin Daud. 2004. ***Syeikh Ahmad bin Muhammad Zain al-Patani: peranan dan sumbangannya dalam perkembangan ilmu keagamaan.*** Jabatan Syariah, Universiti Malaya.
Ismail Che Daud. 2011***. Tokoh-tokoh Ulama' Semenanjung Melayu***. Majlis Ugama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan: Kota Bharu.
Masakaree Ardae. 2014. ***Kesejarahan Ajaran Sifat 20 Di Alam Melayu.*** Jurnal Kajian Sejarah & Pendidikan Sejarah.
Mohd Takiyuddin Ibrahim @ all. 2013. ***Kitab 'Bisyarah al-'Amilin Wa Nazarah al-Ghafilin' Karangan Sheikh Ahmad Ibn Muhammad Zain bin Mustafa bin Muhammad al-Patani: Satu Pengamatan Awal***. Seminar Serantau Kajian Manuskrip Melayu dan Kearifan Tempatan.
Muhammad Adib bin Samsudin & Mohammad Zaini bin Yahaya. 2011. ***Pemikiran Usul Fikah Syeikh Ahmad Al-Fatani Dalam Kitab Al-Fatawa Al-Fataniyyah.*** Jurnal Melayu (7), Universiti Kebangsaan Malaysia.
Riduan Mohamad Nor & Mohd Fadli Ghani. 2011. ***Ulama' Dalam Sorotan Perjuangan Kemerdekaan***. Jundi Resources: Kuala Lumpur.
Satimin, Saiful Kahar. 2003. Kelas Pengajian Mingguan Kitab Turath. Kupang: Kedah.
Wan Muhd Shoghir. 2008. http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp.

Metodologi Syeikh Muhammad Said Bin Umar dalam Mentafsirkan Ayat *Mutashabihat* di dalam Kitab Tafsir Nur Al-Ihsan: satu kajian Analisa

RABIAH BINTI ABDUL RAHMAN
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

ABSTRAK

Perkembangan ilmu tafsir di Tanah Melayu bermula sejajar dengan kedatangan agama Islam ke Tanah Melayu. Kajian ini memfokuskan mengenai metodologi Syeikh Muhammad Said Bin Umar dalam mentafsirkan ayat-ayat Mutashabihat dalam kitab Tafsir Nur al-Ihsan. Kitab ini dikarang pada abad ke 19 iaitu pada tahun 1927 Masihi. Beliau adalah pengikut mazhab shafie dan mahir dalam Bahasa Arab. Kitab Tafsir Nur al-Ihsan merupakan salah satu rujukan utama Bahasa Melayu kepada masyarakat di Tanah Melayu di dalam memahami isi kandungan al-Quran. Proses pengumpulan data bagi kertas kerja ini akan menggunakan modul pengajaran dan dokumen-dokumen berkaitan dengan menggunakan method kajian induktif dalam menganalisa data. Hasil dari kajian ini mendapati bahawa, Syeikh Muhammad Said Bin Umar mengaplikasikan metodologi tafsir berasaskan tafwidh dan ta'wil dalam mentafsirkan ayat-ayat mutashabihat.
Kata kunci:Metodologi, Muhammad Said, Ayat Mutashabihat, Tafsir Nur al-Ehsan.

PENDAHULUAN

Kedatangan agama Islam merupakan titik peralihan bagi sejarah rantau Nusantara. Kedatangan Islam bukan sahaja mengubah kepercayaan orang Melayu dari menyembah cakerawala dan patung kepada menyembah ALLAH yang Maha Esa, tetapi juga mengubah pemikiran dan pandangan hidup menerusi budaya ilmu yang dibawa agama Islam ke rantau ini dalam aspek budaya menulis dan membaca. Budaya menulis dan membaca memang sudah menjadi minat dan kegemaran para ulama' sejak dahulu hingga sekarang. Kegemaran dan minat ini timbul hasi daripada inspirasi ajaran agama Islam itu sendiri supaya ilmu yang ditulis dapat dibaca dan seterusnya disebar dan dimanfaatkan oleh masyarakat. (Mahayudin Yahaya, 2000)

Islam dibawa terus dari semenanjung Tanah Arab pada kurun ke-7. Teori ini dikemukakan oleh John Crawford dan juga oleh Niemann dan De Hollander yang seterusnya mendapat sokongan sokongan 'Seminar Masuknya Islam ke Indonesia' dan juga Prof. S. M. Naquib al-Attas. Pendapat ini berdasarkan antaranya, kegiatan hubungan perdagangan orang Arab dengan Alam Melayu sejak zaman sebelum munculnya Islam di semenanjung Tanah Arab. Selain itu, S. M. Naquib al-Attas menegaskan hakikat bahawa kandungan persuratan Melayu Islam dengan konsep dan istilah dan sistem tulisan Jawi yang digunakan menunjukkan sumber Arab atau Timur Tengah sebagai puncanya. (Muhamad Khairi, 2017)

Penulisan dan terjemahan kitab-kitab agama dalam Bahasa Melayu di Tanah Melayu telah berlaku lebih awal berbanding dengan penulisan kitab tafsir. Selepas tahun 1909 Masihi penulisan mengenai tafsir al-Quran berkembang lebih luas sehingga ke hari ini. Penulisan dan terjemahan kitab-kitab agama bermula setelah ramai para ulama' kembali ke tanah air selepas menamatkan pengajian mereka di Makkah, Mesir, India atau Patani. Perkembangan penulisan dan terjemahan kitab-kitab agama lebih pesat dengan perkembangan Pengajian Pondok iaitu sekitar awal abad ke 20. (Ismail Yusoff, 1995)

Secara etimologi, tafsir boleh bererti penjelasan atau pengungkapan. Adapun secara istilah tafsir adalah penjelasan terhadap Kalam Allah atau menjelaskan lafaz-lafaz al-Quran dan pemahamannya. Ilmu tafsir merupakan ilmu yang paling mulia dan paling tinggi kedudukannya, kerana pembahasannya berkaitan dengan Kalamullah yang merupakan petunjuk dan pembeza dari yang haq dan bathil. Di antara kitab Tafsir yang telah ditulis pada abad ke 20 di Tanah Melayu ialah kitab tafsir Nur al-Ihsan yang dikarang oleh Syeikh Muhammad Said Bin Umar. Beliau merupakan seorang qadi (sekarang dikenali dengan Pegawai Agama) di Jitra, Kedah. Kitab tafsir Nur al-Ishan mula ditulis pada bulan Zulhijjah 1344 Hijrah bersamaan Januari 1925 Masihi. Manakala kitab ini memakan masa selama 2 tahun 9 bulan dan selesai ditulis pada 4 Rabiu'akhir 1346 Hijrah bersamaan 1 Oktober 1927 Masihi, iaitu pada zaman pemerintahan Sultan Abdul Hamid Halim Shah Ibn Almarhum Sultan Ahmad Tajuddin Mukarram Shah. Baginda merupakan sultan negeri Kedah Darul Aman. (Muhammad Said, 1970). Walaubagaimanapun, kitab ini hanya mula dicetak selepas 7 tahun penulisannya iaitu pada tahun 1934 Masihi.

Kajian ini akan merungkai mengenai metodologi penulisan ayat-ayat *mutashabihat* oleh Syeikh Muhammad Said Bin Umar dalam kitabnya Tafsir Nur al-Ihsan. Bagaimana Syeikh Muhammad Said menghurai dan menjelaskan maksud ayat-ayat *mutashabihat* yang terdapat yang terdapat di dalam al-Quran. Ditinjau dari aspek pengertian, ayat-ayat al-Quran terbagi menjadi dua, yaitu ayat muhkamat dan ayat mutasyabihat. Allah SWT berfirman :

"Dialah yang menurunkan al-Kitab (al-Quran) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang *muhkamat*. Itulah pokok-pokok isi al-Quran, dan yang lain (ayat-ayat) *mutasyabihat*. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang *mutasyabihat* daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari *ta'wil*nya, padahal tidak ada yang mengetahui *ta'wil*nya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang *mutasyabihat*, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal." (al-Quran. Ali-Imran : 7).

Ayat di atas menegaskan bahawa di antara isi al-Quran ada ayat yang *muhkamat* dan ayat yang *mutasyabihat*. Ayat *muhkamat* ialah ayat-ayat yang terang dan tegas maksudnya, dapat dipahami dengan mudah. Sedangkan ayat *mutasyabihat* ialah ayat yang tidak jelas maksudnya. Di sisi lain, ayat *mutasyabihat* juga terbagi menjadi dua. Pertama, ayat *mutasyabihat* yang pengertiannya hanya Allah yang mengetahui seperti ayat-ayat yang berhubungan dengan hal-hal ghaib misalnya ayat-ayat yang mengenai hari kiamat, syurga, neraka, dan lain-lain. Dan kedua, ayat mutasyabihat yang dapat diketahui oleh orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-rasikhun fi al-'ilm*), sudah menyelidikinya secara mendalam seperti maksud *al-istiwa'* dalam ayat: "Tuhan yang Maha Pemurah, ber-*istiwa*' di atas 'Arasy". (al-Quran. Thaha : 5). Para ulama yang mendalam ilmunya, mentafsirkan *istiwa'* di atas dengan menguasai *(alqahr)*, bukan dengan bersemayam. (Muhammad Idrus, 2010).

KAJIAN LEPAS

Terdapat beberapa kajian dan buku-buku ilmiah yang telah ditulis tentang sejarah dan perkembangan ilmu tafsir di Tanah Melayu serta Tafsir Nur al-Ihsan. Di antara kajian-kajian terdahulu yang sempat dirujuk adalah dari sumber tesis Sarjana Muda Pengajian Islam dan tesis Sarjana Pengajian Islam antaranya ialah:

(1) Disertasi Doktor Falsafah yang dilakukan oleh Mohd. Sholeh Bin Sheh Yusuff, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia, 2014, bertajuk Tafsir Nur al-Ihsan oleh Syeikh Muhammad Said: Satu Kajian Bandingan. Kajian ini menumpukan kepada sumber asal pengarang dalam menghasilkan kitab Tafsir Nur al-Ihsan, di samping memperlihatkan bagaimana sumber itu dimanifistasikan.

(2) Disertasi Sarjana yang dilakukan oleh Nurzatil Ismah Azizan, Jabatan Al-Quran dan Al-Hadis, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2009, bertajuk Tafsir Nur al-Ihsan oleh Muhammad Said b. Umar dan Tafsir al-Qur'an al-Hakim oleh Mustafa Abdul Rahman: kajian perbandingan metodologi pentafsiran. Kajian ini menumpukan kepada metodologi pentafsiran al-Quran yang digunakan oleh pengarang Tafsir Nur al-Ihsan secara perbandingan dengan Tafsir al-Quran alHakim.

(3) Disertasi Sarjana oleh Muhammad Ismi Mat Taib, Jabatan al-Quran dan al-Hadis, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004, bertajuk Isra'iliyyat dalam Tafsir: Kajian terhadap Kitab Nur alIhsan, Karya Haji Muhammad Sa'id Umar. Kajian ini menyingkap kisah Israiliyyat yang terdapat di dalam kitab ini. Hasil dapatan kajian mendapati bahawa banyak terdapat kisah Israiliyyat yang dipindahkan oleh pengarang dari kitab-kitab rujukan beliau yang tidak bebas dari unsur tersebut.

(4) Sebuah kertas kerja dalam Seminar Sehari Tokoh Tafsir Dunia Melayu pada 2 November 2009 bertempat di Hotel Residence, UNITEN Bangi bertajuk Aplikasi Ilmu Takhrij dalam Kitab Melayu: Tinjauan Awal Terhadap Surah al-Baqarah, Kitab Tafsir Nur al-Ihsan oleh alShaykh Muhammad Said bin Umar oleh Fadlan Mohd Othman dan Mohd Fadhil Mohd Faudzi, Jabatan al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. Kertas kerja ini menjelaskan aplikasi ilmu takhrij dalam penulisan kitab tafsir Melayu. Tinjauan awal terhadap surah al-Baqarah, Tafsir Nur al-Ihsan mendapati bahawa tiada penilaian terhadap status hadis, hanya sebuah hadis dinyatakan sumbernya serta tiada hadis yang disertakan sanad.

(5) Jurnal Islamiyyat 2013 yang ditulis oleh Azhan Yusoff dan Fadhlan Othman dari Jabatan Pengajian al-Quran dan al-Sunnah Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia yang bertajuk Metodologi Shaykh Muhammad Said Bin Umar dalam Penggunaan Hadis: Kajian Analisis dan Kritis Terhadap Tafsir Nur al-Ihsan. Kajian ini bertujuan menjelaskan metodologi penggunaan hadis mawquf oleh Muhammad Said bin Umar dalam kitab Tafsir Nur al-Ihsan, memastikan status hadis yang digunakan dan mengemukakan pandangan ulama mengenainya.

(6) Kajian terhadap Tafsir Nur al-Ihsan telah dilakukan oleh Muhammad Ismi bin Mat Taib, 2003, bertajuk "Israiliyyat dalam Tafsir: Kajian terhadap Kitab Nur al-Ihsan, Karya Haji Muhammad Sa'id bin 'Umar" di Universiti Malaya. Kajian ini memberi tumpuan khusus kepada sumber Israiliyyat yang terkandung dalam Tafsir Nur al-Ihsan. Hasil kajian telah mendapati bahawa terdapat banyak kisah Israiliyyat sama ada yang selari dengan Islam atau pun tidak terkandung di dalam Tafsir Nur al-Ihsan. Menurut Muhammad Ismi, Syeikh Muhammad Sa'id turut terperangkap dalam memindahkan kisah Israiliyyat tersebut disebabkan beliau merujuk kitab terdahulu yang tidak bebas daripada unsur ini. Oleh itu, pembaca perlu berhati-hati ketika membacanya. Walaupun penyelidikan ini mengkaji kandungan Tafsir Nur al-Ihsan, namun kajian ini hanya menyentuh perbahasan Israiliyyat sahaja dan pengaruh lain tidak dibahaskan.

(7) Disertasi Sarjana Pengajian Islam oleh Hamza Muhammad bertajuk "Metodologi Muhammad Sa'id bin Umar dalam Tafsir al-Qur'an: Suatu Kajian Terhadap Tafsir Nur al-Ihsan", tahun 2005 di Universiti Malaya membahaskan tentang biografi Syeikh Muhammad Sa'id bermula zaman kanak-kanak merangkumi kelahiran, keluarga dan sumbangan sehinggalah kematiannya. Kajian ini menjelaskan bahawa Tafsir Nur al-Ihsan merupakan gabungan daripada beberapa buah karya muktabar, seperti Tafsir al-Jalalyn, al-Baydawi dan al-Jamal. Tafsir ini juga merupakan karya yang berbentuk terjemahan saduran daripada karya Arab ke dalam bahasa Melayu. Penelitian ini sememangnya terdapat unsur kaedah bacaan intertekstual dalam mengenal pasti sumber karya tersebut, namun hanya sedikit sahaja dibahaskan.

(8) Nur Zatil Ismah binti Azizan, tahun 2008 telah menghasilkan kajian bagi memenuhi keperluan memperoleh Ijazah Sarjana Pengajian Islam di Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur bertajuk "Tafsir Nur Al-Ihsan oleh Muhammad Sa'id bin Umar dan Tafsir al-Quran al-Hakim oleh Mustafa Abdul Rahman: Kajian Perbandingan Metodologi Penafsiran". Kajian ini mendedahkan latar belakang ringkas Syeikh Muhammad Sa'id merangkumi kelahiran, keluarga, perkahwinan, sumbangan sehingga kematiannya, selain latar belakang Syeikh Mustafa Abdul Rahman juga turut dibincangkan. Penyelidikan ini lebih tertumpu pada perbandingan metodologi penyusunan karya oleh kedua-dua pengarang tersebut. Kajian ini mendapati bahawa Tafsir Nur al-Ihsan mirip cara penyusunan Tafsir al-Jalalyn yang ringkas tetapi padat dengan pelbagai maklumat.

(9) Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu Jilid 7 Bilangan 1 2014 yang ditulis oleh Mohd. Sholeh Sheh Yusoff, Mohd. Nizam Sahad dan Siti Hajar Che Man yang bertajuk Tafsir Nur al-Ihsan oleh Syeikh Muhammad Sa'id: Suatu Bacaan Intertekstual. Tujuan utama kajian ini dilakukan adalah untuk mengesan dan memperlihatkan pengaruh sumber teks luar yang terdapat dalam teks Tafsir Nur al-Ihsan.

Berdasarkan tinjauan dan analisis yang dilakukan berkaitan dengan kajian terhadap Tafsir Nur al-Ihsan dan metodologi Syeikh Muhammad Said, penulis berpendapat kajian mengenai metodologi Syeikh Muhammad Said dalam ayat-ayat *mutashabihat* tidak dilakukan secara menyeluruh. Kajian yang dijalankan ini juga menggunakan kaedah Analisa dokumen. Kajian ini diharapkan dapat menolak persepsi masyarakat mengenai status kitab Tafsir Nur al-Ihsan seterusnya menaikkan karya ulung bangsa Melayu.

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

LATAR BELAKANG MUHAMMAD SAID BIN UMAR DAN KITAB TAFSIR NUR AL-IHSAN

Terjemahan dan tafsir al-Quran klasik yang lengkap tiga puluh juzuk yang tersebar menggunakan media cetak hanya dua buah saja, iaitu Turjuman al-Mustafid atau Tafsir Baidhawi Melayu oleh Syeikh Abdur Rauf bin Ali al-Fansuri (abad ke 16-17 M), dan yang sebuah lagi ialah Tafsir Nur al-Ihsan oleh Syeikh Muhammad Sa'id bin Umar.

Hendaklah diperhatikan bahawa pada zaman yang sama di Kedah terdapat dua orang yang bernama serupa, yang pertama ialah Muhammad Sa'id Yan, yang telah diperkenalkan dalam Ruangan Agama, Utusan Malaysia pada hari Isnin, 19 Julai 2004. Yang seorang lagi ialah ulama yang dibicarakan ini. Dalam Tafsir Nur al-Ihsan pula beliau menggunakan nama lengkap dengan keterangannya iaitu Sa'id bin Umar al-Qad-hi Baladan, asy-Syafi'ie Mazhaban, an-Naqsyabandi al-Ahmadi Thariqatan, al-Qadhi Syar'iyan. Nama lain yang diletakkan orang pada halaman depan Tafsir Nur al-Ihsan ialah Al-'Alim Al-Fadhil Al-Haji Muhammad Sa'id bin Umar Qadhi Jitra Kedah.

Yang dimaksudkan dengan al-Qad-hi Baladan, ialah negeri asalnya ialah Kedah. Jawatan beliau pula ialah al-Qadhi Syar'iyan, maksudnya ialah sebagai Kadi Syar'ie di Jitra. Beliau mengaku pula asy-Syafi'ie Mazhaban, maksudnya bermazhabkan Mazhab Syafi'ie. Dengan jelas diakuinya pula an-Naqsyabandi al-Ahmadi Thariqatan, iaitu beramal dengan Thariqat Naqsyabandiyah Ahmadiyah. Thariqat Naqsyabandiyah aliran ini dinamakan Naqsyabandiyah Ahmadiyah Muzhhariyah kerana berpegang dengan Mujaddidnya yang bernama Sayid Ahmad al-Muzhhar. Ada lagi yang dinamakan Naqsyabandiyah al-Khalidiyah kerana berpegang dengan Mujaddidnya yang bernama Syeikh Khalid al-Kurdi. Kedua-dua Thariqat Naqsyabandi yang tersebut diamalkan oleh ramai ulama di seluruh dunia termasuk ulama di dunia Melayu juga. Oleh itu tuduhan melulu yang mengatakan “semua thariqat adalah sesat" adalah tidak berasas sama sekali. (Wan Mohd. Saghir, 2004).

Ada riwayat yang menyebut bahawa Haji Muhammad Sa'id bin Umar lahir sekitar tahun 1270 H/1854 M di Kampung Kuar, Jerlun, Kedah. Dan wafat pada tahun 1351 H/1932 M. Walau bagaimana pun penulis masih ragu dengan tahun kelahiran yang diriwayatkan itu, kerana berdasarkan tulisan beliau sendiri pada penutup Tafsir Nur al-Ihsan, juzuk keempat, ada menyebut bahawa Syeikh Wan Sulaiman, Syeikh al-Islam Kedah, adalah guru beliau. Sedangkan Syeikh Wan Sulaiman, Syeikh al-Islam Kedah, yang lahir 1291 H/1874 M bererti lebih muda daripada Haji Muhammad Sa'id bin Umar sekitar 20 tahun.

Mengenai pendidikannya pula ada riwayat yang menyebut bahawa Haji Muhammad Sa'id bin Umar pernah belajar di Pondok Bendang Daya, Patani, sempat belajar kepada pengasasnya Syeikh Haji Wan Mustafa al-Fathani (Tok Bendang Daya pertama), tetapi yang lebih banyak beliau belajar ialah kepada Syeikh Abdul Qadir bin Mustafa al-Fathani (Tok Bendang Daya ke-2). Memperhatikan riwayat ini berertilah Haji Muhammad Sa'id bin Umar seangkatan dengan Haji Ismail bin Mustafa al-Fathani atau lebih terkenal sebutan di Kedah dengan ``Cik Doi @ Cik Dol", iaitu ayah kepada Tuan Guru Haji Husein Cik Doi, Tok Kelaba dan ramai lagi. Haji Muhammad Sa'id bin Umar juga melanjutkan pendidikannya di Mekah seperti ulama-ulama lainnya. (Wan Mohd. Saghir, 2004).

Muhammad Sa‘id meninggal dunia pada hari Rabu selepas Asar, 22 Zulkaedah 1350H bersamaan 9 Mac 1932. Jenazah beliau kemudiannya telah disemadikan di Masjid Alor Merah, Alor Setar, Kedah (Zulkifli & Hamza 2005; Mazlan et al. 2009; Mat Saad 2011). Pemergian beliau dalam usia 78 tahun diibaratkan kehilangan sebutir permata bagi masyarakat Islam di negeri Kedah. Namun begitu, warisan tafsir yang ditinggalkannya terus menabur bakti kepada seluruh umat Melayu dalam memahami kitab Allah. Sehubungan itu, pelbagai kajian dijalankan semenjak tahun 1991 untuk mendokumentasikan biografi Muhammad Said dan kitab tafsirnya kerana sejarah hidup tokoh ini belum ditulis secara khusus sehingga kini. Malah, timbul persoalan mengapa namanya tidak tersenarai dalam Senarai Nama Ulama Kedah oleh Perbadanan Perpustakaan Awam Negeri Kedah atau dibentangkan dalam buku-buku biografi ulama Tanah Melayu. Pengumpulan data tentang Muhammad Said juga agak terhad kerana bersumberkan percakapan lisan cucucicit Said selain dari catatan beliau dalam kitabnya. Maklumat ini pula dinukilkan oleh penulis demi penulis tanpa pemurnian data yang menyebabkan wujud kekeliruan fakta dan kekosongan dalam sejarah hidupnya terutama hal pendidikan dan kehidupan Said sebelum tahun 1312H. (Mohd. Nazri, Muhd. Najib, Haziyah, 2016)

Syeikh Muhammad Sa’id telah berusaha menyusun Tafsir Nur al-Ihsan bertujuan membantu masyarakat khususnya masyarakat Melayu setempat di Kedah dalam memahami ayat suci al-Quran. Sebelum Tafsir Nur al-Ihsan dihasilkan, seseorang itu terpaksa mempelajari bahasa Arab atau merujuk ulama tertentu

untuk mengetahui isi kandungan al-Quran. Namun setelah karya ini dihasilkan, masyarakat, terutama masyarakat Melayu setempat, mudah memahami ayat al-Quran serta meluaskan kefahaman mereka terhadap ilmu al-Quran sekali gus mengetengahkan ajaran Islam yang sebenar. Di samping itu, Syeikh Muhammad Said merupakan salah seorang tokoh ulama di Malaysia yang banyak memberi sumbangan kepada negara terutamanya dalam bidang tafsir al-Quran. Walaupun begitu, tiada kajian lengkap pernah dijalankan tentang biografi dan ketokohan yang berkaitan dengannya. (Mohd. Sholeh, Mohd. Nizam, Siti Hajar, 2014)

Syeikh Muhammad Said telah Berjaya menulis kitab ini sebanyak empat juzuk. Juzuk yang pertama, bermula daripada surah al-Fatihah hingga surah al-Maidah. Tebal 296 halaman. Juzuk yang kedua, dimulai dengan surah al-An'am hingga surah al-Isra'. Tebal 429 halaman. Juzuk yang ketiga pula bermula daripada surah al-Kahfi hingga surah az-Zumar. Tebalnya 432 halaman. Manakala juzuk yang keempat, dimulai dengan surah al-Mu'min hingga surah an-Nas. Beliau menyempurnakan penulisan pada 1 Rabiulakhir 1346 H. Tebal 387 halaman. (Muhammad Said, 1970).

Berikut adalah beberapa tokoh ilmuan yang menggunakan Tafsir Nur al-Ihsan sebagai bahan pengajaran:

(1) Dato‟ Syeikh Haji Abdul Hamid Tahir dalam kuliahnya di PAKSI (Pusat Khidmat Sosial Islam), Pusat Zakat, Alor Setar Kedah.

(2) Dato‟ Ustaz Shamsuri Haji Ahmad dalam kuliahnya di Masjid Sultanah Bahiyah, Alor Setar Kedah.

(3) Ustaz Abdul Muthalib bin Maarof dalam kuliah mingguannya di Yayasan al-Nahdhoh, Kubang Semang Pulau Pinang.

(4) Ustaz Ahmad Izzat bin Shauqi dalam kuliah bulanannya di Masjid Telok Cengai, Alor Setar Kedah.

(5) Ustaz Ahmad Rethauddin bin Abdul Wahhab dalam kuliah bulanannya di Masjid Kilang Lama, Kulim Kedah.

(6) Ustaz Rijaluddin bin Yahya dalam kuliah bulanannya di PAKSI, Parit Buntar Perak.

(7) Ustaz Sya‟ari dalam kuliah mingguannya di Surau Kampung Sungai Tembak, Parit Panjang Baling Kedah. (Mohd. Sholeh, 2014)

Kitab Tafsir Nur al-Ihsan juga turut diajar di luar negara seperti Patani iaitu:

(1) Al Marhum Tuan Guru Haji Husin Kelubi di Pondok Dala.
(2) Tuan Guru Haji Ismail Bin Wan Umar di Pondok Sepanjang. (Abdulloh Salaeh, 2018)

Pondok berasal daripada perkataan Arab iaitu al-Funduq yang bererti rumah tumpangan,hotel atau asrama. Institusi sekolah pondok mulai berkembang di Kelantan, Terengganu, Kedah, Pulau Pinang dan Perak pada permulaan abad ke- 19 yang dipelopori oleh ulama-ulama yang berpendidikan di Patani. (Hashim Abdullah Dll, 1998).

METODOLOGI SYEIKH MUHAMMAD SAID BIN UMAR DALAM MENTAFSIRKAN AYAT-AYAT *MUTASHABIHAT*

Menurut kamus *Mu'jam Arabi Asasi* perkataan *mutashabihat* bermaksud ayat al-Quran yang mengandungi pelbagai makna. Oleh itu, kita tidak boleh memahami makna ayat tersebut secara literal, kerana ayat *mutashabihat* memerlukan penjelasan yang tepat daripada ahli tafsir untuk menjelaskan secara terperinci makna dan erti ayat-ayat tersebut.

Di antara metodologi yang digunakan oleh Syeikh Muhammad Said dalam mentafsirkan ayat *mutashabihat* ialah beliau mengaplikasikan metodologi *tafwidh* dan *ta'wil* dalam pentafsirannya. Metodologi *tafwidh* ialah tidak melakukan penafsiran apapun terhadap ayat-ayat tersebut, namun mencukupi dengan penetapan sifat-sifat yang telah Allah tetapkan bagi Dzat-Nya, serta menyucikan Allah dari segala kekurangan dan penyerupaan terhadap hal-hal yang baru. Hal yang demikian dilakukan dengan cara mengikuti metode *ta'wil ijmali* terhadap ayat-ayat tersebut dan menyerahkan pengetahuan maksud yang sebenarnya kepada Allah SWT. Manakala metodologi *ta'wil* merupakan satu kaedah pengalihan maksud ayat-ayat *mutashabihat* dari makna-makna literalnya dan meletakkan maksud-maksudnya dalam satu bingkai

pengertian yang sejalan dan seiring dengan teks-teks lain yang *muhkamat* yang memastikan kesucian Allah dari arah, tempat dan anggota tubuh seperti makhluk-Nya (Muhammad Idrus, 2010).

Sabagai contoh ayat daripada surah Thaha ayat pertama: ((طه)) (al-Quran. Thaha: 1). Syeikh Muhammad Said mentafsirkan dengan huraian "Allah Taala terlebih ketahui dengan demikian itu". Jelaslah di sini Syeikh Muhammad Said menggunakan metodologi *tafwidh* di dalam huraian ayat ini.

Contoh ayat lain yang menjelaskan Syeikh Muhammad Said mengaplikasikan metodologi *ta'wil* ialah ayat kelima di dalam surah Thaha iaitu: ((الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى)) (al-Quran. Thaha: 5). Beliau mentafsirkan dengan huraian berikut iaitu: "Ialah tuhan ar-Rahman itu atas 'arasy bersamaan yang layak dengannya maka 'arasy pada *lughah* itu tempat duduk raja. Ini jalan *salaf.* Maka jalan *khalaf* makna *istwa'* itu memerintah". Syeikh Muhammad Said mentafsirkan ayat di atas dengan memberi makna memerintah dan bukan bersemanyam. Di sini jelaslah bahawa Syeikh Muhammad Said mengaplikasikan metodologi *ta'wil.* Di dalam ayat ini juga beliau meletakkan definasi bagi perkataan *'Arasy* menurut Bahasa Arab untuk memudahkan pembaca memahami ayat tersebut.

Contoh lain daripada surah al-Baqarah ialah ((فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ)) (al-Quran. Baqarah: 115). Yang bermaksud "maka ke manapun kamu menghadap di situlah wajah Allah." Tetapi Syeikh Muhammad Said mentafsirkan ayat di atas dengan "maka dimana pihak kamu hadap muka kamu pada sembahyang dengan suruhannya maka disanalah qiblat Allah yang ia redha akan dia." Sekali lagi beliau menggunakan metodologi *ta'wil* dalam tafsirannya.

Demikian pula dengan ayat, ((وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّيْ سَيَهْدِيْنِ)) (al-Quran. As-Saffat: 99). Yang bermakud "Dan Ibrahim berkata: "Sesungguhnya aku pergi menuju kepada Tuhanku, dan dia akan memberi petunjuk kepadaku". Syeikh Muhammad Said mentafsirkan ayat di atas dengan "Dan berkata ia bahawasa aku ini hendak pergi kepada Tuhanku yakni aku hendak hijrah pindah daripada negeri aku kepada tempat yang dapat perbuat ibadah Tuhanku, lagi hidayah akan daku oleh Tuhanku pada mana tempat yang disuruh aku kepadanya iaitu Syam." Ayat ini apabila ditafsirkan secara literal, akan menzahirkan pemahaman bahwa Allah ada di Palestin, kerana Nabi Ibrahim dalam ayat tersebut mengatakan akan pergi ke Palestin. Syeikh Muhammad Said sekali lagi berjaya menghuraikan maksud ayat tersebut dengan baik, beliau menggunakan perkataan *'yakni'* bagi menerangkan dengan lebih lanjut berkenaan maksud ayat di atas yang membawa erti beliau menggunakan metodologi *ta'wil* dalam tafsiran ayat ini.

KESIMPULAN

Ayat-ayat *mutashabihat* memerlukan huraian dan pengertian yang khusus dalam memahami isi kandungan al-Quran yang agung. Ayat-ayat ini tidak boleh difahami secara tersurat kerana ianya boleh mengganggugugat akidah umat Islam masa kini. Metodologi yang digunakan oleh Syeikh Muhammad Said dalam mentafsirkan ayat-ayat *mutashabihat* ialah metodologi *tafwidh* dan *ta'wil* yang mana metodologi ini digunakan oleh para ulama' tersohor dalam mentafsirkan ayat al-Quran dalam kitab-kitab mereka yang *mu'tabar*. Ini jelas membuktikan bahawa Syeikh Muhammad Said bin Umar merupakan salah seorang pentafsir agung di Tanah Melayu suatu ketika dahulu sehingga kini. Kajian ini juga Berjaya membuktikan tahap penguasaan ilmu Bahasa Arab Syeikh Muhammad Said adalah tinggi sehingga beliau mampu menulis sebuah kitab tafsir lengkap 30 juzuk di dalam Bahasa Melayu. Kitab Tafsir Nur al-Ihsan merupakan sebuah kitab tafsir yang boleh di anggap sebagai kitab '*turath*' (warisan) bagi masyarakat Melayu.

RUJUKAN

Mahayudin Haji Yahaya. (2000). *Sejarah Politik dan Sosiobudaya Masyarakat Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ismail Yusoff. (1995). *Perkembangan Penulisan dan Terjemahan Kitab-kitab Tafsir di Malaysia.* Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Hashim Abdullah, Mohd Zulkifli Husain, Mohd. Arif Ismail, Mohd. Nazri Ibrahim, Kamariah Kamrudin, Noraina Norani,Rohana Omar. (1998). *Perspektif Islam di Malaysia.* Kuala Lumpur: Jabatan Pengajian Media Universiti Malaya & Hizbi Sdn. Bhd.

Muhammad Said Umar. (1970). *Tafsir Nur al-Ihsan.* Tailand: Matbaah bin Halabi.

Mohd Sholeh sheh Yusuff. (2014). *Tafsir Nur al-Ihsan oleh Syeikh Muhammad Sai'd: Suatu Kajian Bandingan.* Tesis Doktor Falsafah Yang Tidak Diterbitkan. Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.

Fadlan Mohd Othman dan Mohd Fadhil Mohd Faudzi, (2009). "*Aplikasi Ilmu Takhrij dalam Kitab Tafsir Melayu: Tinjauan Awal terhadap Surah Al-Baqarah, Kitab Tafsir Nur AlIhsan oleh Al-Shaykh Muhammad Sa'id Bin 'Umar.* Kertas kerja di Seminar Sehari Tokoh Tafsir Dunia Melayu. UNITEN.

Hamza Muhammad, (2005). *"Metodologi Muhammad Sa'id Umar dalam Tafsir Al-Qur'an: Suatu Kajian Terhadap Tafsir Nur al-Ihsan"*. Disertasi sarjana yang tidak diterbitkan, Universiti Malaya.

Mohd Nazimi Zaim, 2010. *"Kajian Takhrij Hadith dalam Tafsir Nur Al-Ihsan"*. Tesis Sarjana yang tidak diterbitkan. Pulau Pinang: Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia.

Nur Zatil Ismah binti Azizan, 2008. *"Tafsir Nur al-Ihsan oleh Muhammad Sa'id bin Umar dan Tafsir Al-Qur'an al-Hakim oleh Mustafa Abdul Rahman: Kajian Perbandingan Metodologi Penafsiran"*. Disertasi Sarjana yang tidak diterbitkan. Universiti Malaya.

Muhammad Ismi bin Mat Taib, 2003. *"Israiliyyat dalam Tafsir: Kajian terhadap Kitab Nur al-Ihsan, Karya Haji Muhammad Sa'id bin 'Umar".* Disertasi Sarjana yang tidak diterbitkan. Universiti Malaya.

Mohd. Sholeh Sheh Yusoff, Mohd. Nizam Sahad dan Siti Hajar Che Man. (2014). Tafsir Nur al-Ihsan oleh Syeikh Muhammad Sa'id: Suatu Bacaan Intertekstual. *Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu,* 7(1).

Azhan Yusoff dan Fadhlan Othman.(2013). Metodologi Shaykh Muhammad Said Bin Umar dalam Penggunaan Hadis: Kajian Analisis dan Kritis Terhadap Tafsir Nur al-Ihsan. *Jurnal Islamiyyat* 35(1).

Mohd Nazri Ahmad, Muhd Najib Abdul Kadir & Haziyah Hussin. (2016). Pengaplikasian Kaedah Tafsir al-Qur'an dengan Qira'at oleh Muhammad Said bin Umar di dalam Tafsir Nurul Ihsan. *Jurnal al-Turath*, 1(1).

Muhammad Idrus Ramli. (2018, Ogos). *"Madzhab Al-Asy'ari Jawaban Terhadap Aliran Salafi".* Dimuat turun daripada https://mutiarazuhud.files.wordpress.com/2010/05/madzhab_al-asyari1.pdf.

Muhammad Khairi. (2018, Ogos). *"Teori kedatangan Islam ke Tanah Melayu".* Dimuat turun daripada https://www.academia.edu.

Wan Mohd. Shaghir Abdullah. (2018, Ogos). *"Muhammad Sa'id Umar Kedah - Pengarang Tafsir Nur al-Ihsan".* Dimuat turun daripada http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2004&dt=1213&sec=Bicara_Agama&pg=ba_01.htm#ixzz5PM6xxcGe © Utusan Melayu (M) Bhd.

http://usuluddinmalaya.blogspot.com/2013/03/sejarah-tafsir-dan-perkembangannya.html

'Asabiyyah Ibnu Khaldun dan Konsep Identiti Nasional

SITI NOR AZHANI MOHD TOHAR & SITI NOR BAYA MAT YACOB
Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

RABIAH ABDUL RAHMAN & MOHAMMAD AIZUDDIN ABDUL AZIZ
Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

'Asabiyyah Ibnu Khaldun telah dibincangkan 600 tahun dahulu dan dipercayai relevan dalam menterjemah jatuh bangun sesebuah tamadun sehingga kini. Walau bagaimanapun, definisi 'asabiyyah yang khusus kepada pertalian darah menyebabkan pengaplikasian dalam masyarakat moden heterogen seakan terhad. Justeru, makalah ini akan membincangkan kerelevanan 'asabiyyah Ibnu Khaldun dalam konsep identiti nasional yang turut terangkum konsep patriotisme, nasionalisme dan semangat kekitaan menurut pandangan sarjana Barat. Dapat disimpulkan bahawa karakteristik dalam 'asabiyyah Ibnu Khaldun turut dibincangkan dalam konsep identiti nasional. Implikasinya, walaupun teori 'asabiyyah Ibnu Khaldun telah dibincangkan 600 tahun dahulu namun intipati yang dibincangkan masih diketengahkan dalam konsep-konsep moden barat terutamanya dalam konsep identiti nasional.

Kata kunci: 'Asabiyyah Ibnu Khaldun; identiti nasional; patriotisme, nasionalisme; semangat kekitaan.

PENGENALAN

Istilah *'asabiyyah* menurut Ibnu Khaldun bermaksud perasaan berkongsi nilai khusus yang sama dan kesetiaan kepada kumpulan yang berasaskan kepada pertalian darah (Alatas, 2013). Namun, Ibnu Khaldun turut membincangkan *'asabiyyah* yang turut wujud selain daripada pertalian darah, iaitu *clientship* (individu yang menerima dan mengamalkan *'asabiyyah* kaum tempat menetapnya yang baru setelah meninggalkan kaum asalnya) dan *alliance* (*'asabiyyah* yang didasari hubungan hamba abdi dan hubungan untuk mendapatkan perlindungan) (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.

Justeru, Al-Roubaie (2009) tidak menafikan bahawa ciri-ciri semangat kekitaan ini dapat diaplikasikan dalam senario masyarakat moden heterogen kini. Walau bagaimanapun, masih wujud kekurangan dalam aktiviti-aktiviti intelektual dan penyelidikan berkenaan ideologi sains sosial Ibnu Khaldun ini (Alatas, 2014). Oleh yang demikian, pengkaji mengambil inisiatif untuk membincangkan *'asabiyyah* Ibnu Khaldun dalam konteks identiti nasional yang terangkum inti pati patriotisme, nasionalisme dan semangat kekitaan yang sering dibincangkan oleh sarjana-sarjana masa kini terutamanya Barat dalam mengungkap senario masyarakat moden yang dicirikan oleh masyarakat multietnik, khususnya di Malaysia.

IDENTITI NASIONAL

Identiti nasional ialah ikatan emosi yang asasnya positif terhadap negara (Tajfel & Turner, 1986) dan keahlian dalam kumpulan yang menyumbang kepada pembentukan identiti individu berasaskan kepada semangat

kekitaan kebangsaan (Mummendey & Klink, 2001). Blank & Schmidt (2003) menegaskan bahawa belum ada lagi definisi yang jelas tentang identiti nasional, namun antara ciri-ciri yang dapat menerangkan identiti nasional ialah perasaan positif terhadap negara, gabungan semangat kebangsaan yang signifikan dalam identiti individu, pengetahuan individu untuk dimiliki dan memiliki negaranya, kepercayaan bersandarkan kepada matlamat dan masalah negara, kepercayaan kepada peluang dan halangan untuk individu bertingkah laku dan kesanggupan untuk menghayati budaya kebangsaan.

Definisi yang hampir sama dengan patriotisme, iaitu satu nilai dan tindakan yang bersumberkan emosi, iaitu perasaan cinta dan setia kepada negara sehingga sanggup melakukan apa sahaja tindakan demi mempertahankan negara (Abdul Latiff Abu Bakar, 2012; Ku Hasnita Ku Samsu & Mohd Haizam Mohd Nor, 2009). Abdul Latiff Abu Bakar (2012) juga menyatakan bahawa patriotisme merupakan perasaan dalam kalangan penghuni sesuatu wilayah yang tertentu. Perasaan ini dapat dilihat apabila rakyat sesuatu wilayah itu menggunakan lambang-lambang tertentu seperti sempadan dan ibu kota bagi menentukan taraf negara bangsa, keperibadian kebangsaan, kewarganegaraan, bahasa kebangsaan, ekonomi, kebudayaan dan kesenian, bendera, lagu kebangsaan dan lain-lain; serta patriotisme ini adalah teras kepada nasionalisme.

Justeru, Kosterman & Feshbach (1989) dan Blank & Schmidt (2003) bersetuju bahawa nasionalisme dan patriotisme sebenarnya terhasil daripada pembentukan identiti nasional, iaitu patriotisme merupakan semangat menyayangi negara, manakala nasionalisme merupakan penilaian positif kepada masyarakatnya sehingga menganggap bahawa negaranya lebih unggul berbanding masyarakat dari negara lain dan bertindak paling dominan. Maka, nasionalisme ini hampir merujuk kepada istilah etnosentrisme yang menganggap etnik sendiri lebih unggul berbanding etnik lain (Karasawa, 2002).

Namun, sebaliknya Syeikh Muhammad Uthman El-Muhammady (2012) menjelaskan bahawa nasionalisme Melayu yang terlalu mengagungkan bangsa dan negara merupakan sifat kasih kepada bangsa dengan prinsip yang selari dengan ajaran Islam, iaitu bukan *'asabiyyah* yang terlarang dan bukan nasionalisme sekular ala Barat. Ini kerana perjuangan Melayu telah kerjasama dengan kaum-kaum lain yang setia dengan perjuangan kemerdekaan dan nasionalisme Melayu ini ialah nasionalisme positif yang menjadikan Islam sebagai pegangan; maka menolak semangat rasisme, kebencian dan permusuhan dengan kaum lain. Seperti mana sarjana ini mengambil pandangan Said Nursi bahawa,

> *"Tambahan lagi, dalam semangat kebangsaan (nasionalisme) terdapat satu perasaan dan semangat gembira dalam jiwa, satu kesukaan yang sangat kuat, satu kuasa yang ada unsur tidak baiknya. Kerana itu mereka yang terlibat dalam kehidupan kemasyarakatan zaman ini tidak boleh disuruh supaya meninggalkan konsep kebangsaan ini. Bagaimanapun semangat kebangsaan ada dua jenis. Satu yang negatif, tidak baik, dan berbahaya; ia menjadi semarak dengan menelan pihak lain, ia kekal melalui perseteruan dengan pihak lain, dan ia tahu apa yang sedang dilakukannya. Nasionalisme yang positif timbul daripada keperluan dalaman dalam hidup kemasyarakatan dan ia menjadi sebab bagi berlakunya sikap tolong menolong dan persatuan; ia memastikan adanya kekuatan yang mendatangkan faedah; ia adalah alat untuk menguatkan lagi persaudaraan Islam. Konsep tentang nasionalisme yang positif ini mesti berkhidmat untuk Islam, ia mesti menjadi kota perlindungannya dan perisai baginya; ia mesti tidak mengambil tempat Islam itu sendiri."*
>
> "*Kesedaran dan bangkitnya nasionalisme itu sama ada positif, dalam hal ini ia bangun melalui rasa kasih sayang kepada kaum bangsa seseorang, dan ia sebab bagi kenal mengenali antara satu dengan lain serta perbuatan tolong-menolong antara sesama mereka; atau ia negatif, bila ia ditimbulkan oleh semangat rasis, dan menjadi sebab kebencian dan permusuhan antara satu dengan lain. Dan ini ditolak oleh Islam."*

Pandangan ini menjelaskan bahawa nasionalisme yang berasaskan pegangan Islam ialah nasionalisme dari sisi positif yang wujud daripada keperluan dalaman hidup bermasyarakat dan mendorong kepada tolong-menolong dan mewujudkan kesatuan. Ia berbeza dengan nasionalisme di sisi negatif yang menimbulkan semangat rasis, kebencian dan permusuhan dengan yang lain.

A. Aziz Deraman (2012) turut mengungkap bahawa secara psikologi, warisan budaya itu tersirat rasa kekitaan dan kebersamaan yang dapat membangkitkan emosi, rasa kepunyaan, kesedaran kebangsaan, jiwa kenegaraan, serta rasa bangga dan cintakan negara, dan bukannya kebanggaan terhadap kaum sendiri sahaja. Justeru, dalam konteks nasionalisme, wujudnya perbezaan antara sarjana Barat dan Islam. Walau bagaimanapun, Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, & Sanford (1950) telah mewujudkan sisi positif bagi nasionalisme namun berbeza inti pati dengan nasionalisme yang dibincangkan oleh Syeikh Muhammad Uthman El-Muhammady tadi yang menekankan aspek agama.

Adorno et al. (1950) telah mengkombinasikan patriotisme, "menyayangi negara" dengan nasionalisme, "mengikat nilai-nilai nasional berasaskan pemikiran kritikal", justeru menyimpulkan bahawa ini merupakan patriotisme yang sebenar atau asli *("genuine" or "true" patriotism*). Ini selari dengan pandangan Schatz & Staub (1997) bahawa, "patriotisme buta-*blind patriotism*" merujuk kepada sokongan tanpa kritik terhadap apa-apa tindakan yang dilakukan oleh kumpulan (menyamai nasionalisme), sebaliknya "patriotisme konstruktif" merujuk kepada kesedaran untuk mengkritik dan kesetiaan kepada kumpulan. Ibarat, membakar bendera negara sendiri kebiasaannya dikatakan sebagai perbuatan tidak patriotik, namun ia juga sebenarnya dapat dikatakan sebagai isyarat kepada ketidakpuasan hati terhadap situasi semasa berdasarkan kepada pemikiran ideal atau konstruktif, dan tanda mencintai negara (Schatz, Staub, & Lavine, 1999).

Namun pandangan ini berbeza dengan pandangan Costa (2011) bahawa patriot yang mempunyai semangat keadilan juga akhirnya akan berputus asa dengan semangat kesetiaan patriotisme yang dipegangnya apabila berdepan dengan realiti kualiti negara bahawa kebanyakan kerajaan sememangnya mengamalkan patriarki, *homophobic*, rasis, tidak bertoleransi, atau tidak adil. Justeru, ini menjelaskan bahawa identiti nasional yang merangkumi patriotisme dan nasionalisme merupakan suatu yang dinamik, iaitu penyesuaiannya bergantung kepada perubahan sosio-ekonomi dan kestabilan norma budaya dan nilai negara (Tartakovsky, 2011). Turut selari dengan pandangan Zainal Kling (2012) bahawa pada sebarang masa dan konteks, jati diri akan sentiasa berinteraksi dengan persekitarannya untuk menyesuaikan diri kepada bentuk dan isi agar terus berfungsi dan relevan di zamannya. Setiap satu ciri jati diri yang telah dibicarakan akan sentiasa bergolak dan dinamik, dengan erti sering mengalami perubahan. Pergolakan itu akan amat bergantung juga kepada 'maruah' atau 'harga diri' atau martabat dan juga kepada kesatuan atau 'rasa bersama' – seia sekata - antara anggota kelompok.

Justeru, nasionalisme dan patriotisme adalah saling berkait dan merupakan entiti dalam identiti nasional, namun, daripada sudut teoretikal dan empirikal, konsep patriotisme dan nasionalisme ini adalah berbeza (Kosterman & Feshbach, 1989; Blank & Schmidt, 2003; Karasawa, 2002; lihat Blank & Schmidt, 2003, Schildkraut, 2011 & Karasawa, 2002 untuk contoh selanjutnya). Rakyat berkemungkinan mempunyai ikatan emosi yang kuat terhadap negara (patriotisme) tanpa mempunyai kepercayaan bahawa negara perlu lebih unggul daripada negara-negara lain (nasionalisme) (Karasawa, 2002). Namun, keperluan kedua-duanya ini dapat saling berkait apabila nasionalisme dapat didukung apabila wujud struktur autoritarian antara negara dan rakyatnya, atau struktur lain yang diinspirasikan, manakala patriotisme pula membantu aspek-aspek nasionalisme ini dalam mengembangkan hubungan autoritarian (Blank & Schmidt, 2003).

Hagerty, Lynch-Sauer, Patusky, Bouwsema & Collier (1992) pula mendefinisikan semangat kekitaan (*sense of belonging*) sebagai pengalaman penglibatan personel dalam sistem atau persekitaran yang menyebabkan seseorang merasakan dirinya adalah sebahagian yang penting dalam sistem dan persekitaran tersebut. Sehubungan itu, semangat kekitaan merupakan keperluan manusia (Jones, 2009; Maslow, 1987); tiada bukti yang kukuh untuk menyangkal perkara ini (Jones, 2009). McMillan & Chavis (1986) turut mengakui bahawa semangat kekitaan ialah satu perasaan diterima dan menjadi individu yang penting dalam kelompok ahli masyarakatnya. Setiap ahli merasa saling diperlukan dan bersatu bagi kepentingan komuniti mereka. Keperluan individu dapat dipenuhi hasil daripada penyatuan komitmen ini. Inti pati semangat kekitaan ini hampir selari dengan definisi 'harga diri' dan 'kesatuan' Zainal Kling (2012) dalam membicarakan tentang pergolakan jati diri. 'Harga diri' menurut beliau ialah cara seseorang menghargai dirinya atau memandang

dirinya (*self-esteem*) ataupun dipandang oleh 'orang lain'. 'Kesatuan' pula ialah keupayaan merasa menjadi anggota kelompok, merasa bangga dan yakin akan keanggotaan itu.

Justeru, individu yang kurang semangat kekitaan sering dikaitkan dengan hilangnya kesejahteraan psikologi (Thompson-Fullilove, 1996), dilaporkan mempunyai tahap gangguan kebimbangan yang tinggi, depresi dan cenderung membunuh diri, maka, perasaan kekitaan dalam masyarakat dapat meningkatkan kesihatan mental individu (Mclaren, Jude, & McLachlan, 2007).

'ASABIYYAH IBNU KHALDUN DAN KONSEP IDENTITI NASIONAL

Berdasarkan keseluruhan perbincangan di atas, secara tuntas, identiti nasional merupakan ikatan perasaan positif terhadap negara yang memacu semangat patriotisme, iaitu satu semangat mencintai negara sehingga mendorong untuk berjuang mempertahankan negara serta menjana idea untuk bersama memajukan negara; dan semangat nasionalisme, iaitu 1) tanggapan yang kuat bahawa negara merupakan negara yang unggul berbanding negara lain sehingga mendorong sikap untuk menerima segala kebaikan dan keburukan negara tanpa pertikaian(dari sudut pandang Barat); dan 2) sifat kasih terhadap bangsa dan negara yang menjadikan Islam sebagai pegangan; maka menolak semangat rasisme, kebencian dan permusuhan dengan kaum lain (dari sudut pandang Islam).

Manakala, semangat kekitaan (*sense of* belonging) ialah keperluan manusia untuk merasa diterima, sebahagian daripada komuniti, yakin dan bangga dengan keanggotaannya dan turut dirasakan penting oleh ahli kelompok masyarakatnya berdasarkan kepada pengalaman penglibatan personel dalam sistem atau persekitarannya serta setiap ahli bertindak sewajarnya untuk berlaku adil sesama mereka.

Justeru, huraian para sarjana ini tentang konsep patriotisme, nasionalisme dan semangat kekitaan ini adalah merupakan semangat untuk menonjolkan identiti nasional dan konsep-konsep ini dapat terjelma dalam *'asabiyyah* Ibnu Khaldun.

Identiti nasional dalam konteks patriotisme, nasionalisme yang dikatakan sebagai satu semangat mencintai negara sehingga mendorong untuk mengerah tenaga dan harta sehingga sanggup berjuang demi mempertahankan negara; memegang pandangan, matlamat, pengalaman, nilai dan budaya yang sama; menjadikan agama dan kekitaan sebagai pegangan; turut merupakan konsep-konsep penting dalam *'asabiyyah* Ibnu Khaldun. *'Asabiyyah* Ibnu Khaldun ini mengetengahkan sifat berkasih sayang sesama ahli yang turut mendorong mereka mencintai bangsa dan tanah air. Ia didorong oleh beberapa keinginan yang berkaitan seperti keinginan untuk tinggal bersama dalam perkongsian dan persahabatan; bekerjasama; berkongsi pengalaman susah dan senang dengan membantu dan menjaga keselamatan mereka yang dekat dengannya; dan keinginan bahawa perasaan yang sama dirasai oleh sahabatnya (Ibnu Khaldun, DBP, 2009; Muhsin Mahdi, 1957). Secara tidak langsung juga, penjelasan Muhsin Mahdi mengenai *'asabiyyah* Ibnu Khaldun ini tidak jauh berbeza dengan perbincangan tentang semangat kekitaan (*sense of belonging*) mengenai perasaan untuk dipunyai dan mempunyai kumpulan sehingga merasakan bahawa dirinya penting dan dihargai serta saling berkongsi dan saling melengkapi.

Mengenai pandangan patriotisme yang sebenar atau asli *("genuine" or "true" patriotism*) atau "patriotisme konstruktif"[97], iaitu menerima pemikiran kritikal untuk mengkritik negara atas dasar memperbaiki kelemahan bagi tujuan kebaikan bersama turut selari dengan ciri mengajukan tuntutan dalam *'asabiyyah* Ibnu Khaldun. Semangat kekitaan mengikut*'asabiyyah* Ibnu Khaldun antaranya dapat melahirkan kemampuan untuk mempertahankan diri seseorang untuk melindungi diri sendiri, dan untuk mengemukakan tuntutan; kepatuhan membabi buta akan menghancurkan semangat kekitaan (Ibnu Khaldun, DBP, 2009). Justeru, perbincangan ini tidak jauh berbeza dengan konsep patriotisme yang menggalakkan penjanaan idea berasaskan pemikiran

[97] Patriotisme konstruktif merupakan modifikasi kepada nasionalisme yang lebih positif oleh Adorno et al. (1950) dan Schatz and Staub (1997).

rasional dan kritikal dalam menilai dan melemparkan pandangan kepada pemimpin dan kerajaan dengan niat untuk memajukan negara. Namun walau bagaimanapun, semangat ini akan mulai goyah apabila tidak wujud lagi kualiti negara seperti yang diharapkan.

KESIMPULAN

Justeru, dapat disimpulkan di sini bahawa konsep yang dibawa oleh identiti nasional yang merangkumi semangat patriotisme, nasionalisme dan semangat kekitaan (*sense of belonging*) ini turut terangkum dalam *'asabiyyah* Ibnu Khaldun. Malahan, istilah *'asabiyyah* ini turut diterjemahkan sebagai *esprit de corps*, solidariti, nasionalisme, patriotisme oleh beberapa sarjana (Dover, 1952). Indriaty Ismail (2015) turut mengetengahkan pandangan al-Khudairi yang menterjemah *'asabiyyah* Ibnu Khaldun sebagai suatu yang berkaitan dengan semangat nasionalisme dan patriotisme. Malahan Said Nursi juga memberi keabsahan bahawa *'asabiyyah* Ibnu Khaldun sebagai semangat nasionalisme yang positif (Syeikh Muhammad Uthman El-Muhammady, 2012). Konsep mencintai negara dan sesama ahli masyarakat, perkongsian tujuan, matlamat dan nilai, perasaan dipunyai dan dimiliki oleh ahli masyarakat serta berkepentingan untuk menyampaikan idea serta saranan turut dibincangkan oleh Ibnu Khaldun apabila memperkatakan tentang semangat kekitaan yang dapat menjadi penentu kepada kekuatan sesebuah tamadun. Malahan, Malik Bennabi turut menjelaskan bahawa tidak wujud ketamadunan manusia sekiranya ketamadunan itu tidak identifikasi dan tiada ciri sepunya (Berghout, 2015). Pengkaji ingin menegaskan di sini bahawa perbincangan ini adalah untuk melihat kerelevanan *'asabiyyah* Ibnu Khaldun dalam situasi moden kini yang lebih tertumpu kepada konsep identiti nasional. Penegasan di sini kerana istilah *'asabiyyah* yang digunakan oleh Ibnu Khaldun mengandungi satu konsep penting dalam ilmu budaya Ibnu Khaldun dan ia adalah rumit dan tidak boleh ditakrifkan, terpisah daripada konteks perbincangannya yang sebahagian besarnya bersifat sosiologi (Muhsin Mahdi, 1957).

PENGHARGAAN

Penghargaan ke atas Universiti Sains Islam Malaysia dengan tajaan pembiayaan geran bertajuk 'Pengaplikasian Karakteristik Teori 'Asabiyyah Ibnu Khaldun dalam Kerangka Masyarakat Multi Etnik' bernombor kod PPPI/FKP/PPT/0217/051000/11818.

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.

Abdul Latiff Abu Bakar (2012). Jati Diri dan Patriotisme Berpaksikan Sejarah, Perlembagaan dan Dasar Kerajaan. Dalam Latiff Abu Bakar (Ed.), *Jati Diri dan Patriotisme Teras Peradaban Malaysia* (ms. 1-34). Tanjong Malim: UPSI.

Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Norton.

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.

Berghout, A. (2015). The Pattern of Cycle of Civilization: Resemblance between Ibn KhaldËn and Malik Bennabi ' s Views. *Journal of Islam in Asia*, *12*(1), 228–245.

Blank, T., & Schmidt, P. (2003). National Identity in a United Germany: Nationalism or Patriotism? An Empirical Test With Representative Data. *Political Psychology*, *24*(2), 289–312.

Costa, M. V. (2011). The Fragility of Patriotism. *Philosophy of Education*, 9–12.

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.

Dover, Cedric (1952). The Racial Philosophy of Ibn Khaldun. *Phylon (1940-1956)*, 13(2): 107-119.

Hagerty, B. M., Lynch-Sauer, J., Patusky, K., Bouwsema, M., & Collier, P. (1992). Sense of Belonging: a Vital Mental Health Concept. *Archives of Psychiatric Nursing*, 6: 172-177.

Hagerty, B. M., Williams, R. A., Coyne, J. C., & Early, M. R. (1996). Sense of Belonging and Indicators of Social and Psychological Functioning. *Archives of Psychiatric Nursing*, *X*(4), 235–244.

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.

Jones, R. C. (2009). *Sense of Belonging and Its Relationship with Quality of Life and Symptom Distress among Undergraduate College Students*. Oklahoma State University.

Karasawa, M. (2002). Patriotism, Nationalism, and Internationalism Among Japanese Citizens : An Etic-Emic Approach. *Political Psychology*, *23*(4), 645–666.

Kosterman, R., & Feshbach, S. (1989). Toward a Measure of Patriotic and Nationalistic Attitudes. *Political Psychology*, 10: 257–273.

Ku Hasnita Ku Samsu, & Mohd Haizam Mohd Nor. (2009). Semangat Patriotisme dalam Kalangan Mahasiswa Bukan Melayu di Institusi Pengajian Tinggi , Sekitar Lembah Kelang. *Akademika*, *75*(Jan.-April), 85–100.

Maslow, A. H. (1987). *Motivation and Personality* (3rd Ed.). New York, NY: Harper and Row.

Mclaren, S., Jude, B., & McLachlan, A. J. (2007). Sexual Orientation, Sense of Belonging and Depression in Australian Men. *International Journal of Men's Health*, *6*(3), 259–272. https://doi.org/10.3149/jmh.0603.259

Mcmillan, D. W., & Chavis, D. M. (1986). Sense of Community : A Definition and Theory. *Journal of Community Psychology*, 14(January): 6–23.

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.

Mummendey, A., & Klink, A. (2001). Nationalism and Patriotism : National identication and Out-Group Rejection. *British Journal of Social Psychology*, *40*, 159–172.

Schatz, R. T., & Staub, E. (1997). Manifestations of Blind and Constructive Patriotism: Personality Correlates and Individual-Group Relations. Dalam D. Bar-Tal & E. Staub (Ed.), *Patriotism in the Lives of Individuals and Nations* (ms. 229–245). Chicago: Nelson-Hall.

Schatz, R. T., Staub, E., & Lavine, H. (1999). On the Varieties of National Attachment: Blind versus Constructive Patriotism. *Political Psychology*, 20: 151–174.

Schildkraut, D. J. (2011). National Identity in the United States. Dalam S. J. Schwartz, K. Luyckx, & V. L. Vignoles (Ed.), *Handbook of Identity Theory and Research* (ms. 845–865). New York: Springer.

Syeikh Muhammad Uthman El-Muhammady (2012). Jati Diri Melayu dan Semangat Patriotisme Mengikut Kaca Mata Islam. Dalam Abdul Latiff Abu Bakar (Ed.), *Jati Diri dan Patriotisme: Teras Peradaban Malaysia* (ms. 81-108). Tanjong Malim: UPSI.

Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). The social Identity Theory of Intergroup Behavior. Dalam S. Worchel & W. G. Austin (Ed.), *Psychology of Intergroup Relations* (2nd ed.) (ms. 7–24). Chicago: Nelson-Hall.

Tartakovsky, E. (2011). National Identity of High-School Adolescents in an Era of Socio-Economic Change : Russia and Ukraine in the Post-Perestroika Period. *J Youth Adolescence*, *40*, 231–244. https://doi.org/10.1007/s10964-010-9509-6

Thompson-Fullilove, M. (1996). Psychiatric Implications of Displacement: Contributions from the Psychology of Place. *American Journal of Psychiatry*, 153: 1516-1523.

Zainab al-Khudhairi (1979). *Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun*. Bandung: Pustaka.

Zainal Kling (2012). Jati Diri Melayu dan Peradaban Dunia. Dalam Abdul Latiff Abu Bakar (Ed). *Jati Diri dan Patriotisme Teras Peradaban Malaysia* (ms. 35-59). Tanjong Malim: UPSI.

Viability of the Nazm alQuran Model for Learning and Understanding al-Quran

MUHAMMAD SHAKIRIN SHAARI & SALINA ISMAIL
Universiti Utara Malaysia

ABSTRACT

There are two school of thoughts in perceiving the issue of coherence in the content of al-Quran. The first school of thought perceives al-Quran as a collection of verses revealed in a peace meals fashion, atomic in nature whereby blocks of topics are randomly placed in a surah without specific structure. The second school views al-Quran as a coherent book whereby a surah is perfectly linked to other coherently and contents inside a surah consisting of verses perfectly knit with one another to form a coherent piece of text tied by certain themes. One of the important proponent of the coherent view of al-Quran is Hamiduddin Farahi (1863 - 1930) along with his main student Amin Ahsan Islahi (1904 - 1997). Islahi completed the long study started by his mentor with the completion of the important tafsir tadabbur al-Quran in urdu. They propose what they termed as the nazm al-Quran principle of understanding alQuran. This paper argues, based on the principle of nazm al-Quran that understanding al-Quran must be based on coherent views of al-Quran or else the message of al-Quran will not be understood accurately. In order to clarify the concept, surah alBaqarah will be used as example to exhibit the coherent model in al-Quran. Realizing that understanding al-Quran in order to apply it as the ultimate guidance in life is a challenging activity for a Muslim, the paper will then propose a general frame work for learning al-Quran. A model for performing tadabbur of al-Quran as a critically important activity related to al-Quran based on the coherent view of al-Quran will then be proposed.

Keywords: Coherent view of al-Quran, nazam al-Quran, tadabbur

INTRODUCTION

Al-Quran is the final of a series of book of Allah sent to human being through different messengers. In al-Quran (aali-Imran 3:23), it is mentioned as '*kitabullah*' while the rest of the books revealed before al-Quran were refered to as 'a portion of the the kitab' (Islahi, 2015). As such, the owner of the Books revealed before Himself considered al-Quran as the complete form of the Book of Allah. Al-Quran is intended to be the ultimate guidance of human being in life (al-Baqarah 2:2) and The cure for human illness (Yunus 10:57). As The Guidance, al-Quran must be understood and given priority in every decision making in life. On the other hand, understanding al-Quran is not a straight forward issue. A religious book, revealed almost 1500 years back will understandably needed extra support for a reader at the current time to comprehend. Furthermore, understanding a text written in a very classical Arabic language is not a trivial task for common Muslim in the world – Arabic native speaking or more so the none Arabic native speaker. Some writers even describe al-Quran as possessing unusual language and style with disjointed topics laid out incoherently (Watt, 1970, pp. 73-74)

Due to this perceived complexity, the Muslims in general are limiting their al-Quran learning experiences to mainly activities related to learning how to read al-Quran in arabic, perfecting their skill in the reading aspect (*tajwid*), and beautifying the reading (*tarannum*). The more advance form of relationship is perhaps to memorize al-Quran (*tahfiz*) while relinquishing the push for understanding and deep analysis of the alQuran (Haji Ashaari, 2001). A finding from a study of the perception of students of *tahfiz* alquran from a *madrasah tahfiz* on the methods of *hifz* (quranic memorization) found that most of the students in the study are not interested to put effort in understanding the verses they are memorizing nor does their teacher exert enough efforts to emphasize the understanding of the verses (Hashim & Tamuri, 2012). Another study in a *tahfiz* school further indicates a very low capacity in performing *tadabbur* of Al-Quran (deep reading and

reflecting) and a general incapability of understanding the verses of Al-Quran read among the students studied (Zainal Abidin, Mohd Saad, & Ahmad, 2017) .

Despite the complexity surrounding understanding of al-Quran, God Himself declares four times in the same surah in the al-Quran that:

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ

And We have certainly made the Qur'an easy for remembrance, so is there any who will remember?
(Al-Qamar 54: 17,22,32,40)

The verse in a sense is posing a challenge for us to explore the answer to the question, how do we make al-Quran easy to comprehend as assured by God in the verses? As such this study is looking into a possible model to simplify the understanding process of al-Quran as its objective, especially for the normal al-Quran's reader who is not specializing in Islamic study or related area. The search for the model to understand al-Quran must be based on the reader direct and personal interaction with the book itself. In this case, al-Quran is declared as a book of reading, hence the name 'al-Quran'. al-Quran has ever been the sole way to get to the understanding since the first day when the first verse of al-Quran were revealed. The first verse of al-Quran revealed by God is a strong and loud directive for

ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾

Read, in the name of your Lord who created (al-Alaq 96:1)

According to the strongest opinion of Islamic scholars, the book itself as pointed out by at Tabari (d. 310 A.H.) was named 'al-Quran' which basically means 'The Reading' (Qadhi, 1999, p. 25). Reading or reciting al-Quran has ever been made an act of *'ibadah* regardless whether it is with understanding or not. Furthermore, those who recites it were promised bountiful of rewards by Allah. Consequently, this study based it direction in search for a model to understand al-Quran around the assumption that improvising the reading and comprehension process of al-Quran should be the basis of the model to improve al-Quran learning experience for Muslims. In line with this, the theories related to the subject of Reading and comprehension is used as the footing for the study. Findings from the reading and comprehension theories would only be made usable if the text to be read can be manipulated in a compatible fashion as how the theories would view an ideal text is.

Another important theoretical platform used in this study is the principle of Nazm al-Quran, first laid out by Hamiduddin Farahi (1863 - 1930) and later completed by his mentee, Amin Ahsan Islahi (1904 - 1997). The propositions put forth in the Nazm principle answers harmoniously to the idealisms and best practices of reading and comprehension established in the body of the reading/comprehension theories. Farahi held firmly that the nazm or coherent understanding of al-Quran is critically essential to understanding the content of al-Quran (Mustansir, Coherence in the Quran, 1986, p. 34) and without it the interpretation of verses of al-Quran is wide open for errors or glitches intentionally or unintentionally by different groups (Farahi H. , Muqaddimah - Tafsir Nazam al-Quran Trans. Exordium to Coherence in the al-Quran, 2010, p. 19).

The next part of this paper will give a review on the literatures related to works on the existing models and practices in understanding al-Quran. This will be followed by a review on reading and comprehension theories followed by description about the Nazm al-Quran principle. The next part will present the al-Quran learning model we proposed as the findings from the library based study performed. The development of the model is a part of the complete study on the subject. The major part of the study presented in this paper is indeed a part of the complete study. The paper will be concluded with a discussion on the future direction of the study.

METHODOLOGY

The basic and most important mode of interaction with al-Quran regardless of what objectives to be achieved is through direct reading of the text of al-Quran. The obvious result to be achieved from reading is comprehension and understanding and comprehension will yield towards being able to apply the understanding in all walks of life and on every level possible – individual or group. The focus of this study is thus to find the most conducive model for understanding al-Quran which will contribute towards an effective al-Quran learning process for everybody.

We begin our study with the basis that reading the text al-Quran is the prime method for learning al-Quran. As such the first phase of the study is to develop a framework for an effective al-Quran reading mechanisms which will yield to the best understanding of the text. We turn towards the field of reading and comprehension theories to achieve our target of defining the best practices in reading with the target of text comprehension in view. The analysis of theories of reading and comprehension leads us to the next phase, creating a model for reading and comprehending the text of al-Quran. To achieve this target, we have determined that it is imperative to have a conducive mechanism of reading which relates more to the condition and preparation of the readers himself along with a conducive arrangement of the text to be read.

The next phase thus involve analysing the area of al-Quran exegesis (*tafsir al-Quran*). An exhaustive survey was done on as many authentic *tafsirs of al-Quran* as possible. Each of the *tafsir* were investigated on whether they possess specific properties which confirm to our finding from the previous phase. The specific properties we are looking for from the tafsirs are listed in table 1. They consist of two aspects, the desired properties related to the reading and comprehension theories and Properties related to content integrity Islamically. The second set of properties is complementary since our focus is towards a model which will facilitate reading and comprehension of al-Quran and reinforcing al-Quran reading practice.

Properties related to reading and comprehension theories
1, Translated to either English or Malay
2. Utilize certain structure of al-Quran in the Tafsir
3. Utilize the concept of main ideas
4. Emphasize a coherent relationship between different units of the content of al-Quran
Properties related to Islamic Content Integrities
1. Free from isrseliyat sources
2. Emphasis on authentic reference (al-Quran, Hadis Sahih)

Table 4: List of desired characteristics in a tafsir

Consequently, we proposed the Coherent al-Quran Reading/Comprehension Model (CARM) in the third phase. The scope of this study ends here with the first three phases. The development of the al-Quran reading model is a very important result which we consider to be the central points for the development of an integrated al-Quran Learning System – the future direction of our study. The importance of CARM lies on the principle of the centrality of the reading mechanism in interaction with al-Quran. Due to this, our future endeavours in this direction will be based on the CARM – implicitly, an effective and conducive reading model to ensure the best understanding possible from human-al-Quran interaction. The last three phases in figure 2 depicts our future direction in this study.

LITERATURE REVIEW

The review of literature part will focus on two parts; review of the reading and comprehension theories and review on the different methods of *tafsir* of al-Quran or al-Quran exegesis to find the most conducive method to be adapted as the basis of our al-Quran learning model.

UNDERSTANDING TEXT READING AND COMPREHENSION THEORIES

Physical interaction with al-Quran between a Muslim and the Book is mainly defined with the reading – *qara'a* of the text of the Book. As such, it is of paramount significance to improvise the al-Quran reading experience and process so that it will yield to the best and most correct comprehension of the text. The best direction to turn to for this purpose is the plethora of studies and literatures on the subject to understand the theories describing the subject of reading and comprehension. The general reading comprehension definition will usually gather three main components which plays important role in its effectiveness – the reader, the text and the task (Snow, 2010). As such a result of a reading task can be predicted by taking into account of the reader's level of development, the nature of the text being read and the task being engaged in (RRSG, 2002). Pearson and Cervetti (2015) introduce a similar division of three components – reader, text and context. They have provided a thorough analysis of a 50 years works of reading and comprehension theories with each of the era identified with different component-centric era – namely the text-centric era, reader-centric and context-centric era. Currently the model which is dominating the implementations related to reading and comprehension issue is the Construction-Integration models (CI), one of which is more outstanding is the one based on the works of Walter Kintsch (Pearson & Cervetti, 2015; Ngabut, 2015)

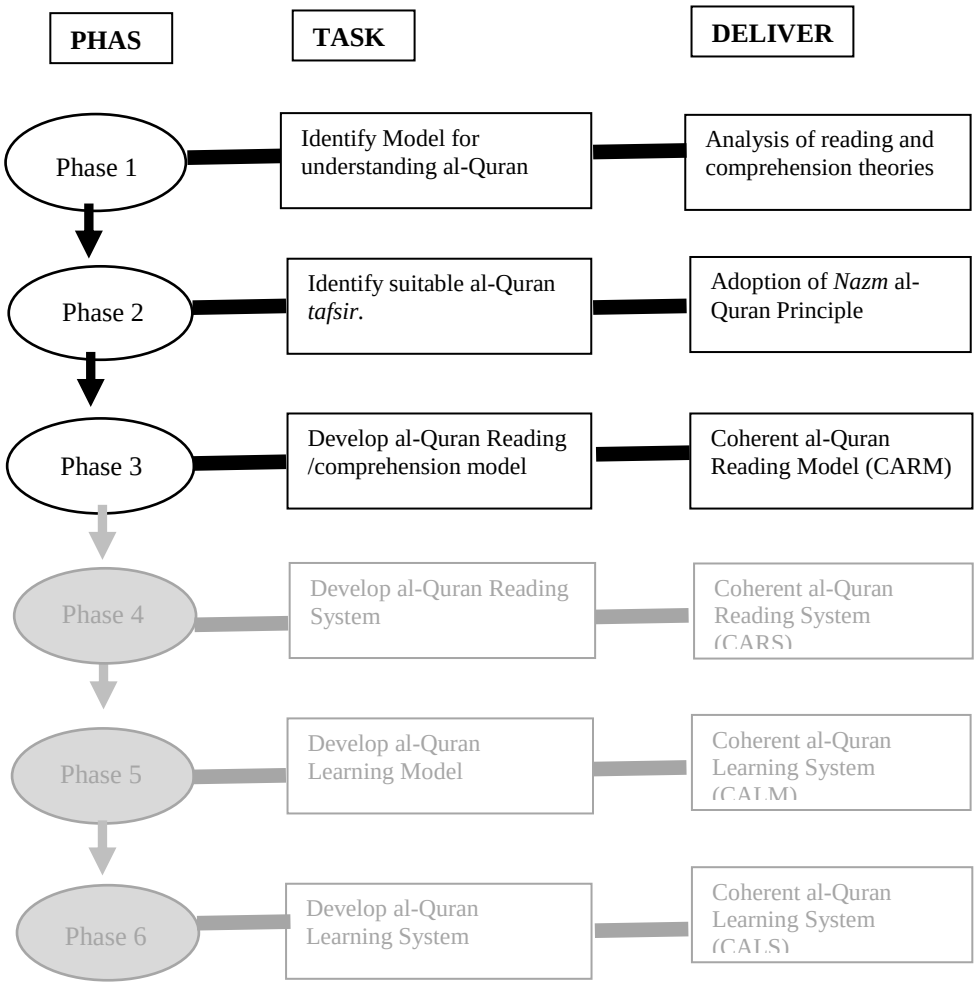


Figure 3 : Phases of al-Quran Learning Model Development

A reading session, in Kintsch CI language and construct is based on the balance integration between reader-centric and text-centric views. In his model, Kintsch explain knowledge representation using the associative network scheme with proposition or concept forming the network's node (Kintsch, 1988). The process of comprehending text in this model is then a dynamic endeavour of the reader to create a coherent meaning of the text read (Pearson & Cervetti, 2015). During the reading time frame, the reader, with the interaction between the textual associative network and internal reader's conceptual knowledge try to build meaning from his reading (Perfetti & Adlof, 2012). The dynamic development of meaning creation will pass through 3 levels of text representation – surface form – textbase – situational model (Kintsch, 1988). The surface form is the linguistic form of processing involving symbolic decoding, word recognition and determining the role of words in their sentences. Kintsch depicts this model using the myriad units of components from 'word' – 'propositions' – 'microstructure' – 'macrostructure' – 'situational model' (Caccamise & Snyder, 2005; Kintsch & Rawson, 2005). These propositions and microstructure relates to each other via the associative nets structure. Macrostructure is the result of chaining of microstructures possibly with other macrostructures itself.

The textbase level is basically the microstructure and macrostructure themselves (Kintsch & Rawson, 2005). They represent the delivery which natively originate from the text itself. The textbase needs to be coherently integrated with relevant existing reader's knowledge and synchronized with reader's goal. These integration brings to the situational model which is the intended result of the reader's meaning development endeavour (Kintsch & Rawson, Comprehension, 2005). The marriage between the textbase component and user's knowledge and goal is the Integration part of the CI model. Rummelhart (1980) explains this process as the top-down and bottom-up process. The bottom up mode happens in stages where users pickup concepts or schema from the linguistic symbols to create propositions. A network of propositions is then built, undergoing processes of strengthening and weakening of the arcs between the propositions until a correct meaning of the read text is derived (Rumelhart, 1980; Ngabut, 2015; Kintsch, 1988). The top down processing on the other hand is the process of creating meaning from readers' knowledge base – readers' existing knowledge kept in the form of associative nets (top-down processing). Reader will conceptually perform a psycholinguistic guessing task – predicting the meaning, confirming correct prediction and correcting wrong prediction and terminating the endeavour once understanding is achieved out of the text read (Goodman, 1967). As such, reading will not be a neutral process. Readers' background knowledge, fluency, special interpretive skills and cognitive strategy plays role in determining readers' effectiveness in performing the task (Moghadam & Davoudi, 2015; Pikulski & J., 2005) and consequently the meaning of the text derived. The integration phase then integrate the two forming a coherent whole (the situational model).

Given the cognitive understanding of the reading comprehension process, researches understood that text comprehension can obviously be improved given proper preparation or training for the reader. Elosua, et al. (2013) pointed out two effective strategies to improve text comprehension involving "teaching the main idea and summarization". Inferring main idea from text read is a critical aspect of reading comprehension to enable reader to draw inferences, study and learn from text (Williams, 1988). However main idea inferring is not a trivial or straight forward process. Decoding the main idea from text is dependent on several situations. One important requirement is the knowledge of the text's structure on the reader's side. Text have two kinds of structure – the content information (content schemata) – as discussed previously and the structural information (formal schemata) (Zarrati, Nambiar, & Tg Mohd Maasum, 2014). Williams (2007) pointed out that being insensitive to the textual structure is one of important reason of comprehension difficulties. There are further different kind of text which faces a reader which pose different challenge in structure recognition task for a reader. Elosua, et al. (2013) differentiate between expositary and narative class of text and pointed out that expository text usually pose greater challenge to reader to realize their structure. The expositary text, readers have to exert effort to discover the structure of the text which can possibly be one of the five basic structure – sequence, comparison, cause-effect, description, and problem solution (Meyer, 1975).

UNDERSTANDING NAZAM AL-QURAN MODEL

The large pool of al-Quran interpretations (*Tafsir*) like Tafsir atTabari, Tafsir al-Qurtubi, Tafsir Ibn Katsir have been long used as the main resources for understanding al-Quran by the Muslim community. The trend in al-Quran learning in the Muslim community is also set by the adoption of these *tafsir* as the main text for learning purposes. Different classifications were used to groups the different *tafasir*s into categories based on the approach taken to perform the exegesis. Embong & Hanapi (2017) for example listed seven different methods of tafsir which are very commonly quoted whenever the topic being discussed. Regardless of the approaches of tafsir discussed, the *mufassir* (interpreter of al-Quran) falls under two categories on their views towards the coherence of al-Quran – those who accept al-Quran as collections of disjointed verses and *surah*s and those that holds that al-Quran possess specific structures and that all its verses and *surah*s are a connected and coherence units (Farahi H. , 2008). The nazm al-Quran principle with its prime tafsir – tadabbur al-Quran falls in the second category.

The *Nazm* al-Quran principle is based on the assertion that al-Quran as a divine book possess certain inherent and very coherent structure and that all of its *surah*s and verses are coherently laid (Farahi H. a.-D., 2008). The term nazm itself literally means 'order, arrangement and organization' (Mustansir, 1986, p. 3). The principle of *nazm* al-Quran was first laid out by Hamiduddin Farahi (1863 - 1930) and later completed by his mentee, Amin Ahsan Islahi (1904 - 1997). The main idea of the Nazm al-Quran principle was basically concluded in Islahi's important tafsir tadabbur-e- Quran which was completed in 1980 (Tadabbur-i-Qur'an, 2017).

The most important principle as well as contribution of *nazm* al-Quran is the idea that al-Quran is a coherent book which poses remarkable structure. This principle is opposite of another main opinion regarding the coherence of al-Quran's content among al-Quran scholar. The other line of thought maintained that al-Quran is a book which consists of *surah*s and verses not coherently arranged. It is a collection of verses revealed in a span of about 23 years which was later collected and compiled in a book, preserving its original arrangement – as a collection of piecemeal blocks of verses describing different topics without a specific coherent order (Farahi H. , Muqaddimah - Tafsir Nazam al-Quran Trans. Exordium to Coherence in the al-Quran, 2010, p. 17). Some writers maintained the opinion that the non-linearity of al-Quran's content is in-fact a specialty of al-Quran (Gehitury & Gholfam, 2008).

The principle of Nazam al-Quran on the other hand maintain that order or coherent of al-Quran is indeed the critical and indispensable divine attributes of al-Quran which must be considered in the quest for understanding the content of al-Quran (Mustansir, Coherence in the Qur'an: a study of Islahi's concept of Nazm in Tadabbur l-Quran, 1986, pp. 31-34). The main contribution of Islahi is he completed his mentor – Farahi's original idea of Nazam al-Quran in the form of a complete tafsir of al-Quran.

In defining the structure of al-Quran, Islahi divided the al-Quran into three levels of *nazm* (structure) - *nazm* in individual surah (chapter), *nazam* in pair of surah and *nazam* in group of surah (Mustansir, 1986, p. 5). Nazm in the surah knits together coherently by a major theme he termed as 'amud (lit. pillar). He further divided the surah into blocks of verses carrying discussion on a homogeneous issue defining its own subtheme. One of *nazm* important principle is the emphasis that the meaning of a verse is to be obtained from al-Quran itself as the first source of reference. The definition of important key terms in a verse will effect the meaning of the verse and further the block itself (Mustansir, 1986, pp. 74-84). The significance of a pair of surah is that they carry the same *'amud* and similar general structure. Each group of *surah* (the alQuran is divided to 7 groups according to Islahi) also stands on a central theme. Each group, all of them consist of a mix of numbers of *makkiah* and *madini surah*s without failure. The *makkiah* and *madaniah* surah of each group complements each other in describing the theme which they represent. All the group further represent issues related to the different phases of the dakwah of the prophet (Mustansir, 1986, pp. 85-98).
The important characteristic of *nazm* alQuran is the division of contents of alQuran into different unit of blocks according to certain structure with each unit coherently related to the others. This enable us to

formalize a model of alQuran learning which fulfil the idealism laid out by the reading and comprehension theories. We will later present our proposed model under the result and discussions part.

RESULTS AND DISCUSSIONS

The first phase of our study produce a list of desired properties which we will use for developing the conducive al-Quran reading model (CARM) which fulfil the idealisms of the best practice in reading comprehension area. The properties is listed in table 1. The list of properties the yielded to the selection of the tafsir tadabbur-al-Quran of Amin Ahsan Islahi. The tafsir is the most viable choice due to the fact that it fulfils the most number of desired properties in our list. The principle of nazm al-Quran employed in the *tafsir* ensures for a coherent views of al-Quran's content. The issue of coherent is considered to be a difficult one among the previous mufassirs. Imam Assuyuti in this regard was quoted by Farahi saying that

> "The knowledge of interrelationship is the most sublime science in rank. The exegetes have paid less attention to it only because of its difficulty…"
>
> (Farahi H. a.-D., 2008)

In light of the four properties investigated (from table 1), *Tafsir tadabbur* al-Quran fulfill the most numbers of the ideals we are looking for. Regarding the first property – the existence of translation to English or Malay language. We found out that the tafsir has been translated to English by Salem Kayani from its original urdu language in a nine volume publication. This is important because we want to make sure that it can be accessible to the common layer readers as widely as possible. The second property calls for utilization of certain structure of al-Quran. In Tadabbur – al-Quran, there exist three layes of nazm or structures as explained before. This is a very ideal property as called by our finding from the first phase. According to the comprehension theory, the existence of structure in the text will facilitate discoveries of main idea from the text. Tadabbur al-Quran also captured the main themes of each surah and group of surah as the 'amud (pillar) of the surah or group. One of the serious problem in traditional way of reading al-Quran is the lacking of semantic structure in al-Quran. The current mus-haf emphasize on structure which helps in reading the Book literally – the juzuk for example is arranged to help a reader to complete reading in 30 days, hence the 30 juzuk division. The lacking of semantic structure in the traditional view of al-Quran further resulted in the difficulties in constructing main ideas when reading al-Quran. As a result, our view of the content of al-Quran lacks coherence which further resulted in difficulties in understanding the message of al-Quran correctly. It is perhaps very useful to quote Imam Suyuti again on the importance of Coherence in al-Quran:

> *"The knowledge of order and coherence is a sublime knowledge, but being difficult, the exegetes have not paid much attention to it. Imam Fakhruddin Razi has been very particular about it, and he used to say that the real treasure of the Quranic wisdom is concealed in its sequence and coherence."*
>
> (Islahi, 2015, p. 30)

The viability of Nazm al-Quran in learning al-Quran is glaringly shining on us. The difficult part one face in reading and comprehending al-Quran has been made easy by Nazm al-Quran. Farahi and Islahi has done what is impossible for common people to do by fulfilling the needs for a conducive al-Quran reading experience for everybody. The greatness of al-Quran lies on the coherence of al-Quran as the greatest i'jaz (miracle). Islahi asserted that

> *"The wisdom of the al-Quran does not manifest itself in linguistics nor in various parts of speech but rather shines forth exclusively through its textual coherence. One who knows only some isolated verses of a surah but is unaware of their coherence in a surah can never truly understand or appreciate the quranic wisdom…"*
>
> (Islahi, 2015, p. 34)

THE COHERENCE AL-QURAN READING MODEL (CARM)

In figure 2 we propose the design of an al-Quran reading model which utilize the findings and requirements as specified by the reading and comprehension theories presented previously. The model further utilized principles used in the *Nazm* al-Quran concepts. The top down structure of al-Quran displayed in the model will guide readers naturally in their venture with al-Quran. With the model, a scenario of al-Quran reading will begin with building an overall mental pictures of the al-Quran first. Taking surah al-Baqarah (surah 2) for example, a person will begin by understanding the structure of the group number 1 of which surah al-Baqarah belongs. After building a clear structure of the group – its main theme, and the interrelationship between the *makkiyah* and *madani* surah in it, the reader will move down to understand the macrostructure of al-Baqarah – consisting of its main theme, the main blocks, their main topics and the sub-blocks in the block.

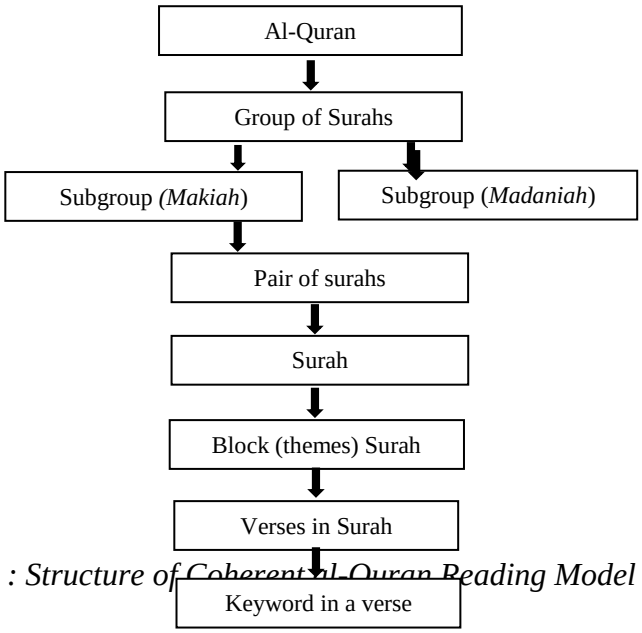


Figure 2 : Structure of Coherent al-Quran Reading Model (CARM)

The venture of reading the surah's verse by verse will begin bottom-up by reading verses and paying attention to important terms in a verse. Having conquering the meaning of a verse he/she will continue with the other verses in the sub-block. The understanding of the sub-block will be sealed by understanding the coherent relationships between the verses of the sub-block. Having conquering all the verses in the sub-block will result in the sub-block comprehension. The reader will then move to comprehend the block level by understanding the interrelationships of the sub-blocks in the block. The reader will continue bottom up reading and understanding the whole al-Quran coherently. In doing so the reader will be helped by the result of the Islahi's work in defining the theme of the blocks, surah and group of the surah.

CONCLUSIONS

The principle of *Nazm* al-Quran provides a very critically needed and conducive tools for the task of reading and comprehending al-Quran. Having a strong grips of the principle of *Nazm* al-Quran will enable a person to become an expert reader of al-Quran with repeated interactions with al-Quran reading sessions. The coherent understanding of al-Quran is indispensable and imperative for understanding al-Quran in a correct way.

The development of CARM will brings to the development of future tool which will help improvising al-Quran reading task. Effectiveness in reading al-Quran will lead to correct comprehension of the Book.

Furthermore, Understanding al-Quran in effective way will render al-Quran to be the ultimate and practical guidance of Muslim, personally and *ummah*-wise.

REFERENCE

Baumann, J. F. (1984). The effectiveness of a direct instruction paradigm for teaching main idea comprehension. Reading Research Quarterly, 20(1), 93-115. doi:http://dx.doi.org/10.2307/747654

Caccamise, D., & Snyder, L. (January - March, 2005). Theory and Pedagogical Practices of Test Comprehension. Topics in Language Disorders, 25, 5 - 20.

Downing, J. A., Bakken, J. P., & Whedon, C. K. (2002). Teaching Text Structure to Improve Reading Comprehension. (S. Publication, Ed.) Intergvention in School and Clinics. doi:https://doi.org/10.1177/105345120203700406

Elosua, M., Garcia-Madruga, J.A, Vila, J., Gomez, V. L., & Gil, L. (2013). Improving Reading Comprehension: From Metacognitive Intervention on Strategies to the Intervention on Working Memory Executive Processes. Univitas Psychologica, 12(5), 1425-1438.

Embong, A. H., & Hanapi, M. S. (2017). The Application Methods of the Holy Quran's Interpretations in Islamic-Related Research . International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences, 521-535.

Farahi, H. (2008). Exordium to the Coherence in the al-Quran : the English Translation of Muqaddimah Nizam al-Quran. (T. M. Hashim, Trans.) Lahore, Pakistan: Al-Mawrid Publication.

Gehitury, A., & Gholfam, A. (2008). The Qur'an as a Non-Linear Text : Rethinking Coherence. International Journal of Humanities, 119-133.

Goodman, K. (1967). Reading: A Psycholinguistic Guessing Game. Journal of the Reading Specialist, 126-135.

Islahi, A. A. (2015). Tadabbur-e-Quran (Pondering Over the Quran) (First ed., Vol. 2). (M. S. Kayani, Trans.) Kuala Lumpur, Malaysia: Islamic Book Trust.

Kintsch, W. (1988). The Role of Knowledge in Discourse Comprehension: A Construction-Integration Model. Psychological Review, 163-182.

Kintsch, W., & Rawson, K. A. (2005). Comprehension. In S. M. J., & H. C. (Eds.), The Science of Reading: A Handbook (pp. 209 - 226). Oxford : Blackwell.

Meyer, B. (1975). The organization of Prose and its effect on Memory. Amsterdam: The Netherlands.

Moghadam, H. R., & Davoudi, M. (2015). Critical Review of the Models of Reading Comprehension with a Focus on Situation Models. International Journal of Linguistics, 172 - 187.

Mustansir, M. (1986). Coherence in the Qur'an: a study of Islahi's concept of Nazm in Tadabbur l-Quran. Indianapolis: American Trust Publication.

Ngabut, M. N. (2015). Reading Theories and Reading Comprehension. Journal on English as a Foreign Language, 5(1), 25-35.

Pearson, P. D., & Cervetti, G. N. (2015). Fifty years of reading comprehension theory and practice. In P. D. Pearson , & E. H. Hiebert (Eds.), Research-based practices for Common Core literacy (pp. 1-24). Columbia, USA: Teachers College Press.

Perfetti, C., & Adlof, S. M. (2012). Reading comprehension: A conceptual framework from Word Meaning to Text Meaning. In Ǎ. A. J. P. Sabatini (Ed.), Measuring up: Advances in how we assess reading ability. (pp. 3-20). Lanham, MD: Rowman & Littlefield Education.

Pikulski, J. J., & J., C. D. (2005). Fluency: Bridge between decoding and reading comprehension. The Reading Teacher, 58(6), 510-519.

Qadhi, A. Y. (1999). An Introduction to the Sciences of the al-Quran. Birmingham: al-Hidaayah Publishing and Distribution.

RRSG. (2002). Toward an R&D Program in Reading Comprehension. Retrieved September, 2018, from RAND Reading Study Group: https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monograph_reports/2005//MR1465.pdf

Rumelhart, D. E. (1980). Schemata: the Building Block of Cognition. In B. C. R. J. Spiro (Ed.), Theoritical issues in Reading Comprehension (pp. 33-58).

Snow, C. E. (2010). Reading Comprehension: Reading for Learning. International Encyclopedia of Education, 413-418.

Tadabbur-i-Qur'an. (September, 2017). Retrieved from Wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Tadabbur-i-Quran

Watt, M. W. (1970). Bell's Introduction to the al-Quran. Edinburgh.

Williams, J. P. (1988). Identifying Main Ideas: A Basic Aspect of Reading Comprehension. Topics in Language Disorders, 8(3), 1-13.

Zarrati, Z., Nambiar, R. M., & Tg Mohd Maasum, T. (2014). The Importance of Text Structure Awareness in romoting Strategic Reading Among EFL Readers. International Conference on Knowledge - Innovation-Excellence: Synergy in Language Research and Practice (pp. 537-544). Elsevier Ltd.

Indigenous Knowledge and Biodiversity Conservation in Kota Belud: A Preliminary Study

ANIS AMALINA ADAM, NORMALA OTHMAN, ADLINA ABDUL HALIM, ZATUL HIMMAH ADNAN, ASNARULKHADI ABU SAMAH & SRI RAHAYU ISMAIL
Faculty of Human Ecology, Universiti Putra Malaysia

ABSTRACT

The idea of indigenous peoples is the nature steward through their indigenous knowledge has gained a remarkable recognition in many academic disciplines. The value of indigenous knowledge is well-regarded in a broad spectrum of intellectual, social, cultural, and environmental settings. Numerous efforts have been pursued in integrating indigenous knowledge and scientific knowledge in biodiversity conservation for creating, protecting and maintaining the social-ecological system resilience. This paper aims to examine the role of indigenous knowledge in biodiversity conservation. The indigenous knowledge implied here includes skills, rituals, customs, concepts, and principles. A preliminary study was conducted in Kota Belud, Sabah among Iranun, Bajau, and Dusun. Data was collected through a focus group discussion (FGD) with six informants. The FGD focused on five elements of indigenous knowledge systems; river management, agriculture, natural resource management, traditional medicine, and craft making. These elements are a part indigenous peoples' knowledge system in Sabah that directly connects with nature. The study revealed that indigenous peoples still possess their knowledge however not all being put into practice. This is regrettably driven by modernisation, urbanisation, and change of belief. This paper has merely attempted to provide insights of indigenous knowledge that contributes to biodiversity conservation. The contributions of indigenous knowledge are hoped to provide basis of conservation for concerned parties to develop strategies of biodiversity conservation in the local context.

Keywords: *biodiversity, Dusun, indigenous knowledge, indigenous peoples, Kota Belud*

INTRODUCTION

Sabah is a home of heterogeneous indigenous population of 50 ethnic groups, of whom 30 groups are indigenous to the state. Each ethnic group speaks their own dialect and has their own complex, specific culture. This is mainly attributed to the various physical terrains and geographical location (Regis & Lasimbang., n.d.). Among the indigenous groups in Sabah include Kadazandusun, Bajau and Murut. The culture is respectively entitled to each of indigenous group, but in general the traditional systems of indigenous peoples in Sabah extend to every aspect of their life. The systems include belief system, social system, cultural system, educational system, health system, political and administrative system, judicial system, economic system, resource management system and agricultural system (Tongkul, 2002).

The indigenous peoples of Sabah are the inhabitants of a land that is rich in biological resources. Its 7,362,000 of its total area remains 60 percent forested (MNRE, 2006). The abundance and richness of the natural resources are the treasures of indigenous peoples. The idea of indigenous peoples is the nature steward through their indigenous knowledge has gained a remarkable recognition in many academic disciplines. The value of indigenous knowledge is well-regarded in a broad spectrum of intellectual, social, cultural, and environmental settings. Purcell (1998) recognises indigenous knowledge as a "methodology, social science perspective as well philosophical and ideological positions."

LITERATURE REVIEW

Defining indigenous peoples, indigenous knowledge, and biodiversity

It is noteworthy to broadly understand the underlying concepts of the three main keywords that are central to this paper before going deeper into analysis.

Indigenous peoples

Several definitions of indigenous peoples have been proposed. Dove (2006) reported the term brings connotations that highlight nativeness, historic continuity, distinctiveness, marginalization, self-identity, and self-governance. In this paper, the term indigenous peoples will apply the definitions by the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP) and Sabah Interpretation (Definition of Native Ordinance) No. 2 1952.

The term is used by UN (1986) to refer to "indigenous communities, peoples, and nations are those which have a historical continuity with preinvasion and precolonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present nondominant sectors of society and are determined to preserve, develop, and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions, and legal systems.

From Sabah legal perspective, indigenous peoples are the natives of Sabah. Sabah Interpretation (Definition of Native Ordinance), native is:

a) any person both of whose parents or were members of a people indigenous to Sabah; or;
b) any person ordinarily resident in Sabah and being and living as a member of native community, one at least of whose parents or ancestors is or was native within the meaning of paragraph (a) hereof; or;
c) any person who is ordinarily resident in Sabah, is a member of the Suluk, Kagayan, Semonol, Sibulu or Ubian people or of a people indigenous to the State of Sarawak or the State of Brunei, has lived and been a member of a native community for a continuous period of three years preceding the date of his claim to be a native, has borne a good character throughout that period and whose stay in Sabah is not limited under any of the provisions of the Immigration Act, 1959/63 [Act 53].

    Provided that if one such person's parents is or was a member of any such people and either lives or if deceased is buried or reputed to be buried in Sabah, then the qualifying period shall be reduced to two years; or

d) any person who is ordinarily resident in Sabah, is a member of a people indigenous to the Republic of Indonesia or the Sulu group of islands in the Philippine Archipelago of the States of Malaya or the Republic of Singapore, has lives as and been a member of a native community for a continuous period of five years immediately preceding the date of his claim to be a native, has borne a good character throughout that period and whose stay in Sabah is not limited under any of the provisions of the Immigration Act, 1959/63 [Act 155].

Indigenous knowledge

Similar to indigenous peoples, the term indigenous knowledge also embodies a multitude of concepts. In fact, Berkes (2008) reported that the term is ambiguous and no universally definition proposed. It can be broadly understood as knowledge of the original inhabitants of the land and seas in Sabah. To better understand indigenous knowledge, Janke and Sentina (2018) state that it can be classes into two distinct categories: a) traditional knowledge, and b) traditional cultural expression. Traditional knowledge is the knowledge produced from intellectual activities of indigenous peoples. This category includes knowledge in agriculture, natural resource management, cosmology and biodiversity-related knowledge. As for traditional cultural

expressions, they deal with expressing, manifesting, and communicating the knowledge and cultures – tangibly and intangibly. This category includes customs, rituals, language, performance, and architecture.
Based on the categories mentioned above, indigenous knowledge can apply the working definition by Berkes (2008, p.7) as "a cumulative body of knowledge, practice, and belief, evolving by adaptive processes and handed down through generations by cultural transmission, about the relationship of living beings (including humans) with one another and with their environment". United Nations Economic and Social Council, (UNECOSOC) use the term indigenous knowledge to refer to "traditional practices, culture, knowledge of plants and animals and knowledge of their methods of propagations; it includes expressions of cultural values, beliefs, rituals and community laws and it includes knowledge regarding land and ecosystem management" (Dodson, 2007, p.4).

Biodiversity

The term is a contraction of "biological diversity" and a concept derived from conservation biology, was first conceived by Walter G. Rosen in 1985 (Franco, 2013; MNRE, 2006).
Convention of Biodiversity (CBD) defines biodiversity as "the variability among living organisms from all sources including, inter alia, terrestrial, marine and other aquatic ecosystems and the ecological complexes of which they are part; this include diversity within species, between species and ecosystems." The concept of biodiversity addresses variability at three hierarchical levels; species diversity, genetic diversity and ecosystem diversity (Hens & Boon, 2003).

Conserving biodiversity through indigenous knowledge

Nature is undeniably the precondition of human survival. It provides the basic living resources such as water, air, food, and light. It is no surprise that the connection between human and nature has formed a certain belief through the worship of light, air, and water (Anthwal et al., 2010). Hence, biological diversity and cultural diversity are symbiotically related.
Indigenous peoples in Sabah have developed a unique traditional knowledge system. The system is dynamic and holistic; encompasses every living and non-living aspect. There are ten systems in the knowledge system; 1) belief system, 2) social system, 3) cultural system, 4) educational system, 5) health system, 6) political and administrative system, 7) judicial system, 8) economic system, 9) resource management system, and 10) agricultural system (Tongkul, 2002).
The belief system prescribes all the other systems. Indigenous knowledge helps in biodiversity conservation through physical and non-physical means. Physical means refer to the activities carried out by indigenous peoples such applying certain techniques to preserve the harvest surplus (rice, fish, and meat), observing *tagal* in rivers for a period of six months to one year to restore the decline of fish, and applying cultural pest control (Tongkul, 2002).
Non-physical means includes taboos. Taboos are a form of protective measure resulted imposed by social custom. They are usually unwritten and passed verbally from generation to generation (Anthwal, 2010). It is no surprise that taboos are the social rule regulating the behaviours among indigenous peoples (Colding and Folke, 1997). It has been demonstrated by Jones et al. (2008) and Rabeorivony et al. (2008) that taboos are used as a tool to manage natural resources. There exists ecological wisdom in taboos as there is a short-term restriction of access to resources; hence it generates a genetic reservoir preventing against extinction (Anthwal, 2010). The practice of taboos implies that indigenous peoples have deep respect towards the nature. It also shows the principle of interconnectedness of living and non-living things.
One interesting issue regarding biodiversity conservation, it should not belong to one single body of knowledge as praised in Western science (Pandey, 2002). It should integrate other forms of knowledge systems. Scientific knowledge and indigenous knowledge when applied together, results to equity, opportunity, security and empowerment of communities, and sustainability of resources. The author also highlights that indigenous knowledge contributes to biodiversity conservation through the following managements: 1) local vegetation management, 2) biodiversity in sacred cliffs, 3) cultivation of medicinal plants, and 4) traditional ethos.

METHODOLOGY

This preliminary study used a qualitative approach. Data were collected from a focus group discussion (FGD) and observation. The FGD involved six informants who are the indigenous peoples residing in Kota Belud. The informants were purposively sampled and they represented the ethnic groups in Kota Belud. The informants were dominantly males consisting of three Bajaus, two Iranuns, and one Dusun, aged 50 years and above. The criteria were decided for informants to accomplish the study objective: a) informants must be the indigenous peoples of Sabah; b) informants must be able to provide information on the indigenous knowledge system; c) informants must be the ones who have experiences in practising the indigenous knowledge. The FGD was conducted in Malay language with a mix of local dialect to elicit opinions of informants. The FGD was guided by a semi-structured questionnaire comprising of open-ended questions touching mainly on indigenous knowledge in agriculture, hunting, fishing, traditional medicine, and taboos and rituals. The data analysis involved reading of transcripts and field notes in-depth and repeatedly and proceeded to thematic analysis.

Kota Belud is situated approximately 70 kilometre from Kota Kinabalu at the western end of Sabah. The district covers an area of 1385.6 kilometre square, bordered by Kota Marudu in the Northen part, Ranau in eastern part, Tuaran in the southern part, and South China Sea in the western part. Kota Belud is known as the oldest district in the state and famously recognised as Bajau Country due to the high population of Bajaus and existence of tamu since decades ago (Saidatul Nornis, 1999).

As for consensus in 2010, the district has the total population of 91, 272 people. Kadazandusun is the most dominant ethnic making up 41 percent of the total population, followed by Bajau at 34 percent. Kota Belud consists of 165 villages. Agriculture is the main economic sector here as Kota Belud is the main paddy producer in Sabah. Other economic activities include husbandry and fishery.

RESULTS AND DISCUSSION

Generally, the findings from this preliminary study reveal that some components of indigenous knowledge are still being practiced and some are not. During the FGD session, the informants were focused on biodiversity-related indigenous knowledge mainly in agriculture, traditional medicinal, and hunting. Taboos and rituals were also the focus of the discussion.

Agriculture

Agriculture, especially paddy farming, is still the main economic activity here. The paddy farming is for conventional production. The finding in this study show that agriculture in Kota Belud makes uses highly of technology. It has been the standard of modern agriculture on the use of tractors and application of chemical fertilisers and pesticides to yield high paddy production.

Paddy farming is more common among the Iranuns and Bajaus. Traditional agricultural practices are no longer deemed viable to many farmers. Commenting on this, one the informants said:

> "The farming practices have changes a lot in the modern days. Old practices are no longer carried out… they seem not practical".

This result may be explained by the fact of lack of labour to meet the demand of rice production. Hence, the use of machines can accommodate all the processes required in paddy farming. In traditional paddy farming, buffaloes were used to prepare the paddy means and transport the farm products. Such practice no longer exists as buffaloes are expensive and vulnerable to theft.

What is surprising is that, when asked to compare between traditional and modern farming, traditional farming would produce higher revenue to the farmers as there was no expense on farm machinery, fertilisers and pesticides. The comment below illustrates the situation:

> "Old method was more profitable…let's say we could get two tonnes (of paddy) in one acre of land, the revenue was all ours. No money spent on fertilisers not even pesticides…"

Indigenous communities in Kota Belud still practice small-scale farming around their household. Some common crops like sweet potatoes, yams, and bananas are planted for subsistence.

River management

Indigenous peoples in Kota Belud observe the *tagal* ceremony, a unique river management. The ceremony of *tagal* is observed through a banned fishing period that lasts between six months to a year. It essentially symbolises the decline of fish in rivers. Once the banning period is over, the local community may harvest the fish. This period is known as *buka tagal*.

The tagal is most commonly observed by Dusuns. In Dusun culture, *tagal* is also known as *bonbon* that simply translates as *"do not". Tagal* does not only conserve the fish species in the river, it also serves to sustain the water quality. At the same time, *tagal* also integrates and enforces the traditional, communal law called *sogit*. In the context of *tagal*, *sogit* is executed when a person is found guilty to harvest fish during the banning period. The accused will be judged by the village headman and brought to the Native Court (*Mahkamah Anak Negeri*). Talking about this matter, an informant said:

> "If you take out one fish from the river (when the tagal is still being observed), you must compensate with one cow. Once the six months are over, there you can have it…even the whole village. The whole Kota Belud may harvest the fish".

Tagal is one interesting indigenous practice. It brings the community together to conserve the rivers. Some *tagal* sites are the initiatives of the local communities without any funding from the local authority. *Tagal* sites are now becoming the local ecotourism attractions to both local and international tourists.

Traditional medicine

Indigenous peoples utilises plants not only for food, but source of health. They are known for their extensive knowledge in traditional medicine as reported by Kulip (2003) and Kulip (2009). The plants used by the indigenous communities for many diseases like headache, joints pain, for body odour, postpartum recovery, and other ailments. Some plants are consumed in their daily for general health purposes.
Sepang wood is used to relieve body aches. The wood needs to be boiled and drank. Leaves from *dadap* tree are used to treat body odour. The leaves have to be wiped over the body. The leaves of *rabau-rabau* trees are used to treat ringworm. *Tambu kuning* tree is used to get rid of smallpox.
The common plants consumed as food include *nibung* shoots, *pegaga*, cashew shoots, beetle leaves, and nipa palm fruits. These plants are known as *ulam*.

Taboos and rituals

During the FGD session, the informants were also asked about any particular rituals or taboos observed when they deal with the nature. Indigenous peoples regulate their behaviours through rituals or taboos. They are the unwritten and orally transmitted social laws (Colding and Folke, 1997). One unanticipated finding is that, no taboos or rituals observed in any of the practices above. A possible explanation of this is because of change of religion. All informants interviewed are all Muslims. They emphasised such belief is considered "*shirk*" (polytheism) which is a serious offence in Islam. Belief of spirits is still observed among pagan community.

CONCLUSION

The findings show that it is now possible to state that indigenous knowledge is considerably practised among indigenous communities in Kota Belud. The findings also illustrate that indigenous communities in Kota Belud are selective in practising their knowledge. Overall, this study strengthens the idea of modernisation and change of belief influence the practice. Returning to the aim of this study, indigenous knowledge can only be seen relatable in the practice of *tagal* and traditional medicine. This also implies the degeneration of indigenous knowledge. If the knowledge does not persist and flourish among the indigenous peoples themselves, it makes it relatively impossible to integrate it in biodiversity conservation plan and policy. Nevertheless, this should not neglect the importance of indigenous knowledge in biodiversity conservation. It has its own ecological, social and economic values that can be helpful in conservation efforts.

ACKNOWLEDGEMENT

We thank the people of Kampung Taun Gusi II, Kampung Tegudon, and Kampung Nahaba for their cooperation during data collection. We also thank the Ministry of Higher Education for fully funding this research through Fundamental Research Grant Scheme 05-01-16-1769FR entitled "Konsep Pemeliharaan Sumber Biodiversiti Menerusi Pengetahuan Tradisi Berdasarkan Perspektif Masyarakat Peribumi Sabah".

REFRENCES

Anthwal, A., Sharma, A., Kim, K., Gupta, N., & Anthwal, S. (2010). Conserving Biodiversity through Traditional Beliefs in Uttarakhand Himalaya, India. *Resources, Conservation and Recycling*, (54), 962–971.

Colding, J., & Folke, C. (1997). The taboo system: lessons about informal institutions for nature management. *Geo. Int'l Envtl. L. Rev.*, *12*, 413.

Dodson, M. (2007). *Report on Indigenous Traditional Knowledge*. New York, NY.

Dove, M. R. (2006). Indigenous People and Enviromental Politics. *Annu. Rev. Anthropol*, (35), 191–208.

Franco, J. L. de A. (2013). The concept of biodiversity and the history of conservation biology: from wilderness preservation to biodiversity conservation. *História (São Paulo)*, *32*(2), 21–48.

Janke, T., & Sentina, M. (2018). *Indigenous Knowledge: Issues for Protection and Management*. Commonwealth of Australia.

Jones, J. P., Andriamarovololona, M. M., & Hockley, N. (2008). The importance of taboos and social norms to conservation in Madagascar. *Conservation biology*, *22*(4), 976-986.

Kulip, J. (2003). An ethnobotanical survey of medicinal and other useful plants of Muruts in Sabah, Malaysia. *Telopea*, *10*(1), 81-98.

Kulip, J. (2009). Medicinal plants of Sabah, Malaysia: potential for agroforestry. *JIRCAS Working Report*, *60*, 47-48.

MNRE. (2006). *Biodiversity in Malaysia*. Kuala Lumpur: Ministry of Natural Resources and Environment.

Purcell, T. W. (1998). Indigenous knowledge and applied anthropology : Questions of definition and di ... *Human Organization*, *57*(3), 258–272. https://doi.org/10.17730/humo.57.3.qg0427ht23111694

Rabearivony, J., Fanameha, E., Mampiandra, J., & Thorstrom, R. (2008). Taboos and social contracts: Tools for ecosystem management–lessons from the Manambolomaty Lakes RAMSAR site, western Madagascar. *Madagascar Conservation & Development*, *3*(1).

Regis, P., & Lasimbang, A. (n.d.). Introduction to Integration of Indigenous Culture into Non-Formal Education Programmes in Sabah.

Saidatul Nornis, M. (1999). *Bahasa dan Alam Pemikiran Masyarakat Bajau*. Kota Kinabalu: Universiti Malaysia Sabah.

Tongkul, F. (2002). *Traditional Systems of Indigenous Peoples of Sabah, Malaysia*. Kota Kinabalu: PACOS Trust.

Penerimaan Modul Pembelajaran TITAS MOOCs dalam Kalangan Pelajar Universiti Malaysia Sabah

ROS AIZA MOHD MOKHTAR, ABD HAKIM MOHAD, LATIFAH ABD LATIF & MASHITAH SULAIMAN
Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Kursus Tamadun Islam dan Tamadun Asia (TITAS) merupakan kursus yang diwajibkan kepada semua pelajar Institut Pengajian Tinggi di Malaysia termasuklah Universiti Malaysia Sabah (UMS). Oleh yang demikian kursus ini merupakan antara kursus yang diikuti oleh sejumlah pelajar yang besar pada setiap semester yang menjadikan beban bagi pensyarah kursus tersebut bertambah. Dalam masa yang sama, Kementerian Pengajian Tinggi (KPT) telah melancarkan pendekatan *blended learning* dalam pengajaran dan pembelajaran. Oleh itu, bagi menyelaraskan sukatan pelajaran di samping meringankan beban pensyarah TITAS, pihak KPT telah membangunkan TITAS MOOCs yang diketuai oleh Universiti Putra Malaysia. Kertas ini akan mengkaji penerimaan modul pembelajaran TITAS MOOCs dalam kalangan pelajar UMS. Kajian mendapati penerimaan pelajar UMS terhadap modul TITAS MOOCs adalah baik dan terdapat hubungan yang tinggi antara faktor-faktor penerimaan iaitu perceived usefulness, perceived ease of use dan social influnce dengan penerimaan pelajar UMS iaitu voluntary usage. Kajian ini penting bagi menilai kerelevanan modul TITAS MOOCc serta persekitaran UMS sendiri dalam merealisasikan pendekatan *blended learning* dalam kursus TITAS.

Keywords: TITAS MOOCs, *Blended learning*, UMS

PENGENALAN

Bermula semester 1, sesi akademik 2014/2015, pendekatan Pengajaran dan Pembelajaran (PdP) kursus-kursus wajib universiti di Universiti-universiti awam (UA) mula mengalami transformasi dan inovasi. Platform '*open learning*' berupaya menjadi pusat informasi dan ilmu pengetahuan. Massive Open Online Course (MOOCs) Universiti Awam atau Malaysia MOOCs adalah agenda strategik atau *flagship programm*e Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM) untuk semua universiti awam (UA) di Malaysia. MOOC dilaksanakan dengan tujuan untuk meningkatkan kualiti PdP di Malaysia, menjimatkan kos, meletakkan kursus-kursus yang ditawarkan oleh UA setanding dengan kursus-kursus di arena global dan bersifat pembelajaran sepanjang hayat. Dalam erti kata yang lain ia mengandungi elemen *visibility*, *positioning* dan *branding*. Terdapat empat kursus yang terlibat dalam agenda ini yang diamanahkan kepada empat buah universiti awam. Kursus dan universiti yang dimaksudkan ialah TITAS (UPM), Hubungan Etnik (UKM), Keusahawanan (UiTM) dan ICT Competency (UNIMAS). Justeru itu, kajian ini dibuat untuk melihat penerimaan modul pembelajaran TITAS MOOCs dalam kalangan pelajar Universiti Malaysia Sabah (UMS) iaitu salah sebuah universiti awam yang terletak di Malaysia Timur. Input kajian ini penting untuk dikongsikan khususnya dengan pihak-pihak yang bertanggung-jawab dalam membangunkan TITAS MOOCs tersebut.

KAJIAN LITERATUR

.

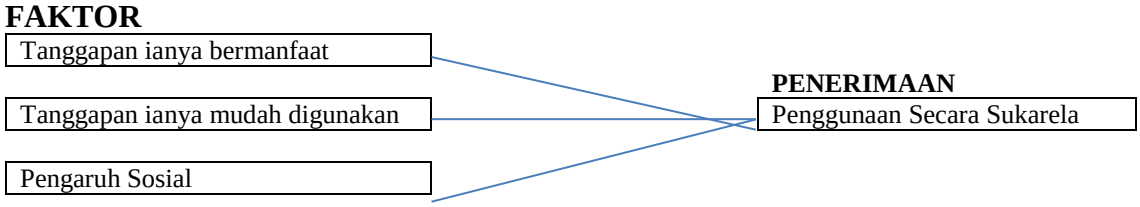
Kursus TITAS diperkenalkan di Institusi Pengajian Tinggi (IPTA) sejak tahun 1999 untuk tujuan pembinaan negara bangsa. Sejak 2006, tujuan kursus ini dikembangkan kepada meningkatkan kemahiran insaniah dalam kalangan pelajar (Ros Aiza Mohd Mokhtar *et. al*, 2011). Seterusnya dalam tahun 2014, kursus ini dikembangkan menerusi platform MOOC. TITAS MOOCs adalah model pembelajaran alaf baharu yang diinspirasikan daripada Massively Multiplayer Online Role-Playing Game (MMOPRG) (Ahmad Nasir, 2016). Apabila melihat kepada definisi *massive* dan *open*, ia merujuk kepada kursus yang ditawarkan secara terbuka, pembelajaran atas talian serta bilangan pelajar yang tidak terhad. Medium MOOCs ini merupakan alternatif pembelajaran, bersifat kolaborasi dan menjadi lebih interaktif apabila wujudnya diskusi antara pelajar dari pelbagai institusi, tugasan, forum, kuiz dan interaktif pembelajaran yang lain yang bersumberkan kepada pautan internet atau media sosial seperti video, Youtube (Ahmad Nasir, 2016).

Menyentuh kaedah pelaksanaan TITAS MOOCs, ia melibatkan tugas dan tanggungjawab pensyarah, antaranya memberi makluman awal mengenai pelaksanaan PdP yang menggunakan platform Open Learning, menyediakan perancangan kursus, memberi penilaian dan pentaksiran. Sebagaimana yang telah dijelaskan, TITAS MOOCs merupakan alternatif pembelajaran, justeru ia tidaklah digunakan seratus peratus sebagai medium PdP sebaliknya PdP yang disarankan adalah blended learning iaitu menggabungkan pembelajaran dan e-pembelajaran dalam mengendalikan kursus. Hal ini selari dengan kajian Cavanagh (2011) yang melaporkan bahawa US Department of Education mendapati pelajar *blended learning* mempunyai pencapaian lebih tinggi berbanding pelajar kursus bersemuka (*face-to-face*) atau pelajar kursus atas talian sepenuhnya. Norhafizah Ismail et.al (2014) dalam kajiannya terhadap pelajar Politeknik di Malaysia turut memaparkan dapatan yang sama iaitu pencapaian pelajar kursus mod *blended learning* adalah lebih baik berbanding mod tradisional iaitu FTF sepenuhnya mahupun *e-learning* sepenuhnya. Dengan itu, *blended learning* menjadi alternatif terbaik setelah penggunaan *e-learning* sepenuhnya yang telah membangkitkan beberapa isu termasuklah pelajar merasa keseorangan dan kurang kemahiran (Nurasyikin Osman & Mohd Isa Hamzah, 2016). Justeru itu, penggunaan TITAS MOOCs dan platform e-pembelajaran yang lain adalah penting bagi merealisasikan perlaksanaan *blended learning* yang disarankan oleh KPT.

Kajian yang melibatkan penerimaan modul TITAS dalam platform *e-learning* juga telah dibuat oleh Norhapizah Mohd Burhan et.al (2016). Beliau mengkaji penerimaan TITAS e-CITAC iaitu Modul Pembelajaran Digital Berasaskan *blended learning* yang dibangunkan oleh UiTM untuk pelajar-pelajar UiTM. Dapatan beliau menunjukkan penerimaan yang positif terhadap modul CITAC oleh pelajar UiTM. Manakala, Nurasyikin Osman & Mohd Isa Hamzah (2016) pula mendapati bahawa perbezaan kesediaan pelajar lelaki dan perempuan, serta pelbagai program dalam mengikuti pembelajaran berasaskan blended learning adalah tidak signifikan.

Kajian ini memfokus kepada penerimaan modul pembelajaran TITAS MOOCs yang dibangunkan oleh KPT di bawah kelolaan UPM untuk kegunaan semua pelajar universiti awam, dalam kalangan UMS students. Antara aspek penerimaan menurut Venkatesh et.al (2012) dalam Unified Theory of Acceptance and Use of Thechnology (UTAUT) adalah jangkaan pencapaian, jangkaan usaha, keadaan bantuan, tingkah laku, pengaruh sosial dan pengunuaan secara sukarela. Manakala Davis (1989) yang memperkenalkan Technology Acceptance Model (TAM) menjelaskan antara faktor yang boleh mempengaruhi penerimaan sesuatu teknologi adalah Tanggapan ianya mudah digunakan (Perceived Ease of Use) dan Tanggapan ianya bermanfaat (Perceived Usefulness). Justeru, kerangka teori kajian ini dibina berdasarkan pembolehubah yang bersesuaian daripada Unified Theory of Acceptance and Use of Thechnology (UTAUT) dan Technology Acceptance Model (TAM) sebagaimana Rajah 1 berikut:

Rajah 1: Kerangka Teori



Berdasarkan kerangka teori di atas, konstruk Tanggapan ianya bermanfaat, Tanggapan ianya mudah digunakan and Pengaruh Sosial diletakkan sebagai faktor-faktor yang boleh mempengaruhi penerimaan modul pembelajaran TITAS MOOCs dalam kalangan UMS students, manakala konstruk Penggunaan Secara Sukarela pula dijadikan sebagai indikator penerimaan modul pembelajaran TITAS MOOCs dalam kalangan UMS students. Pembolehubah daripada UTAUT and TAM ini dipilih kerana kesesuaiannya mengukur penerimaan teknologi maklumat dan modul pembelajaran TITAS MOOCs merupakan inovasi IT dalam pendidikan.

METODOLOGI

Kajian ini merupakan kajian kuantitatif yang menggunakan soal selidik sebagai instrument. Instrumen dibina dengan modifikasi oleh Unified Theory of Acceptance and Use of Thechnology (UTAUT) dan Technology Acceptance Model (TAM). Dua pembolehubah daripada UTAUT digunakan iaitu Pengaruh Sosial dan Penggunaan Secara Sukarela, manakala dua pembolehubah lagi diambil daripada TAM iaitu Tanggapan ianya bermanfaat dan Tanggapan ianya mudah digunakan. Berdasarkan kerangka ini, indicator bagi penerimaan modul pembelajaran TITAS MOOCs dalam kalangan pelajar UMS iaitu Penggunaan Secara Sukarela boleh dipengaruhi oleh tiga faktor iaitu Tanggapan ianya bermanfaat, Tanggapan ianya mudah digunakan dan Pengaruh Sosial. Dengan itu, hipotesis kajian ini adalah;

H1: Terdapat hubungan yang tinggi antara faktor-faktor dan penerimaan modul pembelajaran TITAS MOOCs dalam kalangan UMS students.

Berpandukan UTAUT and TAM, pengkaji membina instrument soal selidik yang terdiri daripada lima bahagian iaitu; Profil responden, Tanggapan ianya bermanfaat, Tanggapan ianya mudah digunakan, Pengaruh Sosial dan Penggunaan Secara Sukarela. Setiap bahagian diukur dengan lima item dengan menggunakan 5 skala likert di mana skala paling rendah ialah sangat tidak setuju hinggalah skala paling tinggi iaitu sangat setuju.

Soal selidik telah diedarkan kepada 420 pelajar tahun satu Universiti Malaysia Sabah melibatkan dua aliran pengajian iaitu aliran Sains dan aliran Sastera. Sebannyak 400 (95.2%) soal selidik telah dikembalikan dan dianalisis. Prosedur persampelan berstrata digunakan dalam kajian ini dengan membuat pemilihan secara rawak dengan memilih 210 pelajar aliran Sains dan 210 pelajar aliran Sastera. Kolehpercayaan instrument telah diuji dengan Alfa Cronbach. Nilai Alfa Cronbach bagi soal selidik ini adalah sebagaimana Table 1 berikut:

Jadual 1: Kebolehpercayaan Alatan Kajian

Kategori Konstruk	**Bilangan Item**	**Bilangan Respoden**	**Nilai Alfa**
Tanggapan ianya bermanfaat	5	400	.826
Tanggapan ianya mudah digunakan	5	400	.824
Pengaruh Sosial	5	400	.830
Penggunaan Secara Sukarela	5	400	.876

Berdasarkan analisis yang dijalankan, nilai Alfa ialah .826 bagi konstruk Tanggapan ianya bermanfaat, .824 bagi konstruk Tanggapan ianya mudah digunakan, .830 bagi konstruk Pengaruh Sosial dan .876 bagi konstruk Penggunaan Secara Sukarela. Instrumen ini mempunyai kebolehpercayaan yang tinggi kerana nilai alpha melebihi 0.8 (Cohen, Manion & Morrison, 2011). Data seterusnya dianalisis menggunakan SPPS. Ujian Pearson Correlation digunakan untuk menguji hipotesis kajian ini.

DAPATAN KAJIAN

PROFIL RESPONDEN

Kajian yang dijalankan ini melibatkan seramai 400 orang pelajar tahun 1 UMS yang telah mengambil kursus TITAS pada semester 1, 2016/2017 dan semester 2, 2016/2017. Perincian berkenaan maklumat demografi responden dalam kajian ini diringkaskan ke dalam Jadual 2 berikut:

Jadual 2: Profil Responden

Perkara	**Perincian**	**Bilangan (n)**	**Peratus (%)**
Jantina	Lelaki	111	28
	Perempuan	289	72
Aliran	Sains	200	50
	Sastera	200	50
Fakulti	Fakulti Komputeran dan Informatik (FKI)	28	7
	Fakulti Kejuruteraan (FKJ)	28	7
	Fakulti Sains Makanan dan Pemakanan (FSMP)	45	11
	Fakulti Sains dan Sumber Akam (FSSA)	99	25
	Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan (FKSW)	130	33
	Fakulti Perniagaan, Ekonomi dan Perakaunan (FPEP)	33	8
	Fakulti Psikologi dan Pendidikan (FPP)	37	9
Agama	Islam	269	67
	Kristian	91	23
	Buddha	32	8
	Hindu	8	2
Keturunan	Melayu	127	32
	Cina	49	12
	India	12	3
	Pribumi Sabah	198	49
	Pribumi Sarawak	14	4

Berdasarkan Jadual 2, dapatlah disimpulkan bahawa responden kajian ini adalah sesuai dan seimbang dari segi bilangan responden daripada setiap aliran iaitu aliran sains dan aliran sastera, manakala kurangnya keseimbangan sampel dari segi jantina, agama dan keturunan pula adalah disebabkan ketidakseimbangan populasi.

ANALISIS DESKRIPTIF

Jadual 3 menunjukkan "Tanggapan ianya bermanfaat", sebagai salah satu faktor yang mempengaruhi penerimaan modul pembelajaran TITAS MOOCs dalam kalangan pelajar UMS. Secara keseluruhan mean bagi konstruk ini adalah tinggi iaitu 3.692 hingga 4.085. Min yang tertinggi adalah bagi item "Modul TITAS MOOCs membantu meningkatkan kefahaman saya tentang sesuatu tajuk", manakala mIN yang terendah adalah bagi item "Modul TITAS MOOCs membuka ruang untuk saya berinteraksi dengan rakan dari pelbagai latar belakang".

Jadual 3: Tanggapan ianya bermanfaat

Tanggapan ianya bermanfaat	**Min**	**Sisihan Piawaian**
1. Modul TITAS MOOCs sangat bermanfaat.	4.070	0.875
2. Modul TITAS MOOCs membantu meningkatkan kefahaman saya tentang sesuatu tajuk.	4.085	0.857
3. Modul TITAS MOOCs membuka ruang untuk saya berfikir secara kritis.	4.007	0.845
4. Modul TITAS MOOCs membuka ruang untuk saya berinteraksi dengan rakan dari pelbagai latar belakang.	3.692	1.046
5. Modul TITAS MOOCs mengembangkan kemahiran ICT saya.	3.945	0.929

Jadual 4 pula menunjukkan "Tanggapan ianya mudah digunakan" sebagai salah satu faktor yang mempengaruhi penerimaan modul pembelajaran TITAS MOOCs dalam kalangan pelajar UMS. Secara keseluruhan mean bagi konstruk ini adalah tinggi iaitu 3.725 hingga 4.210. Min yang tertinggi adalah bagi item "Modul TITAS MOOCs membolehkan pembelajaran berlaku pada bila-bila masa mengikut kesesuaian pelajar", manakala min yang terendah adalah bagi item "Fasiliti UMS membantu saya mengakses Modul TITAS MOOCs dengan mudah dan cepat".

Jadual 4: Tanggapan ianya mudah digunakan

Tanggapan ianya mudah digunakan	**Min**	**Sisihan Piawaian**
1. Modul TITAS MOOCs mesra pengguna.	3.787	0.868
2. Modul TITAS MOOCs menyediakan arahan yang jelas untuk aktiviti pembelajaran yang pelbagai.	3.900	0.906
3. Modul TITAS MOOCs membolehkan pembelajaran berlaku di luar lokasi kelas yang tetap.	4.085	0.865
4. Modul TITAS MOOCs membolehkan pembelajaran berlaku pada bila-bila masa mengikut kesesuaian pelajar.	4.210	0.832
5. Fasiliti UMS membantu saya mengakses Modul TITAS MOOCs dengan mudah dan cepat.	3.725	1.030

Jadual 5 pula menunjukkan Pengaruh Sosial sebagai salah satu faktor yang mempengaruhi penerimaan modul pembelajaran TITAS MOOCs dalam kalangan pelajar UMS. Secara keseluruhan mean bagi konstruk ini adalah tinggi iaitu 3.607 hingga 4.265. Min yang tertinggi adalah bagi item "Pensyarah saya menggunakan modul TITAS MOOCs sebagai aktiviti tambahan", manakala mean yang terendah adalah bagi item "Rakan-rakan menyokong saya menggunakan modul TITAS MOOCs".

Jadual 5: Pengaruh Sosial

Pengaruh Sosial	Min	Sisihan Piawaian
1. Pensyarah saya mendorong saya menggunakan modul TITAS MOOCs.	4.217	0.801
2. Pensyarah saya menggunakan modul TITAS MOOCs sebagai aktiviti tambahan.	4.265	0.768
3. Rakan-rakan saya menggunakan Modul TITAS MOOCs.	3.990	0.925
4. Rakan sekelas saya membantu saya menggunakan modul TITAS MOOCs.	3.695	1.048
5. Rakan-rakan menyokong saya menggunakan modul TITAS MOOCs.	3.607	1.022

Jadual 6 pula menunjukkan penerimaan modul pembelajaran TITAS MOOCs dalam kalangan pelajar UMS adalah baik di mana penggunaan secara sukarela yang merupakan indikator kepada penerimaan tersebut menunjukkan bacaan min antara 3.275 hingga 3.807. Min yang tertinggi adalah bagi item "Saya menggalakkan rakan-rakan yang mengambil kursus TITAS menggunakan modul TITAS MOOCs", manakala mean yang terendah adalah bagi item "Saya membuat aktiviti dalam modul TITAS MOOCs walaupun tanpa arahan pensyarah".

Jadual 6: Penggunaan secara sukarela

Penggunaan Secara Sukarela	Min	Sisihan Piawaian
1. Saya suka belajar menggunakan modul TITAS MOOCs.	3.690	0.970
2. Saya belajar menggunakan modul TITAS MOOCs walaupun ia tidak diwajibkan.	3.382	1.064
3. Saya membuat aktiviti dalam modul TITAS MOOCs walaupun tanpa arahan pensyarah.	3.275	2.299
4. Saya suka berinteraksi atau membaca komen/ pandangan rakan-rakan yang mengambil kursus TITAS dalam platform TITAS MOOCs.	3.515	1.101
5. Saya menggalakkan rakan-rakan yang mengambil kursus TITAS menggunakan modul TITAS MOOCs.	3.807	1.059

PENGUJIAN HIPOTESIS

Hipotesis diuji menggunakan Ujian Pearson Correlation. Hasil ujian menunjukkan terdapat hubungan yang tinggi antara Tanggapan ianya bermanfaat, Tanggapan ianya mudah digunakan, Pengaruh Sosial dan Penggunaan secara sukarela dengan bacaan antara .602 hingga .721. Hubungan yang paling tinggi adalah antara Tanggapan ianya bermanfaat dan Tanggapan ianya mudah digunakan dengan catatan bacaan .721. Hubungan yang melibatkan faktor dan penerimaan juga adalah tinggi iaitu; .602 bagi Tanggapan ianya mudah digunakan dan Penggunaan secara sukarela, .606 bagi Pengaruh Sosial dan Penggunaan secara sukarela serta .618 bagi Tanggapan ianya bermanfaat dan Penggunaan secara sukarela. Hasil ujian adalah sebagaimana Jadual 9.

Jadual 9: Hubungan antara Perceived Useful, Perceived Ease of Use, Pengaruh Sosial serta Tingkah laku dan Kesukarelaan

		Min_ Tanggapan ianya bermanfaat	**Min_ Tanggapan ianya mudah digunakan**	**Min_ Pengaruh Sosial**	**Min_ Penggunaan secara sukarela**
Min_ Tanggapan ianya bermanfaat	Pearson Correlation Sig. (2-tailed) N	1 . 400	.721** .000 400	.673** .000 400	.618** .000 400
Min_ Tanggapan ianya mudah digunakan	Pearson Correlation Sig. (2-tailed) N	.721** .000 400	1 . 400	.713** .000 400	.602** .000 400
Min_ Pengaruh Sosial	Pearson Correlation Sig. (2-tailed) N	.673** .000 400	.713** .000 400	1 . 400	.606** .000 400
Min_ Penggunaan secara sukarela	Pearson Correlation Sig. (2-tailed) N	.618** .000 400	.602** .000 400	.606** .000 400	1 . 400

Hasil ujian ini menyokong pandangan pengkaji yang mengatakan bahawa Tanggapan ianya bermanfaat, Tanggapan ianya mudah digunakan, Pengaruh Sosial turut mempengaruhi penerimaan Modul Pembelajaran TITAS MOOCs dalam kalangan pelajar UMS.

PERBINCANGAN

Kajian ini menunjukkan bahawa penerimaan modul pembelajaran TITAS MOOCs dalam kalangan pelajar UMS adalah baik dengan merujuk min Penggunaan secara sukarela iaitu antara 3.275 hingga 3.807. Hal ini selari dengan kajian lepas oleh Norhapizah Mohd Burhan et.al (2016) tentang penerimaan modul e-learning TITAS yang dibangunkan UiTM iaitu e-CITAC TITAS dalam kalangan pelajar UiTM. Hal ini secara tidak langsung menyokong pandangan yang mengatakan bahawa pencapaian pelajar kursus mod *blended learning* adalah lebih baik berbanding mod tradisional iaitu FTF sepenuhnya (Cavanagh, 2011, Norhafizah Ismail et.al, 2014) serta efektif (Masrom, 2008).

Seterusnya kajian menunjukkan ketiga-tiga faktor iaitu Tanggapan ianya bermanfaat, Tanggapan ianya mudah digunakan, Pengaruh Sosial mempunyai hubungan yang tinggi dengan penerimaan pelajar UMS terhadap modul pembelajaran TITAS MOOCs. Hal ini selari dengan kajian oleh Haryani Haron et. al (2012) yang menunjukkan bahawa Tanggapan ianya bermanfaat merupakan salah satu faktor yang penting yang mempengaruhi penerimaan blended learning dalam kalangan ahli akademik di IPT, Malaysia. Menurutnya, ahli akademik menggunakan pendekatan blended learning kerana mereka beranggapan ianya bermanfaat dalam proses PdP.. Manakala, dapatan Norhapizah Mohd Burhan et. al (2016) turut menunjukkan pengaruh sosial mempengaruhi penerimaan pelajar UiTM terhadap modul e-CITAC TITAS.

KESIMPULAN

Secara keseluruhan, kajian ini menunjukkan penerimaan pelajar UMS terhadap modul pembelajaran TITAS MOOCs adalah baik disebabkan oleh tiga faktor iaitu Tanggapan ianya bermanfaat, Tanggapan ianya mudah digunakan, Pengaruh Sosial. Dapatan kajian ini penting untuk dilihat oleh semua pihak khususnya yang terlibat dengan MOOC TITAS, bagi memastikan modul pembelajaran TITAS MOOCs relevan untuk semua pelajar IPTA selari dengan hasrat KPT membangunkan modul pembelajaran tersebut.

RUJUKAN

Ahmad Nasir Mohd Yusoff (2016). Kursus TITAS MOOCs dalam Platform 'Open Learning' di Universiti Putra Malaysia, Serdang, Selanor: Tumpuan kepada Konsep, Pelaksanaan dan Wadah Kesatuan Mahasiswa Pelbagai Bangsa. *UMRAN Journal of Muslim Affairs*, 2 (1), 1-11.

Cavanagh, T. (2011). The Blended Learning Toolkit: Improving Student Performance and Retention. *EDUCAUSE Quarterly*, December.

Cohen, L., Manion, L. & Morrison, K. (2011). *Research Method in Education*. 7th edition. London & New York: Routledge

Davis, F. D. (1989). Perceived Usefulness, Perceived Ease of Use and User Acceptance of Information Technology. *MIS Quarterly*, 3 (3), 319-340.

Haryani Haron, Wan Faezah Abbas, Nor Aini Abd Rahman (2012). The Adoption of Blended Learning among Malaysian Academicians. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 67, 175-181.

Masrom, M. et.al. (2008). Critical Success in E-Learning: An Examination of Technological and Institutional Support Factors. *International Journal of Cyber Society and Education*, 1 (2), 131-142.

Norasyikin Osman & Mohd Isa Hamzah (2016). Hubungan Kesediaan Pelajar Mengikuti Pembelajaran Berasaskan Blended learning Berdasarkan Jantina dan Program. *Jurnal Kurikulum & Pengajaran ASIA Pasifik*, 4 (2), 1-9.

Norhafizah Ismail, et.al. (2014). The Effects of Blended Learning Methods on Educational Achievement and the Development of Online Material in a Curriculum Information Document Online System (CIDOS) for Computer Application Courses. Malaysian Journal of Distance Education 16 (2), 59−82.

Norhapizah Mohd Burhan, Ab. Halim Tamuri & Norazah Mohd Nordin (2016). Penerimaan Modul Pembelajaran Digital Berasaskan Strategi Blended Learning (e-CITAC) dalam Kursus TITAS. *The Online Journal of Islamic Education*, 4 (1), 1-16.

Ros Aiza Mohd Mokhtar *et. al*. (2011). Kemahiran Insaniah dalam Pembelajaran Kursus Tamadun Islam dan Tamadun Asia: Perspektif Pelajar Universiti Malaysia Sabah. Kota Kinabalu: Universiti Malaysia Sabah.

Venkatesh, V., Thong, J.Y.L. & Xu, X. (2012). Consumer Acceptance and Use of Information Technology: Extending the Unified Theory of Acceptance and Use of Technology. *MIS Quarterly*, 36 (1), 157-178.

Faktor Demografi dalam Toleransi Beragama dalam kalangan Belia di Malaysia

KHADIJAH MUDA[1], KHAIRUL ANWAR MASTOR[2], FAZILAH IDRIS[3], SITI AZHANI TOHAR[4]
[1],[4] Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Malaysia
[2], [3] Pusat Citra Universiti, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43650 Bandar Baru Bangi, Malaysia

ABSTRAK

Tujuan kajian ini adalah untuk mengkaji faktor demografi yang mempengaruhi toleransi beragama belia di Malaysia. Agama dianggap sebagai salah satu isu paling sensitif yang boleh mencetuskan konflik di kalangan masyarakat kerana ia melibatkan kepercayaan dan pegangan manusia. Toleransi beragama harus dipupuk dari usia muda. Oleh itu, penyelidikan tentang toleransi beragama dari pelbagai latar belakang demografi belia harus diberikan penekanan. Kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti tahap toleransi beragama belia dari segi persepsi, sikap, kesediaan, pengalaman dan tingkah laku, dan perbezaan latar belakang demografi responden. Metodologi ini menggunakan pendekatan keratan rentas dengan penyelidikan kuantitatif yang dilakukan melalui soalan kaji selidik. Sampel kajian secara rawak dipilih melalui sampel rawak berstrata yang melibatkan 500 orang belia berusia 15 hingga 24 tahun. Soal selidik kajian ini menggunakan instrumen toleransi sosio-agama yang dibangunkan oleh Ahmad Tarmizi (2010) untuk mengukur toleransi agama. Data yang dikumpul dianalisis secara deskriptif dan statistik inferensi menggunakan perisian SPSS 22.0. Dapatan menunjukkan bahawa responden mempunyai sikap toleransi beragama. Mereka mempunyai persepsi dan sikap positif, dan mereka sanggup untuk bertoleransi agama. Walau bagaimanapun, tahap pengalaman dan tingkah laku mereka terhadap toleransi beragama adalah sederhana. Faktor-faktor demografi yang menunjukkan perbezaan yang signifikan adalah jantina, etnik, agama, jenis etnik di kawasan kejiranan dan bilangan kenalan dari etnik lain. Implikasi kajian ini, ada keperluan bagi rakyat Malaysia untuk lebih terbuka untuk sosialisasi harian dan interaksi antara kaum.
Kata kunci: tahap toleransi beragama, demografi, agama, belia

PENGENALAN

Malaysia terkenal sebagai sebuah negara yang mempunyai masyarakat majmuk. Berdasarkan taburan penduduk (Jabatan Perangkaan Malaysia 2011), Melayu (54.6%), Cina (24.6%) dan India (7.3%) merupakan antara kaum utama di Semenanjung Malaysia. Secara umumnya, masyarakat pelbagai etnik ini telah sinonim dengan agama masing-masing (Mohd Roslan 2011). Merujuk kepada taburan penduduk (Jabatan Perangkaan Malaysia 2011), masyarakat Islam di Malaysia adalah 61.3%, Buddha 19.8%, Kristian 9.2% dan Hindu 6.3%. Namun begitu, tidak dinafikan terdapat juga segolongan masyarakat Cina dan India yang telah menganut agama Islam dan Kristian (Jabatan Perangkaan Malaysia 2011). Maka jelas di sini bahawa Malaysia merupakan sebuah negara yang mempunyai pelbagai kepercayaan dalam beragama. Kepelbagaian ini akan mengundang banyak perbezaan, dan perbezaan ini harus diuruskan dengan baik. Justeru itu, sikap bertoleransi terhadap agama lain di negara ini amat penting untuk diterapkan di setiap peringkat umur agar konflik antara agama dapat dielakkan. Penerapan sikap toleransi dalam beragama wajar diterapkan dalam diri setiap individu semenjak dari kecil lagi iaitu ketika di awal persekolahan atau bermula dari rumah.

Toleransi agama merupakan topik yang sering dan terus dibincangkan serta diperkatakan dan masih banyak yang ingin diperdebatkan untuk membawa kepada keharmonian dunia (Ahmad Tarmizi & Sarjit 2012). Toleransi agama bukan suatu hal yang boleh dipandang remeh kerana ia merupakan antara asas kepada keharmonian negara. Ia merupakan antara punca kepada perpecahan dalam masyarakat yang pelbagai penganut seperti di negara ini jika toleransi itu tidak wujud. Oleh itu, kajian ini akan memberi tumpuan kepada tahap toleransi agama belia di negara ini dan faktor-faktor demografi yang mencorakkan toleransi agama.

PENYATAAN MASALAH

Jika toleransi agama diukur dari perselisihan faham dan pertelingkahan lidah atau tindakan-tindakan yang tidak melibatkan pertumpahan darah, Malaysia telah berada pada tahap toleransi agama yang agak membimbangkan. Malaysia telah melakar beberapa sejarah yang melibatkan konflik antara agama yang telah mencetuskan kemarahan rakyat antaranya adalah isu penggunaan kalimah 'Allah' (Mustafa Kamal & Jaffary 2012; Wan Zulkifli, Nazri & Jamsari 2013; Mohd Roslan 2011; Manap et al. 2013), isu Lina Joy atau Azlina Jailani (Tan & Lee 2008; Khadijah & Mohd Herzali 2008; Naziree 2006; Ibrahim 2013; Ahmad Tarmizi & Sarjit 2012), isu pasangan remaja Alvin dan Vivian yang menghina agama Islam (Karmini 2013), meletakkan kepala babi di masjid Rawang dan Sentul, kemelut kuil Sri Mariamman Shah Alam dan sebagainya (Mohd Anuar & Mohammad Aizat 2011). Jika diteliti kesemua isu yang melibatkan sensitiviti agama di negara ini, ia telah cukup untuk membangkitkan kemarahan pelbagai pihak silih berganti. Apakah semua ini disebabkan tiadanya kefahaman sensitiviti penganut agama di negara ini terhadap penganut-penganut agama lain atau sengaja untuk menimbulkan persengketaan? Menurut Rahimin Affandi et al. (2011), penganut beragama Islam perlu dididik agar mengamalkan sikap toleransi beragama terhadap penganut bukan Islam. Hal ini menimbulkan pertanyaan adakah penganut beragama Islam tidak bertoleransi atau penganut agama lain yang bersikap prejudis terhadap penganut beragama Islam? Maka, kajian ini akan menentukan tahap toleransi agama seseorang dengan perbezaan latar belakang demografi individu seperti jantina, etnik, agama, jenis kaum di tempat kediaman dan bilangan rakan dari kaum lain.

OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini dilakukan bagi mengukur domain-domain dan tahap toleransi agama iaitu persepsi, sikap, kesediaan, pengalaman dan tingkahlaku belia di Malaysia serta mengenalpasti perbezaan latar belakang demografi bagi tahap toleransi agama belia di Malaysia.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini dijalankan secara keratan rentas (*cross-sectional*) melibatkan responden yang berada dalam komuniti yang berbeza namun pada waktu yang sama (Creswell 2014). Rekabentuk kajian secara keratan rentas sesuai dijalankan dalam kajian ini kerana rekabentuk kajian ini mampu mengukur sikap, kepercayaan, pandangan atau amalan pada situasi semasa. Kajian ini melibatkan pendekatan kaedah penyelidikan kuantitatif dengan cara mengedarkan borang soal selidik di mana kaedah ini lebih mudah mendapat kerjasama daripada responden dan akan menyebabkan ramai responden diperolehi (Mohd Najib 1999).

Persampelan dan Prosedur Pemilihan Data

Seramai 500 orang belia Melayu, Cina dan India yang berusia antara 15 hingga 24 tahun dan masih bergelar pelajar dipilih sebagai sampel kajian kerana pada usia ini adalah masa yang sesuai untuk mengajar belia tentang sikap bertoleransi terhadap orang lain. Lima buah negeri iaitu Perak, Selangor, Johor, Negeri Sembilan dan Melaka dipilih sebagai sampel kerana negeri-negeri ini merupakan negeri yang rencam (Jabatan Perangkaan Malaysia 2011) iaitu mempunyai campuran etnik-etnik (Melayu, Cina, India) yang lebih besar dan menghampiri nisbah yang ditentukan oleh penyelidik. Pemilihan sampel kajian dilakukan menggunakan kaedah persampelan berstrata. Persampelan ini digunakan kerana populasi menunjukkan ketidakseimbangan pada ciri-ciri sampel (Creswell 2014) iaitu populasi etnik Melayu, Cina dan India adalah tidak sama jumlahnya. Pemilihan responden adalah ditentukan mengikut nisbah 5:3:2 bagi kumpulan etnik Melayu, Cina dan India. Pemilihan nisbah ini dipilih berdasarkan nisbah rakyat Malaysia yang terdiri daripada 54.56% masyarakat Melayu, 24.57% masyarakat Cina dan 7.33% masyarakat India (Jabatan Perangkaan Malaysia 2011).

INSTRUMEN KAJIAN

Instrumen kajian ini terdiri daripada dua bahagian iaitu bahagian A adalah toleransi agama (yang merangkumi persepsi, sikap, kesediaan, tingkahlaku dan pengalaman terhadap toleransi agama) dan bahagian B adalah demografi responden. Setiap bahagian A mengandungi lima item. Kesemua item ini menggunakan soal selidik yang telah dibangunkan oleh Ahmad Tarmizi (2010). Kesemua bahagian menggunakan skala Likert yang terdiri daripada lima tahap, iaitu tahap 1 mewakili tahap terendah dan tahap 5 mewakili tahap tertinggi. 1 mewakili 'sangat tidak setuju', diikuti 2 mewakili 'tidak setuju', 3 mewakili 'tidak pasti', 4 mewakili 'setuju' dan 5 mewakili 'sangat setuju'. Contoh kenyataan yang dikemukakan dalam bahagian ini adalah 'Anda percaya bahawa semua ajaran agama membawa nilai baik dan mulia'. Kebolehpercayaan adalah nilai Cronbach alpha yang melebihi 0.7 (Zainudin 2014; Hair et al. 2010). Nilai kebolehpercayaan instrumen kajian bagi kajian rintis dan kajian sebenar adalah seperti di bawah.

Jadual 1: Kebolehpercayaan instrumen kajian

Bahagian	**Niai Alpha (α) (N = 500)**
Persepsi toleransi beragama (5)	0.780
Sikap toleransi beragama (5 item)	0.809
Kesediaan toleransi beragama (5 item)	0.864
Tingkahaku toleransi beragama (5 item)	0.859
Pengalaman toleransi beragama (5 item)	0.845

Bagi item-item di bawah toleransi agama, paras nilai alpha ujian rintis berada di atas 0.6. Maka, tiada item yang perlu dibuang. Berikut merupakan contoh-contoh item bagi setiap konstruk. Bagi persepsi terhadap toleransi agama adalah 'Setiap penganut agama perlu bersikap toleransi terhadap mereka yang beragama lain'. Contoh bagi sikap terhadap toleransi agama adalah 'Majlis perkahwinan kenalan yang berbeza agama wajar dihadiri'. Contoh bagi item kesediaan terhadap toleransi agama adalah 'Saya bersedia untuk menghadiri majlis perkahwinan yang dianjurkan oleh kenalan yang berbeza agama'. Contoh item bagi tingkahlaku terhadap toleransi agama adalah 'Saya sentiasa menghadiri majlis perkahwinan yang dianjurkan oleh kenalan yang berbeza agama'. Contoh item bagi pengalaman terhadap toleransi agama adalah 'Anda menerima undangan untuk menghadiri majlis perkahwinan yang dianjurkan oleh kenalan yang berbeza agama'.

ANALISIS DATA PENYELIDIKAN

Data yang telah dikumpul dianalisis menggunakan perisian SPSS 22.0. Penganalisisan dihuraikan secara deskriptif dan statistik inferensi. Ujian t dijalankan bagi mengukur perbezaan antara dua kumpulan. Manakala, analisis Anova dilakukan bagi mengukur perbezaan antara kumpulan yang lebih daripada dua kumpulan.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Toleransi agama responden secara keseluruhan adalah pada tahap yang tinggi (56.2%). Sama seperti kajian-kajian lepas yang telah dijalankan oleh Mutsalim dan Jaffary (2014), Ahmad Tarmizi (2013) dan Mu'alim et al. (2015) yang menunjukkan bahawa mahasiswa Muslim dan Buddha mempunyai tahap toleransi agama

yang tinggi, masyarakat awam di Ambon yang terdiri daripada penganut Kristian dan Islam juga mempunyai sikap toleransi agama yang tinggi, masyarakat Malaysia yang terdiri daripada 600 orang responden dengan pelbagai latar belakang dari negeri Selangor, Pulau Pinang, Kelantan, Terengganu dan Kedah juga mempunyai tahap toleransi agama yang tinggi. Walau bagaimanapun kajian yang telah dijalankan oleh Ahmad Tarmizi (2010) yang terdiri daripada 600 responden Selangor dan Kuala Lumpur menunjukkan tahap toleransi agama yang sederhana. Ini bermakna, masyarakat yang beragama Kristian, Buddha dan Islam mempunyai toleransi agama yang tinggi. Masing-masing mengamalkan kehidupan yang aman damai dengan membenarkan dan menghormati agama selain daripada agama mereka yang diamalkan oleh individu lain dalam persekitaran kehidupan mereka.

Jadual 2: tahap toleransi beragama

Konstruk Toleransi Beragama	Min	SP	Tahap
Persepsi	4.060	0.772	Tinggi
Sikap	3.920	0.751	Tinggi
Kesediaan	3.994	0.793	Tinggi
Pengalaman	3.398	0.945	Sederhana
Tingkahlaku	3.399	1.004	Sederhana
Toleransi Beragama	**3.754**	**0.689**	**Tinggi**

Ujian t dilakukan ke atas kumpulan jantina. Ujian Anova dilakukan ke atas semua kumpulan latarbelakang selain daripada kumpulan jantina. Keputusan perbezaan toleransi agama antara kumpulan pelbagai latarbelakang adalah seperti jadual 4 di bawah. Tahap toleransi agama belia di Malaysia bagi sampel kajian ini ($n = 500$) mendapati bahawa tidak terdapat perbezaan yang sigifikan bagi jantina ($t(498) = 0.843$, $p = .400$). Ini bermaksud, faktor jantina tidak memberi pengaruh kepada tahap toleransi agama responden secara keseluruhannya. Individu yang berjantina lelaki atau perempuan tiada perbezaan dalam bertoleransi agama. Manakala, faktor-faktor seperti etnik ($F(2,497) = 23.604$, $p < .05$), agama ($F(6,493) = 7.672$, $p < .05$), jenis kaum di tempat kediaman ($F(2,497) = 3.695$, $p < .05$) dan bilangan rakan kaum lain ($F(2,497) = 21.350$, $p < .05$) menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan.

Jadual 3: Perbezaan antara toleransi beragama dalam latarbelakang demografi

Kumpulan	Min	SP	t / *F*	Nilai-P
Jantina				
Lelaki (N=250)	3.728	0.700	0.654	0.513
Perempuan (N=250)	3.685	0.760		
Etnik				
Melayu	3.509	0.682	26.213	0.000
Cina	3.781	0.641		
India	4.091	0.802		
Agama				
Islam	3.515	0.677	8.654	0.000
Buddha	3.780	0.648		
Hindu	4.041	0.819		
Christian	3.988	0.691		

Jenis kaum di tempat kediaman				
Dominasi kaum lain	3.900	0.754	3.266	0.039
Campuran	3.734	0.729		
Kaum sendiri sahaja	3.557	0.712		
Bilangan kawan etnik lain				
Ramai	3.904	0.731	17.188	0.000
Sedikit	3.527	0.669		
Tiada	3.557	0.770		

Toleransi agama etnik India (M = 102.76, SP = 19.325) lebih tinggi daripada etnik Cina (M = 95.14, SP = 15.834) dan etnik Melayu (M = 89.528, SP = 15.656). Toleransi agama bagi ketiga-tiga etnik ini adalah berbeza secara signifikan antara satu sama lain. Begitu juga dengan agama, tidak jauh bezanya dengan etnik. Toleransi agama bagi penganut agama Hindu (M = 101.585, SP = 19.748) adalah yang tertinggi diikuti penganut agama Kristian (M = 99.644, SP = 16.539), Buddha (M = 95.309, sp = 16.175) dan Islam (M = 89.683, SP = 15.543). Namun, tahap toleransi bagi penganut agama Buddha dan Kristian, Hindu dan Kristian menunjukkan tiada perbezaan yang signifikan. Responden yang tinggal dalam kawasan yang didominasi oleh kaum lain (M = 97.48, SP = 18.248) mempunyai toleransi agama yang tinggi berbanding responden yang berada dalam kawasan kediaman yang bercampur dengan etnik lain (M = 94.68, SP = 17.124) dan hanya kaum sendiri sahaja (M = 89.87, SP = 16.933). Responden yang mempunyai ramai rakan dari kaum lain (M = 99.00, SP = 17.015) mempunyai toleransi agama yang tinggi berbanding responden yang hanya mempunyai rakan kaum lain yang sedikit (M = 89.352, SP = 17.838) dan tiada (M = 89.022, SP = 17.838). Tiada perbezaan antara kumpulan responden yang mempunyai rakan yang sedikit dan yang tidak mempunyai rakan dari kaum lain.

Latar belakang etnik dan agama mempunyai perbezaan yang signifikan kepada tahap toleransi agama responden selari dengan dapatan kajian Ahmad Tarmizi (2010). Begitu juga dengan percampuran dengan kaum lain di tempat kediaman dan bilangan rakan kaum lain yang ramai turut mempunyai perkaitan dalam toleransi agama responden. Ini jelas menunjukkan bahawa identiti sesebuah etnik dan agama responden kajian ini sedikit sebanyak memberi kesan kepada tahap toleransi mereka. Sebagai contoh, dapatan kajian ini menunjukkan bahawa etnik India atau penganut agama Hindu lebih tinggi tahap toleransi agamanya berbanding etnik Cina atau penganut Buddha dan etnik Melayu atau penganut Islam. Etnik Melayu atau penganut yang beragama Islam merupakan penganut atau etnik yang terendah tahap toleransi agamanya berbanding etnik atau penganut lain. bersesuaian dengan kajian Ahmad Tarmizi (2010; 2013) yang menunjukkan bahawa etnik Melayu dan penganut beragama Islam merupakan etnik dan penganut yang terendah dalam bersikap toleransi agama berbanding kaum lain. Jika diteliti secara mendalam, faktor-faktor yang menyebabkan etnik Melayu dan penganut Islam mempunyai toleransi agama yang rendah terhadap etnik dan penganut lain adalah disebabkan adanya hukum hakam dan pantang larang dalam hidup masyarakat Muslim. Sebagai contoh, penganut agama lain bebas mengamalkan kehidupan tanpa sebarang pantang larang kecuali penganut agama Hindu iaitu dilarang memakan daging lembu. Penganut beragama Islam dilarang meminum arak, makan daging babi, dilarang makan binatang yang tinggal dua alam, dilarang memakan binatang yang disembelih tanpa disebut kalimah Allah dan sebagainya. Hal ini menyebabkan pergaulan dan percampuran dengan penganut lain ada hadnya. Penganut agama Islam jarang menghadiri kenduri atau rumah terbuka penganut agama lain kerana faktor halal dan haram berbanding penganut agama lain tiada pantang larang yang membolehkan mereka menghadiri kenduri atau rumah terbuka penganut beragama Islam. Hal ini merupakan antara faktor-faktor yang membuatkan tahap toleransi agama etnik Melayu atau penganut beragama Islam paling rendah berbanding etnik dan penganut lain. Walau bagaimanapun peraturan dan pantang larang ini ada hikmah dan kesan baiknya kepada kesihatan diri tidak kira fizikal dan mental. Sebagai contoh arak merupakan minuman yang memabukkan dan mengakibatkan peminumnya hilang ingatan buat seketika dan berkemungkinan boleh meakukan apa sahaja yang merosakkan diri atau orang sekelilingnya. Selain daripada itu, melalui salah satu ukuran bagi ‘kepercayaan bahawa semua agama adalah sama benarnya’ adalah rendah bagi responden muslim. Ini kerana kepercayaan bahawa semua agama adalah sama benarnya adalah menyalahi akidah umat Islam. Sebagaimana firman Allah SWT dalam surah Al-Kafirun ayat

6 yang bermaksud "*untukmu agamamu, dan untukku agamaku*". Maka, disebabkan item ini tahap persepsi penganut yang beragama Islam akan menjadi paling rendah.

Dapatan kajian ini dapat menjelaskan bahawa semakin banyak pergaulan, komunikasi atau interaksi antara kaum, semakin tinggi tahap toleransi agama responden. Interaksi dan komunikasi yang lemah mampu mengundang konflik sosial sebagaimana kajian yang dijalankan oleh Mu'alim et al. (2015). Sikap toleransi yang tinggi juga membolehkan penganutnya lebih mudah berinteraksi dengan penganut lain tanpa perasaan prejudis.

Berdasarkan kepada teori toleransi agama Yusof Al-Qardawi (1989), melalui dapatan kajian ini menunjukkan tahap toleransi agama responden berada pada peringkat toleransi tertinggi iaitu responden tidak melarang penganut agama lain melakukan apa sahaja yang mereka percaya halal di sisi mazhab dan agama mereka walaupun ianya haram disisi agama yang dianuti responden. Hal ini bertepatan dengan firman Allah SWT dalam surah Al-Mumtahanah ayat 8 hingga 9 yang menegaskan bahawa kita haruslah berbuat baik dan beraku adil dengan sesiapa yang tidak memerangi kita kerana agama kita, tidak mengusir kita dari kampung halaman serta membantu orang lain untuk mengusir kita. Surah Al-Kafirun ayat 6 turut menegaskan bahawa setiap penganut bebas mengamalkan ajaran agama masing-masing dan dalam masa yang sama tidak mengganggu hak pegangan, kepercayaan dan cara hidup penganut agama lain.

Toleransi agama yang tinggi mendorong kepada pembinaan peradaban masyarakat Malaysia yang lebih maju dan progresif kerana masyarakat saling bertolak ansur dari isu-isu biasa sehingga isu-isu sensitif seperti isu yang melibatkan perbezaan antara agama.

KESIMPULAN

Tahap toleransi agama responden secara keseluruhannya berada pada tahap yang tinggi. Toleransi agama kajian ini terdiri daripada lima konstruk di mana, konstruk persepsi, sikap dan kesediaan terhadap toeransi agama berada pada tahap yang tinggi, dan konstruk pengalaman dan tingkahlaku terhadap toleransi agama berada pada tahap yang sederhana. Tahap toleransi agama kajian ini menunjukkan tidak terdapat perbezaan yang signifikan bagi kategori jantina. Perbezaan yang signifikan ditunjukkan bagi kategori kumpulan etnik, agama, jenis kaum di tempat kediaman dan bilangan rakan kaum lain. Etnik India dan penganut agama Hindu merupakan etnik dan penganut yang mempunyai tahap toleransi agama yang tertinggi berbanding etnik dan penganut agama lain. Responden yang berada dalam kawasan yang didominasi oleh kaum lain dan mempunyai ramai rakan kaum lain menunjukkan tahap toleransi agama yang lebih tinggi berbanding kategori responden yang lain.

PENGHARGAAN

Artikel ini adalah berdasarkan kepada kajian yang dijalankan di bawah geran penyelidikan yang bertajuk: Formation of religious tolerance model and its effects on ethnic relationship in the context of 1 Malaysia.

REFERENCES

Al-Quran

Abd. Rahim, R. A., Ramli, M. A., Ismail,P., & Mohd Dahlal, N. H. (2011). Dialog antara agama: realiti dan prospek di Malaysia. *Kajian Malaysia*, *29*(2), 91–110.

Abdul Ghafar, M. N. (1999). *Penyelidikan Pendidikan*. Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.

Abu Bakar, I. (2013). The Religious Tolerance in Malaysia : An Exposition. *Advances in Natural and Applied Sciences*, *7*(1), 90–97.

Al-Qaradhawi, Y. (2015). *Fatwa Kontemporari Jilid 2, Siri 4 (Perubatan dan Politik)*. Batu Caves, Selangor: PTS Publishing House Sdn Bhd.

Amat Misra, M. K., & Awang, J. (2012). Persepsi Wanita Buddha dan Wanita Muslim terhadap Dialog

Agama : Kajian di Kuala Lumpur. *Jurnal Al-Hikmah*, *4*, 131–147.
Awang, Z. (2014). *A Handbook on SEM: For Academicians and Practitioners*. Bangi, Selangor: MPWS rich resources.
Creswell, J. W. (2014). *Educational Research: Planning, Conducting and Evaluating Quantitative and Qualitative Research* (Fourth Ed). Edinburgh Gate, Harlow: Pearson Education Limited.
Department of Statistics. (2011). *Taburan Penduduk dan Ciri-ciri Asas Demografi 2010*.
Hair, J. F., Black, W. C., Robin, B. J., & Anderson, R. E. (2010). *Multivariate Data Analysis (7th Ed)*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
Karmini, A. N. (2013). Framing Moral Panic: A Comparative Analysis of the Alvin & Vivien Sex Blog Coverage by The Star and MalaysiaKini. In *Asian Media Information and Communication 2013.*
Khareng, M., & Awang, J. (2014). Toleransi Beragama & Implikasinya dalam kalangan Mahasiswa/I Muslim dan Buddha di Prince of Songkhla University. *Journal of Islamic and Arabic Education*, *5*(2), 1–14.
Manap, J., Hamzah, A., Mohd Noah, S., Kasan, H., Krauss, S. E., Mastor, K. A., … Idris, F. (2013). Prinsip Pengukuran Religiositi Dan Personaliti Muslim. *Journal of Psychology & Human Delelopment*.
Md Yusof, N. (2006). Toleransi Beragama dan Kesesuaian Hukuman Murtad di Malaysia. *Kanun*, *1*, 1–40.
Mohd Khambali @ Hambali, K., & Mohd Haled, M. H. (2008). Toleransi Beragama Dan Amalannya di malaysia: Rujukan kepada Artikel 11 Perlembagaan Persekutuan Malaysia. *Jurnal Usuluddin*, *27*, 81–92.
Mohd Nor, M. R. (2011). Religious Tolerance in Malaysia : An Overview. *Middle East Journal of Scientific Research*, *9*(1), 23–27.
Mu'alim, Awang, J., & Abu Bakar, I. (2015). Toleransi Beragama dan Hubungannya dengan Amalan Pela Gandong dalam kalangan Muslim dan Kristian di Ambon. *Al-Hikmah*, *7*(1), 3–16.
Ramli, M. A., & Jamaludin, M. A. (2011). 'Uruf Majmuk: Konsep Dan Amalannya Dalam Masyarakat Majmuk Di Malaysia. *Journal of Fiqh*, *8*, 45–64.
Talib, A. T. (2010). *Socio-Religious Tolerance: Malaysia as a Case Study*. Tesis PhD, University of Wales Lampeter.
Talib, A. T. (2013). Kajian Toleransi Sosio-Agama di Semenanjung Malaysia. *Jurnal Perpaduan*.
Talib, A. T., & Gill, S. S. (2012). Socio-Religious Tolerance: Exploring the Malaysian Experience. *Global Journal of Human Social Science*, *12*(8), 48–54.
Tan, N., & Lee, J. (Eds.). (2008). *Religion Under Siege? Lina Joy, the Islamic State and Freedom of Faith*. *Religion Under Siege? Lina Joy, the Islamic State and Freedom of Faith*. Kuala Lumpur: Kinibooks. Retrieved from www.Malaysiakini.com
Wan Hassan, W. Z., Muslim, N., & Alias, J. (2013). Pluralisme Agama di Malaysia: Antara Prinsip dan Toleransi. *Jurnal Pengajian Umum Asia Tenggara*, *14*, 51–77.

Religious Heritage in Bangladesh: Tradition, Syncretism and Diversity

MAHBUB ALAM
Independent University, Bangladesh (IUB)

KHANDAKER NAYEEMA HAQUE
University of Dhaka

OBYDULLAH AL MARJUK
Independent University, Bangladesh (IUB)

ABSTRACT

The Arabs are not the only source to spread Islam to other parts of the world; the practice of Islam changed its color and appearance wherever approached. The experience of Islam in Indian sub-continent is not an exception either. The way the Bengali people perceive Islam is unique and may differ from the experience of the rest of the world because of the adoption of the local cultural elements. People here perceived the tenets of Islam and associated rituals according to their existing belief and practices, which gave rise to a syncretistic tradition in Bengal and its surrounding areas. This has been historically nurtured by a greater portion of the local populace. Focusing on the tradition of mazaars (shrine of a deceased pir), a commonly found religious culture in Bangladesh, this paper explains how diversity dictates the religious practice of these people, hence concludes that the linear perspective will provide only a partial view. Shrines of marfati (mystic way to reach God) pir (a spiritual guide) are found every here and there in Bangladesh and these are embedded in the local culture and had been adopted during the arrival of Sufis from the middle-eastern countries about a millennium ago. In some areas of the country, the concentration of mazaar is significantly high. A large number of followers not only visit the mazaars of historically renowned pirs, they also visit the khanka (the station of an existing pir; sacred place) of the descendants from respective traditions. Through a qualitative approach this paper examines how spiritual inspirations merge in material desires in the rituals and create a heterogeneous religious tradition.

Keywords: Bangladesh, Islam, Mazaar, Religion, Syncretism,

INTRODUCTION

Religion is and has always been perceived in different ways in the so called West and the non-west. If we subscribe to Talal Asad's conviction in his book Genealogies of Religion (1993) we see religion has grown as an integral part of modern Western history while non-westerns grew up with it engrafted from their very origin. However, from a social science perspective the reason people identify themselves as religious perhaps originates from their same notion of deeply rooted insecurity and hapless inability to comprehend the greater universe, hence religious belief provides warmth of assurance in the process of self-actualization and rituals keep them united aggregating a sense of fulfillment and functional prerequisites. Living in the era of science religion is as significant as it had been in the pre-modern world since the faith and experience of a believer cannot be dismissed or disproved and reckoned as superstition. For a believer religious truths are perhaps weighed more than the most recent scientific facts; the core religious doctrines appear unchanged and fixed while scientific theories develop over time. Therefore, all religious experiences are as authentic as individuals perceive and cannot be rendered insignificant and superstitious (Rahman 1987). If we apply a linear

perspective to appreciate the advent of any religious tradition we will possibly end up with a partial apprehension.

All global religions like Judaism, Christianity and Islam have followers from diverse cultures and territories. Each populace embraces them in their own unique fashion. Islam, as practiced also changed its color, if not its formal official creed, in various countries and climes; Islam of Maghrib in Sudan has its own changes, as Islam of Mashriq in Parsia, java and Malaysia (Lapidus 2002). But nowhere was it so amazingly changed with respect to some special aspects, as it did in India as well as in Bengal. The phrase *Popular Islam* is often utilized in order to indicate all the changes that have taken place in Islam from the earliest time up to the present.

ISLAM IN BENGAL: CREED VS. RITUAL

Originating in the Middle East, Islam has spread throughout the Indian Sub-continent mostly by the followers of Islam with their Sufi[98] understanding. Instead of focusing on the creeds, the Sufis concentrated on the rituals and customs in order to reach the spiritual height. They ushered a pluralistic harmony of religions as found in their common attributes blurring the creedal differences and isolations between followers (Karim 1956). While the creedal troops were busy fighting their opponents in order to 'establish' a pure form of Islam, Sufis influenced the local people by their words of wisdom cultivating love, harmony and spirituality (Eaton 1996). Their incessant effort contributed to build an interaction between mutually exclusive ideas of active religions and local folk beliefs, e.g. Hinduism, Buddhism, Sikhism, Islam and translated into a syncretistic pattern of religious beliefs and practices (Chowdhury 2008). Many popular practices among the Muslims therefore correspond to folk and Hindu rituals and still accepted by the local mass. Functionally, these assimilations help the communities live in peace and cooperate with each other in their economic and social affairs. Such practices are often identified as deviations from the puritan standards, however, since functional, became widespread and popular.

When Islam spread in Bengal, it had to live in a regular Hindu environment. The new Muslims (and in some cases foreign settlers too) had to live amidst their Hindu relatives and neighbors and as such had to maintain an amicable and friendly relation with the people of sister community. Out of these relations of the Muslims with the Hindus gradually sprang up a mutual toleration and spirit of give-and-take. Consequentially those who were of foreign origin adopted some of the Hindu beliefs, practices and customs consciously while some, quite unconsciously and as for the conventional converts and their descendants they in their mentality and general attitude, continued to be much the same as the unconverted Hindus. Many formal conversions therefore had been incomplete in nature, revealing an outward acknowledgment of the creed. The converts retained some of their religious, social and cultural beliefs, practices, superstitions, and old professions of their pre-convert life.

SUFI PATH: A SPIRITUAL AND SOCIAL JOURNEY

In Bangladesh and surrounding local cultures, Sufis have enormous influence. They hold a special place of veneration through their mystic actions, often full of madness. This fit of madness is well accepted as a pursuit of God, which however, in many cases lacks candor. Many of these Sufis reject regular social norms and lead a hermit life in solitude, which is much appreciated by the common people who consider them as the authorities of esoteric knowledge. These Sufis are believed to hold a special control over the world of nature, often termed as 'Mojjub', one who lost consciousness due to his absorption in the pursuit of God.

Sufi path essentially means spiritual meditation for the purification of the immortal soul. The purified soul achieves baqa-billah (eternal love of God) through fana-fillah (absorption in God). Since God is invisible, it is through love alone that a soul can become united with God. Sufis believe that a murshid (spiritual guide) is essential for tariqah. There are three stages to reach God: first, through fana-fis-sheikh or absorption in the

[98] An ascetic and mystic Muslim.

guide, then fana-fir-rasul or absorption in the Prophet (PBUH) and finally, fana-fillah or absorption in God. Baqa-billah can be achieved only after attainment of fana-fillah. A Sufi is enlightened with the power of God if and when he attains baqa-billah. At this stage the Sufi attains eternal peace and happiness (Haq 1975).

The Prophet of Islam Muhammad (PBUH) transmitted the essential doctrines of Sufi path to his companions and more specifically to his first cousin and son-in-law Hazrat Ali (R) who became the fourth caliph later. This was further developed and popularized by Sufi dervishes, poets, and philosophers who wrote religious treatises, poems, commentaries etc. As a result, various doctrines and tariqahs[99] evolved around the teaching of Sufi saints or awliya[100], the following four being prominent: (1) Qadiriyyah tariqah, which originated with Hazrat Abdul Qadir Gilani (R) (2) Chishtiya tariqah, which is named after Hazrat Khawja Muinuddin Chisti (R), (3) Naqshbandiyyah, which is named after Khawja Bahauddin Naqhshbandi (R) and (4) Mujaddadiyah, which follows Shaikh Ahmad Sirhindi (R). Apart from these, Sufis belonging to the Suhrawardi, Madari and Adhami tariqahs also came at various times to spread Islam and Sufi path in Bengal (Haq 1975). One should not think of Sufi path as a linear concept; because it carries variety of opinions approaching life, actions and spiritual journey. This controversy can also reach to a high level of opposition, e.g. Sufis from Qadiriyyah and Maizbhandari streams extensively use musical instruments of their preference in order to meditate, connect and reach tranced state while more orthodox streams consider playing music as prohibited.

The substance of Sufi path is the *Truth* and the definition is the selfless experience and actualization of the *Truth*. The Sufi is one who is a lover of the *Truth*, who by means of love and devotion moves towards the *Truth*, towards the *Perfection*, which all are truly seeking. As necessitated by Love's jealousy, the Sufi is taken away from all except the Truth-Reality. For this reason, in Sufi path it is said that, "Those who are inclined towards the hereafter cannot pay attention to the material world. Likewise, those who are involved in the material world cannot concern themselves with the hereafter. But the Sufi (because of Love's jealousy) is unable to attend to either of these worlds." (NurBakhsh 1963)

Sufi saints are believed to possess miraculous powers, and there are several legends about the miracles they performed. Shah Makhdum Ruposh, who arrived in Rampur Boalia in Rajshahi in 1184 AD, is said to have crossed the river wearing a pair of wooden sandals often known in Bengali villages as kharam. The conversion of several people to Islam is ascribed to this miracle. He is also said to have crossed the river on the back of a fish. Shah Makhdum is believed to have died around 1190 AD (Ray 1994). Another story relates to Hazrat Shah Jalal (R) who is said to have crossed the river to Sylhet along with his disciples on a jainamaz (prayer rug). Reaching the opposite bank, he ordered the azan to be sounded, at which the magnificent palace of Gaur Govinda shattered. A legend ascribed to Hazrat Shah Paran relates how a piece of dead wood miraculously produced six different trees, which are still giving shade to his tomb.

The advent of Sufi path in Bengal may be dated to the mid-eleventh century with the arrival of Muslim and Sufi preachers. For the next six centuries, learned Sufis and saints continued to arrive in Bengal from Arabia, Yemen, Iraq, Iran, Central Asia and north India. Among the prominent Sufis who came to Bengal during the 11th-12th centuries are Shah Sultan Balkhi (Bogra), shah sultan rumi (Mymensingh), Shah Niamatullah Butshikon (Dhaka), shah makhdum ruposh (Rajshahi), Shaikh Fariduddin Shakkarganj (Faridpur) and Makhdum Shah Daulah Shahid (Pabna). Baba adam shahid was another Sufi saint who came to Bengal in the 12th century.

SYNCRETISTIC TRADITION AND TRANSFORMATION OF RITUALS

The way Islam has evolved has no linear path; it has different meanings in different societies, even Sufis have differences of opinions to a large extent. In order to comprehend the assimilation of religious cultures in the Indian Sub-continent we can cite a number of customs and popular religious beliefs and actions that originated in whatever religious or folk environment but existent in both (Hindu and Muslim) or many of the religious communities. These have differences in appearance but the substances are not much different. Many

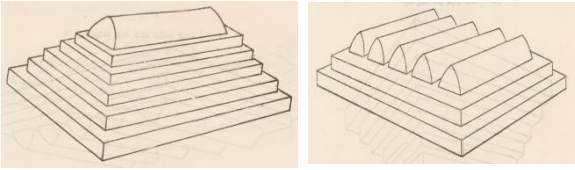
[99] Tariqah, an Arabic word stands for path; It is often used to mean the mystic/spiritual path to reach God

[100] Awliya is the plural form of wali, an Arabic word meaning 'a friend'. However, in the popular meaning wali stands for a pious person who has achieved a significant progression in the path of spirituality.

of the day-to-day activities like marriage, harvesting, treatment of illness, fishing, celebrations, trade, and so on create a syncretistic experience where the religious demarcations blur and merge into each other.

PIRS AND MAZAAR

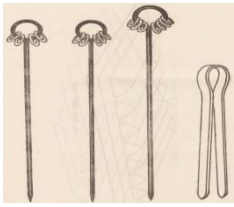
One such example is the tradition of *Mazaar* and venerations of *Pir*[101] in Bangladesh as well as in the Indian Sub-continent. According to the culture of the Indian Sub-continent the relation between *Pir* and *Murid*[102] follow the similar pattern what we see in the Sub-continent culture including Buddhist, Hindu, and other *Sohojia* groups. *Pir* knows the whole secret of life; how to reach the supreme being but he does not reveal this so easily to his disciple. He teaches his disciples the esoteric knowledge which is different than revelation and textual references. However, according to the orthodox interpretation the existence of *Pir* as mediator is irrelevant and unacceptable. What comes with a *Pir* is the notion of sacred place. There are two manifestations of sacred associate with a *Pir*. One is *Khanqa* and the other is *Mazaar*. *Khanqa* is a place where a living *Pir* teaches secret knowledge and provide solution to their immaterial as well as material problems while *Mazaar* is the shrine of a dead *Pir*, still held in veneration. "The respect which Muslims show to the living *Pir* is comparable to the devotion shown by the Hindus towards their *Gurus*, *Goshais*, or *Sainbabas*…like the Hindus who bow to their *Gurus*, the Muslims followers of *Pirs* also genuflect to them" (Rahman 1987, p. 219). Diverse range of activities is performed in *Mazaar*, which have similarities with the local practices correlate with Hindu rituals. From our field work at *Mazaars* located in Dhaka and Brahmanbaria district, we have noticed some of the sacrilegious rituals according to the orthodox Muslim interpretation, e.g. prostration in front of the shrine of a deceased *Pir*, offering gifts of various kinds including money, seeking blessings, etc.



Symbolic structure of *Panch Pir Mazaars*

The expression of veneration is mutual between Muslims and Hindus; they show respect to each other's saints, gods and spiritual guides believing in their power of protection from all kinds of evils and worldly problems. The worship of *Panch Pir* is one such phenomenon in which Muslims and Hindus converge. It is told that the *Panch Pir* are the *Pancha Pandavas* as delineated in the *Mahabharata*. *Panch Pirs* are *Jinda Pir Khoaj Khijir* (controller of water world), *Madar Pir* (controller of fire), *Gazi Pir* (controller of tiger), *Manik Pir* or *Sattaya Pir* (controller of animals and birds), *Badar Pir* (controller of breeze and storm). Khijir comes from Arabic word Khadr which means green. *Khoaj Khijir* is believed to control the water world saving fishermen and sailors from shipwrecks for which Hindus have *Ganga Devi* although Hindus in Bangladesh worship *Khoaj Khijir* as well. One of the symbols of *Panch Pir* is twined bamboo which is similar to that of *Devi Manasa*'s snake.

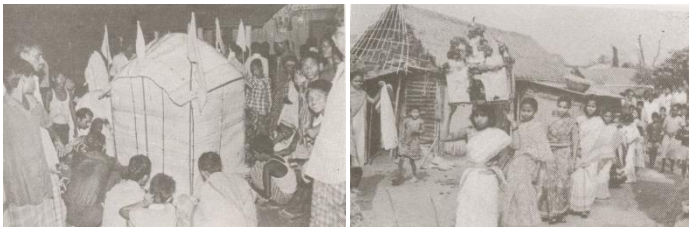
RITUALS AND DAILY PRACTICES



Symbols of *Pir*

[101] A spiritual guide
[102] The follower of a pir who seeks spiritual motivation. It came from Arabic language; the local plural form is muridan.

Another syncretistic form can be the rituals and daily practices of Muslims and Hindus in their local tradition (Turner 1975). Rituals like offering hibiscus by Muslim women in *Mazaars* seeking fertility directly imitate the offerings of hibiscus by Hindu women to *Shiva Lingam*, phallus of the Shiva god. We found this practice at a local *Mazaar* in Madanpur, Netrokona district. In harvesting Hindu villagers offer various kinds of worshiping toward *Devi Saraswati* in hope of getting abundance of crops. Some peasants offer locally made rice-based wine to earth in order to satisfy the goddess of agriculture. Muslim villagers, in the same way make *shirni*, a kind of homemade sweet dish and offer to the fellow villagers, mosques, *Khanqas* and *Mazaars*. After a good harvest, farmers of some Bangladeshi villages offer bunch of crops to their local *Mazaars* and *Khanqa* (Roy 1951). Muslim and Hindu fishermen also make special offerings before going on fishing. Hindu fishermen pour salt and sugar into the water to keep the evil spirit away from themselves as well as from the fishes. Similarly Muslim fishermen obey the *Khoaj Khijir* and seek refuge by offering ginger, rice and banana on the river bank. (Roy 1951)



Images showing the offering of shirni to *Khoaj Khijir* (left) and *Kumari Puja* (right) having same bamboo structure

Marriage rituals have a lot in common among different religious and folk traditions. Presenting fish to the bridal side before the journey begins to her house is a commonly found tradition in Bangladeshi men. Body turmeric ceremony is another Hindu ritual that has long been practiced and popularized among the Muslims. In an ordinary Muslim marriage we see many other cults and rituals that have been adopted from their neighboring traditions, such as exchanging looks, adorning bed with flowers for the new couples, etc. (Rahman 1987). Illuminating the graveyards with candle lights in remembrance of the deceased person and offering flowers are also a practice derived from Hindu rituals relating death and funeral.

FESTIVALS

In Hindu tradition there are a number of festivals celebrating different occasions while Muslim tradition has only a few. However, in course of time these festivals were embraced by the members of all religious and ethnic communities. Like *Lakshmipuja* or *Durgapuja* Muslims also buy new clothes and enjoy musical performances during *Eid* celebrations. *Chaitra Sankranti* and the celebration of *Pohela Baishakh*, the last and first day of the Bengali year are commonly observed by the members of all religious and ethnic communities. In Bangladesh, there are painted masks and different imageries profoundly used in the *Baishakh* celebrations, an attribute of Indo-European cultural categories.

The festival during the sowing or harvesting crops is also shared by the religious communities. Some offer shirni or cakes while some others arrange feasts for the local community. Participation in these events is open and voluntary where members of various faith communities take part into each other's program.

CONCLUSION

Bengal is famous for cultural and ethnic diversity. A good number of indigenous communities still exist keeping their own cultural distinctiveness and characteristics. Many of them are still following animist beliefs in their day-to-day practices while subscribing to a Semitic tradition. Despite their religious identity, the devotees of major religions still practice some of the customs derived from their predecessors or said ethnic groups who converted from another religion. The discussion above put forward quite a few examples of the existing practices of Islam in Bangladesh, which cannot be simplified or interpreted in one single term.

They cannot be sign posted with dichotomous or stark polarized manners too. Although socio-historical and psychological explanations focus on the pragmatic aspects and attributes of religions, nevertheless practices carry great dissimilarities that call for more detailed attention in order to comprehend the religious tradition in Bangladesh.

REFERENCES

Asad, T. (2002). *The Genealogy of Religion*, United States of America: The John Hopkins University Press. Chowdhury, M. A. M. (2008). The Rise and Fall of Buddhism in South Asia, London: London Institute of South Asia (LISA).

Eaton, Richard, M (1996). The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760, Berkeley: University of California Press.

Haq, M. E. (1975). *A History of Sufi-ism in Bengal*, Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh.

Karim, A. K. N. (1956). Changing society in India, Pakistan and Bangladesh, Oxford University Press: Dacca.

Lapidus, M. I. (2002). *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rahman, M. (1987). Belief and Ritual in Khan, S. (ed), *Folklore of Bangladesh*, Dhaka: Bangla Academy

Ray, N. (1994). *History of the Bengali people: ancient period*, USA: Orient Longmans.

Roy, J. (1951). *Rites and Rituals of Worship*, Calcutta.

Turner, V. (1975). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, USA: Cornell University Press.

Kalimah Allah: Tinjuan Ringkas Terhadap Maksud Dan Penggunaannya Dalam Kalangan Pemimpin Kristian.

ROSLIZAWATI MOHD RAMLY & MUHAMMAD KHAIRI MAHYUDDIN
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

ABSTRAK

Terdapat segolongan pemimpin Kristian di Malaysia yang memperjuangkan hak untuk terus menggunakan kalimah Allah bagi merujuk kepada konsep ketuhanan dalam agama Kristian dan juga di dalam Bible terjemahan Bahasa Melayu. Mereka mendakwa bahawa mereka berhak untuk menggunakan kalimah tersebut. Namun begitu, terdapat persoalan apakah maksud sebenar kalimah Allah dalam perpektif agama Kristian. Justeru itu, kertas ini menjelaskan apakah makna kalimah Allah dari persepsi pemimpin agama Kristian dan perbezaannya dengan konteks kepercayaan dalam agama Islam. Kajian ini mengunakan metod kajian tekstual dan kaedah temubual secara bersemuka dengan beberapa pemimpin agama Kristian. Data temubual dianalisis untuk mengenal pasti kefahaman dan penggunaan kalimah Allah oleh para pemimpin Kristian. Seterusnya, dapatan data temubual dibandingkan pula dengan penggunaan dan kefahaman kalimah Allah dalam kitab-kitab turath akidah tulisan jawi yang menjadi rujukan umat Islam di Alam Melayu. Hasil kajian mendapati terdapat perbezaan maksud dan penggunaaan kalimah Allah antara penganut agama Kristian dan Islam.

Kata kunci: Kalimah Allah, pemimpin Kristian,Islam.

PENDAHULUAN

Di dalam satu kenyataan akhbar yang dikeluarkan oleh Christian Federation of Malaysia (CFM)[103] pada 16 May 2013 pemimpin agama Kristian telah berhujah bahawa mereka berhak untuk menggunakan kalimah Allah. Di antara hujah mereka adalah kalimah Allah bukan hak milik orang Islam dan kalimah Allah telah digunakan secara meluas di Timur Tengah pada abad ke 5 SM iaitu sebelum kedatangan Islam. Manakala dalam konteks Asia Tenggara, masyarakat Kristian yang bertutur dalam Bahasa Melayu telah menggunakan kalimah Allah dalam Kitab Salat as-Sawai sejak tahun 1514 dan juga di dalam Gospel Matthew bertarikh 1629. Mereka juga berhujah bahawa, mereka menggunakan kalimah Allah kerana mengikut kaedah penterjemahan Bible Bahasa Arab yang menterjemahkan kata Tuhan kepada Allah. Mereka juga turut menjelaskan bahawa mereka tidak boleh menggantikan kalimah Allah kepada Tuhan. Hal ini kerana di dalam Bahasa Melayu perkataan Allah dan Tuhan mempunyai pengertian berbeza. Allah bermaksud *God* dan Tuhan bermaksud *Lord*. Selain daripada itu, Bible juga memberikan pengertian dan menggunakan kedua perkataan *Lord* dan *God* secara berbeza. Oleh yang demikian, mereka mesti diberikan kebenaran untuk terus menggunakan kalimah Allah bagi menjamin ketepatan penterjemahan dan ajaran teologi Kristian (Christian Federation of Malaysia, 2013).

Berdasarkan kenyataan akhbar tersebut dapat dilihat bahawa para pemimpin Kristian memberi justifikasi mengapa mereka mahu menggunakan kalimah Allah dari sudut sejarah dan linguistik. Namun

[103] Persekutuan Kristian Malaysia (CFM) ditubuhkan pada 1984. Penubuhan CFM adalah di atas kesedaran untuk menyatukan penganut-penganut Kristian di mana keseluruhannya mempunyai kira-kira 40 mazhab gereja terbesar di Malaysia antaranya gereja Protestan, Ortodoks Oriental, World Council fo Churches dan Roman Katolik. Dalam masa yang sama, Christian Federation of Malaysia ini berperanan sebagai badan yang mewakili pihak masyarakat Kristian pada masa tersebut untuk berdialog antara agama. Lihat Mustafa Kamal Amat Misra &Jaffary Awang. (2012) Perspesi Wanita Budha dan Muslim Terhadap Dialog Agama: Kajian di Kuala Lumpur. *Jurnal al-Hikmah*.(4).131-147.

hujah-hujah ini telah ditolak oleh ramai pengkaji kerana tidak relevan dengan konteks Malaysia (Khalif Muammar, 2012; Mohamed Ajmal Abdul Razak Al-Aidrus, 2013; Mohd Aizam Mas'od, 2008). Manakala hujah yang mendakwa bahawa Allah bermaksud God dan bukan Tuhan telah disanggah oleh Khadijah M. Khambali (2010) yang melihat adanya kecelaruan dalam pemahaman mengenai maksud God dalam Bahasa Melayu. Justeru, kertas ini cuba meninjau apakah kefahaman pemimpin Kristian mengenai kalimah Allah. Oleh kerana Kristian mahu menggunakan kalimah Allah dalam Bahasa Melayu, yang mana kalimah itu telah diberikan definisinya sedari awal berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah, maka kertas ini juga turut mengkaji perbezaan kefahaman pemimpin Kristian mengenai kalimah Allah dengan konteks kepercayaan dalam agama Islam. Kajian ini telah menggunakan metod kajian tekstual dan kaedah temubual. Perbandingan dibuat berdasarkan kefahaman kalimah Allah dari pemimpin Kristian dan dari kitab-kitab turath akidah tulisan jawi yang menjadi rujukan umat Islam di Alam Melayu.

TINJAUAN PUSTAKA

KONSEP ASAL ISTILAH DAN MAKNA TUHAN DI SISI KRISTIAN

Tuhan di sisi orang Kristian adalah merujuk kepada doktrin Triniti iaitu Tuhan Bapa, Tuhan Anak dan Roh Kudus (Rosmizi, Wan Mohd Fazrul, Marina, & Roslizawati, 2013) . Terdapat beberapa istilah yang digunakan di dalam Bible oleh orang Kristian untuk merujuk kepada konsep ketuhanan Triniti ini. Di antara istilah-istilah yang digunakan untuk merujuk kepada Tuhan dalam bahasa Hebrew adalah *el*, *elohim*, *eloah*, dan juga *adonay* (Poh, 2008; Weng, 2014b). Menurut Lembaga al-Kitab Indonesia (LAI) *El*, *Elohim* dan *eloah* yang bermaksud 'dewa yang tertinggi dalam kalangan para dewa' adalah merupakan istilah-istilah yang sering digunakan oleh masyarakat Semit kuno untuk merujuk kepada tuhan mereka. LAI juga menegaskan bahawa penggunaan itu tidak sekali-kali bermakna masyarakat Yahudi mempercayai banyak tuhan (Weng, 2014b).

Apabila Bible ditulis dalam bahasa Greek istilah *elohim*, *eloah* dan *el* telah diterjemahkan kepada *thoes*. *Theos* pula adalah istilah yang digunakan untuk merujuk tuhan-tuhan orang Greek. Seterusnya, apabila Bible diterjemahkan kepada bahasa Melayu-Indonesia, perkataan *theos* telah diterjemahkan sebagai Allah (Weng, 2014b). Dari sudut penggunaan, istilah *theos* telah digunakan sebagai kata nama am bagi tuhan untuk merujuk kepada tuhan yang benar. Namun *theos* juga digunakan untuk merujuk kepada tuhan yang palsu dan juga kepada manusia (Stewart Don, t.t.). Menurut Stewart Don (t.t) contoh penggunaan *theos* dalam tiga bentuk tersebut boleh dilihat di dalam Bible seperti berikut:

In the beginning was the Word and the Word was with God [theos] and the Word was God (John 1:1).

Indeed, even though there may be so-called gods [theos] in heaven or on earth - as in fact there are many gods and many lords (1 Corinthians 8:5).

Jesus answered, "Is it not written in your law, "I said, you are gods'? If those to whom the word of God came were called "gods'-and the scripture cannot be annulled - can you say that the one whom the Father has sanctified and sent into the world is blaspheming because I said, "I am God's Son (John 10:34-36).

Manakala, istilah *Adonay* pula secara literal bermaksud *my lords* atau Tuhan (M.Pike, 2010). Istilah ini telah digunakan secara konsisten sebagai alternatif kepada tetragram YHWH (Yod, He, Vau, He atau Yet, Huv, Wah, Huv) yang merupakan kata nama khas bagi Tuhan (Weng, 2014a). Menurut Khadijah M. Khambali (2010) , para rabbi Yahudi telah mengharamkan mana-mana individu Yahudi dari menyebut perkataan YHWH tersebut kerana ketidak pastian yang timbul dan bagi mengelakkan daripada membuat dosa akibat tersalah menyebut nama Tuhan . Penggunaan *Adonay* juga adalah bertitik tolak daripada larangan yang tercatat di dalam Bible Kitab Keluaran (Exodus), Fasal 20: 7, supaya tidak menyebut nama tuhan secara semberono.

Jangan menyebut nama TUHAN, Allahmu, dengan sembarangan, sebab TUHAN akan memandang bersalah orang yang menyebut nama-Nya dengan sembarangan.

Thou shalt not take the name of the Lord thy God in vain; for the Lord will not hold him guiltless that taketh his name in vain.

Secara jelasnya di sini istilah asal yang digunakan untuk merujuk kepada tuhan adalah *el, elohim, eloah* dan *adonay*. Manakala dari sudut makna, *el, elohim* dan *eloah* tersebut merujuk kepada dewa yang tertinggi di antara sekalian dewa. *Adonay* pula bermaksud Tuhan. Dapat juga disimpulkan di sini bahawa, istilah *Adonay* walaupun bukan bermaksud kata nama khas Tuhan tapi digunakan secara khusus sebagai kata ganti bagi nama Tuhan yang tidak diketahui sebutannya dengan tepat. Manakala, istilah *el, elohim, eloah* dan *theos* adalah kata nama am atau gelaran yang digunakan bukan sahaja merujuk kepada tuhan yang benar, tuhan yang palsu bahkan juga manusia.

KONSEP MONOTEISME DALAM AGAMA KRISTIAN

Konsep monotisme atau kepercayaan kepada Tuhan yang Satu dapat dibincangkan dengan merujuk kepada doktrin Trinity. Doktrin ini merupakan salah satu daripada 3 doktrin utama selain daripada inkarnasi dan penebusan dosa yang dipegang kukuh oleh gereja-gereja utama seperti Katolik, Protestan, Ortodoks dan Anglikan. Doktrin Trinity menjelaskan bahawa terdapat tiga unsur ataupun personaliti yang bersatu dalam satu gabungan yang dinamakan sebagai tuhan iaitu Tuhan Bapa (Father), Anak (Son), dan Roh Kudus (Spirit). (Arijal, 2015; Khadijah M. Khambali, 2010). Tuhan Bapa adalah merupakan pencipta sekalian alam yang berada di syurga. Tuhan Anak adalah Jesus kristus yang merupakan Tuhan atau 'firman yang hidup' bersama-sama manusia yang datang ke dunia sebagai juruselamat untuk mengorbankan dirinya di tiang salib bagi menebus dosa warisan. Manakala Ruh Kudus adalah 'roh Allah' yang dipercayai boleh merasuk ke dalam peribadi para pendeta agama Kristian (Rahmat, 1992).

Menurut Rahmat (1992) dalam doktrin Tri-Tunggal keesaan Tuhan tetap menjadi kepercayan pokok. Walaupun penganut Kristian beriman dengan tiga unsur ataupun personaliti, itu tidak bermakna mereka mengakui adanya Tuhan lain di samping yang Esa itu. Justeru, mereka menggunakan istilah-istilah seperti Anak dan Firman untuk merujuk kepada Jesus dan istilah Ruh Kudus bagi mengelakkan berlakunya salah faham bahawa mereka mempercayai tiga tuhan. Terdapat juga cubaan untuk menjelaskan konsep Triniti dengan mengambil analogi matahari dan cahayanya di mana cahaya itu satu dan tidak terpisah daripada matahari maka begitulah juga dengan Jesus. Jesus adalah cahaya yang menerangi kegelapan dengan itu Jesus tidak terpisah daripada Tuhan yang memancarkan cahaya itu.

Walau bagaimanapun, tidak semua gereja Kristian beriman dengan doktrin Triniti. Terdapat beberapa gereja yang menolak doktrin tersebut antaranya adalah Gereja Unitarian yang menolak Jesus sebagai Tuhan (Mahmud Ahmad & Khadijah M. Khambali, 2009) dan Latter Day Saints yang menumpukan kepada doktrin Godhead (Khadijah M. Khambali, 2010) . Walau bagaimanapun, Khadijah M. Khambali (2010) yang membuat analisa mengenai kesesuaian penggunaan kalimah Allah oleh gereja-gereja bermazhab doktrin Unitarian menegaskan bahawa doktrin tersebut jauh bercanggah dengan konsep ketauhidan Allah dalam agama Islam. Hal ini kerana, konsep ketuhanan mereka masih dipengaruhi doktrin Triniti. Justeru, beliau menegaskan bahawa penggunaan kalimah Allah oleh penganut Kristian Arab (Kristian Koptik) untuk merujuk Tuhan yang Esa adalah tidak absah.

Berdasarkan perbincangan ringkas mengenai istilah asal tuhan dan juga maksudnya berserta konsep monoteisme Kristian adalah didapati bahawa monoteisme Kristian bermaksud Tuhan yang Satu penggunaan yang paling wajar bagi menterjemahkan maksud *elohim, eloah* mahupun *theos* adalah istilah tuhan ataupun dewa.

ETIMOLOGI KALIMAH ALLAH DI ALAM MELAYU

Dari sudut etimologi, kalimah Allah berasal daripada bahasa Arab. Kalimah tersebut mula diperkenalkan oleh pedagang-pedagang dari Arab dan India melalui aktiviti penyebaran agama Islam di Alam Melayu. Fakta bahawa kalimah Allah itu mula diperkenalkan di Alam Melayu selari dengan kedatangan Islam merupakan fakta yang tidak disangkal oleh mana-mana pengkaji setakat ini. Tambahan pula, merujuk kepada Kitab Pengetahuan Bahasa oleh Raja Ali Haji, yang diiktiraf sebagai kamus monolingual Bahasa Melayu pertama, beliau menyatakan bahawa kalimah Allah itu merupakan *ism al-A'zam* iaitu nama bagi Tuhan dalam agama Islam (Ahmad, 1996).

Menurut (Khalif Muammar, A.Haris, & Muhammad Syukri Rosli, 2013) masyarakat Melayu Islam memang sedari awal memahami kalimah Allah sebagai nama khas bagi Tuhan dalam agama Islam. Ini terbukti apabila mereka tidak menterjemahkan perkataan Rasul Allah kepada Rasul Dewata Mulia Raya di atas Batu Bersurat Terengganu yang merupakan catatan jawi terawal untuk bahasa Melayu. Menurut Khalif Muammar, A. Haris dan Muhammad Syukri Rosli (2013) lagi, Bahasa Melayu yang dipakai pada batu bersurat tersebut masih lagi menonjolkan pengaruh Sanskrit yang begitu kuat. Misalnya, kalimah 'dewata' dirujuk sebagai kata nama umum bagi istilah 'tuhan'. Namun begitu,pada batu bersurat yang sama, kata nama 'Allah' dikekalkan untuk merujuk kepada kata nama khas Tuhan yang diimani oleh umat Islam seperti petikan berikut:

Rasul Allah dengan yang orang sa-nabi. Mereka… [2] Asa pada Dewata Mulia Raya beri hamba meneguhkan agama Islam [3] dengan benar bicara darma, meraksa bagi sekelian hamba Dewata Mulia Raya [4] dibenuaku ini.

Manakala, apabila dirujuk pula kepada penggunaan dan makna kalimah Allah di dalam kitab-kitab Akidah bertulisan jawi[104] -yang hampir kesemuanya ditulis dan disusun berdasarkan dua aliran utama iaitu Imam Abu Hasan al-Ashari dan Abu Mansur al-Maturidi- seperti *Aqaid al-Nasafi* oleh Abu Hafs Umar Muhammad Al-Nasafi, *Sayr al-Salikin* oleh Shaykh Abdul Samad al-Falimbangi, *Aqidah al-Najin* oleh Shaykh Zainul Abidin b. Muhammad al-Fatani, *al-Durr alThamin* oleh Shaykh Daud b Abdullah al-Fatani adalah didapati bahawa penggunaan kalimah Allah sebagai nama khas telah dikekalkan. Contohnya dalam kitab Al-Nasafi- dihujahkan oleh Al-Attas sebagai Manuskrip Bahasa Melayu tertua yang diketahui (setakat ini)-didapati bahawa penterjemah kitab mengekalkan ejaan kalimah Allah dan tidak sekali-kali menterjemahkannya sebagai Tuhan atau Dewa.

Ku mulai kitab ini dengan Nama Allah Yang Mahamurah, Yang Mengasihani hambaNya dalam akhirat. Segala puji akan (Allah) *Tuhan* segala 'alam dan pahala akhirat bagi segala yang takut akan Allah, dan rahmat Allah atas pesuruhNya Muhammad dan Keluarganya sekalian.
Seterusnya kitab tersebut memperincikan lagi sifat-sifat Allah SWT:

[104] Dalam konteks penulisan ini kitab jawi merujuk kepada kitab-kitab turath yang ditulis oleh para ulama' nusantara dalam Bahasa Jawi/Melayu. Kitab Jawi adalah karya berbahasa Melayu yang menyerupai karya-karya dalam bahasa Arab dan Parsi secara khususnya menyentuh perkara-perkara berkaitan agama Islam). Justeru, kitab Jawi difahami oleh orang Melayu sebagai kitab-kitab yang secara khususnya memuatkan perkara-perkara yang berhubung dengan agama. Perkataan 'Jawi' pula merujuk kepada populasi Kepulauan Melayu Indonesia. Menurut Faudzinanim Hj Badaruddin, orang Turki, Parsi dan India serta lain-lain bangsa menggelar Orang Melayu yang datang dari Kepulauan Melayu Indonesia sebagai alJawah' atau 'Jawah'. Kadang-kala, mereka juga dikenali sebagai 'Jawi' dan daerahnya pula dikenali sebagai 'Bilad al-Jawah.Lihat Faudzinaim. (2012). Peranan Kitab Jawi Tasawuf Sebagai Medium Transmisi Ilmu Islam kepada Masyarakat Melayu Nusantara. International Journal of Islamic Thought, 1, 19–26.

Yang mengadakan (yakni yang membaharui) bagi Alam iaitu Allah itu Maha Esa, Yang Sadya Hidup, Yang Berkuasa, Mahatahu, Yang Mendengar, Yang Melihat, Yang Menghendaki, Yang berkehendak. Dan tiada dirupakan dan Dia tiada dapat dihinggakan dan tiada dapat dibilang (yakni tiada lebih daripada Esa) dan tiada bercanggah dan tiada bersuku dan tiada bersusun, dan tiada berhingga dan tiada dapat diperikan dengan apa dan tiada dengan bertapa dan tiada ia bertempat pada suatu tempat tiada berlaku atas-NYA suatu masa pun, dan tiada menyerupai Dia suatu pun, dan tiada keluar daripada ilmuNya dan QudratNya suatu pun.

Turut dinyatakan bahawa sifat-sifat Allah itu kekal pada zatNya. Namun sifat Allah itu bukan Zat (Allah) dan bukan pula lain daripada ZatNya.

Dan ia itu ilmu Allah, dan Qudrat dan Hayat dan Penguasa dan Penengar, dan Basir (yakni Melihat) dan Berkehendak dan Mehendaki, dan Fi'il dan Takhliq (ya'ni menjadikan) dan Tarziq (ya'ni memberi kehidupan) dan Berkata.

Berdasarkan kepada karya Aqaid Al-Nasafi didapati bahawa penulis begitu konsisten dalam mengekalkan penggunaan kalimah Allah sebagai kata nama khas. Begitu juga dengan penjelasan mengenai sifat-sifat Allah yang begitu konsisten dengan konsep ketauhidan Allah SWT di dalam agama Islam di samping mentanzihkan Allah SWT secara mutlak. Penggunaan kalimah Allah tanpa ada tokok tambah terhadap kalimah itu jelas menunjukkan bahawa kalimah Allah bukanlah kata nama umum 'tuhan.' Justeru, ulama' Melayu begitu berhati-hati dalam menggunakan kalimah Allah dan tidak sewenang-wenang menggantikan kalimah itu dengan suatu perkataan yang lain yang boleh menjejaskan kemuliaan dan maksud kalimah itu.

Walaupun terdapat terjemahan kalimah Allah sebagai Tuhan, perkataan Tuhan hanya istilah pinjaman sandaran (*metaphorical*) dalam aspek jalan bahasa yang telah masyhur digunakan oleh masyarakat Melayu sebagai mengolah kefahaman bahawa kedudukan Allah adalah berbeza dengan mahlukNya. Perbezaan ini adalah dari segi hakikatNya, sifat-sifatNya dan nama-nama-Nya. Kebanyakan huraian makna Allah adalah berdasarkan hujah al-Quran dan hadis serta selari dengan logik akal dan fitrah juga. Secara ringkasnya makna kalimah Allah merangkumi makna kesempurnaan dari segi kewujudan-Nya yang mutlak, keEsaanNya, ketidaksamaanNya, sifat sifat kesempurnaanNya dan nama namaNya yang mulia. Contohnya terdapat kaedah bahawa setiap sesuatu yang tergambar dalam sangkaan fikiran dan hati mengenai Allah dan sifatNya yang bercirikan seperti ciri ciri mahkluk, maka Allah adalah tetap berbeza dan tidak sama samasekali dengan ciri ciri dan hakikat mahkluk (Daud Abdullah, t.t.). Oleh itu, kesemua kebenaran dan ciri ciri ketuhanan Allah adalah jelas dan mudah fahami serta boleh diterima akal dan fitrah.

METODOLOGI

Pengkaji telah melakukan temubual dengan lima orang tokoh pemimpin agama Kristian di sekitar Lembah Kelang. Kelima-lima tokoh tersebut yang dikategorikan sebagai *expert witness* adalah merupakan para pemimpin daripada Christian Federation of Malaysia, Gereja Presbyterian, National Evangelical Christian Fellowships of Malaysia dan Kyros Research Centre. Temubual dilaksanakan secara bersemuka dengan berpandukan set soalan separa berstruktur. Data temubual telah direkodkan dan ditranskrip oleh pengkaji sendiri. Seterusnya, data telah dianalisis dengan menggunakan kaedah pengekodan bagi mengenal pasti idea-idea utama berhubung kefahaman para informant mengenai maksud kalimah Allah dan mengapa mereka mahu menggunakan kalimah tersebut.

HASIL PENELITIAN

KEFAHAMAN MENGENAI KALIMAH ALLAH

Berdasarkan kepada temubual yang dilakukan adalah didapati bahawa para informan mempunyai berbeza tanggapan mengenai kalimah Allah. Kalimah tersebut dikatakan bermaksud Tuhan ataupun God, sebagai kata ganti diri, sebagai istilah umum bagi Tuhan dan bukan sebuah kata nama khas.
Informan 1: To me the different between God and Lord. Allah as God, Lord as Master.

Informan 2: if you asked me, the name means pronoun.

Informan 3: to us is just a God.

Informan 4: It just a generic word for God.

Informan 5. The word Allah is not a proper name.

BAGAIMANA KALIMAH ALLAH DIGUNAKAN.

Kalimah Allah juga selanjutnya dijelaskan oleh para informan digunakan untuk merujuk Tuhan Yang Maha Berkuasa dan Tuhan yang Menciptakan, Doktrin triniti, sebagai terjemahan bagi istilah 'My Lord My God,' dan digunakan apabila mereka menyampaikan ajaran Kristian kepada masyarakat Bumiputra Iban dengan menggunakan Bibel Bahasa Melayu.

Informan 1: There is no hierarchy. It is the same thing except that you know that when you address Him as Lord then in a way you are saying that "my life is totally under your control." Whereas God, I know that there is almighty God, this God will do all things as described in the Bible. Both Lord and God suppose to be the same of "I am who I am".

Informan 2: So when I pray, I say God, I mean the Almighty God, the creator God, who made heaven and earth. Now, for the Christians we have The Father, the Son and the Holy Spirit.

Informan 4: It just a generic word for God as the Creator.

Informan 5. Allah means the creator God.

Informan 1 : That's why you see those people who know the Bahasa and when they try to replace Allah with Tuhan we said cannot . There are many parts in the Bible you just cannot fit in for example " My Lord My God" will be " Tuhan Tuhan."

Informan 4: In the Bible there many verses use the word Yahweh Elohim to mean Lord God. So Lord is translated as Rabb in Arabic, and from Arabic it becomes Tuhan you see. And now if you asked us to drop the word Allah and use Tuhan all the Bible passages that say Tuhan Allah will now become Tuhan Tuhan. We cannot do that because it will mean we have many Tuhan you see. So it's just not a functional equivalent you see. It violates our scripture and it has nothing to do with trying to confuse the Muslims.

Informan 5: Let say if I got the English Bible, and I'm preaching to the American audience, I quote straightly from the Bible like this, in the Beginning God created. I won't say in the beginning Allah created.Do you see what I mean? Using the language according to the context. If I'm using English why should l use the word Allah it will cause a confusion you know?. For the sake of clarity I would just use the translation in the English Bible so I will say God. But when I go to the Iban audience and I'm using the Malay Bible for

preaching I will say " pada permulaanya Allah menciptakan in stead of saying "pada permulaannya God yang menciptakan." Now do you see the context or not?

Jelasnya di sini,kalimah Allah menurut para informan bukanlah kata nama khas. Kalimah Allah difahami dan digunakan hanya sebagai kata ganti nama (*pronuon*) dan istilah umum bagi merujuk kepada Tuhan yang Menciptakan langit dan bumi. Kalimah tersebut juga digunakan untuk merujuk kepada konsep ketuhanan dalam agama Kristian bagi tujuan penyebaran Kristian kepada masyarakat Bumiputra Sabah dan Sarawak.

PERBINCANGAN

Terdapat perbezaan besar penggunaan kalimah dan maksudnya dalam kalangan pemimpin Kristian dan para ulama Islam di Nusantara. Pemimpin Kristian melihat keperluan penggunaan kalimah Allah sebagai kata nama umum, sebagai bentuk terjemahan dari aspek kontekstual dan budaya bahasa bagi memudahkan masyarakat tempatan yang menjadi golongan sasaran mereka untuk memahaminya. Namun begitu, dari aspek maknanya masih tidak berubah. Kalimah tersebut masih mengandungi pengertian triniti, tajsim, penyerupaan, inkarnasi dan pluraliti .

Pendekatan pemimpin Kristian dalam hal ini juga dilihat lebih cenderung kepada pendekatan kontekstualisasi untuk menyebarkan ajaran mereka. Walaupun nampak seolah-olah memberi kesan dari aspek terminologi kalimah Allah yang diterjemahkan dalam Bible , namun mereka tetap menghadapi masalah dan kelemahan dari segi makna dan logik ketuhanan mereka yang memang secara asasnya bertentangan dengan logik akal seperti konsep triniti yang mana satu difahami degan tiga elemen dan sifat sifat ketuhanan yang tidak konkrit serta bertentangan dengan fitrah kebenaran

Hal ini berbeza degan kalimah Allah dan maksudnya yang digunakan oleh para ulama Melayu dalam kitab-kitab tauhid Islam. Walaupun ajaran Islam dan al-Quran diturunkan dalam Bahasa Arab, Bahasa Melayu yang menjadi perantaraan untuk menyebarkan ajaran tauhid dalam konteks Nusantara kekal mengunakan kalimah Allah sebagai kata nama khas yang sangat mulia dan maknanya merujuk kepada pengertian bahawa Allah adalah pencipta, pentadbir alam yang disembah dan bersifat merangkumi wujud mutlak, keEsaanNya (*ahadiyyah*), ketidaksamaan (*tanzih*), kekal (*baqa')* serta nama-namaNya yang mulia (*asma al-Husna*).

KESIMPULAN

Oleh itu terdapat berbezaan yang besar dari aspek penggunaan kalimah Allah dan maksudnya antara pemimpin Kristian dan para ulama' Melayu di Nusantara. Pemimpin Kristian menggunakan kalimah Allah sebagai kata nama umum dan sebagai satu strategi penyebaran agama Kristian secara kontekstual. Namun maknanya tetap menurut kepercayaan perpektif agama Kristian yang masih mengandungi pengertian triniti, tajsim, penyerupaan, inkarnasi dan pluraliti.

Manakala para ulama Melayu Islam di Nusantara masih mengunakan kalimah Allah sebagai kata nama khas yang sangat mulia dan maknanya merujuk kepada pengertian bahawa Allah adalah pencipta, pentadbir alam dan disembah serta bersifat merangkumi wujud mutlak, KeEsaan (*ahadiyyah*), ketiadaksamaan (*tanzih*), kekal (baqa) serta nama nama yang mulia (*asma al-Husna*). Penggunaan Tuhan hanyalah istilah pinjaman sandaran *(metaphorical*) dalam aspek jalan bahasa yang telah masyhur digunakan oleh masyarakat Melayu sebagai mengolah kefahaman bahawa kedudukan Allah adalah berbeza dengan makhlukNya.

RUJUKAN

Ahmad, A. R. H. (1996). *Kitab Pengetahuan Bahasa iaitu kamus loghat Melayu- Johor-Pahang-Riau-Lingga edisi Melayu/Jawi / Raja Haji Ali Raja Haji Ahmad*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathiniyah.

Arijal, H. (2015). Problem Konsep Monoteisme dalam Agama-Agama Semit. *Kalimah*, *13*(1), 115. https://doi.org/10.21111/klm.v13i1.281

Christian Federation of Malaysia. (2013, July). When, why and how Christians use the word 'Allah.' Retrieved July 26, 2013, from http://www.themalaysianinsider.com/sideviews/article/when-why-and-how-christians-use-the- word-allah-the-christian-federation-of-malaysia.

Daud Abdullah. (t.t.). *al-Durr al-Thamin*. Thailand: Matba'ah bin Halabi.

Khadijah M. Khambali. (2010). *Analisis Kalimah Allah Menurut Perspektif Ahl Sunnah wa al-Jamaah*. *Seminar Pemukiran Islam Peringkat Kebangssan II*. Kuala Lumpur.

Khalif Muammar. (2012). Isu Nama Allah: Mengapa Orang Bukan Islam Tidak Berhak Menggunakan Nama Allah. Retrieved January 15, 2014, from www.khairaummah.com

Khalif Muammar, A.Haris, & Muhammad Syukri Rosli. (2013). Kekeliruan dalam Tuntutan Penggunaan Kata Nama Allah untuk terjemahan Bible. Retrieved December 25, 2017, from http://arusbaru.my/2013/10/17/kekeliruan-dalam-tuntutan-penggunaan-kata-nama-allah-untuk-terjemahan-bible/

M.Pike, D. (2010). The Name and Titles of God in the Old Testament. *Religious Educator*, *11*(1), 16–31.

Mahmud Ahmad, & Khambali, K. M. (2009). Unitarianisme dalam Ajaran Kristian: Idea, Sejarah dan perkembangan. *Jurnal Usuluddin*, *29*, 95–117.

Mohamed Ajmal Abdul Razak Al-Aidrus. (2013). *Christians in Search of a Name for God: The Right to Allah*. Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC).

Mohd Aizam Mas'od. (2008). The Arguments To Reject The Use Of " Allah " By The Christians. *JAKIM Reserach Journal*, (21), 1–19. Retrieved from www.jakim.gov.my

Poh, B. S. (2008). Should Christians Use the Word "Allah"? (Rom.1.1:18-25). Retrieved from http://www.gospelhighwaymagazine.net/index.php?p=1_99_Reformed-Baptist-1689

Rahmat, H. O. . (1992). *Dari Adam Sampai Muhammad: Sebuah Kajian Mengenai Agama-agama*. Kota Bharu: Pustaka Aman Press.

Rosmizi, M., Wan Mohd Fazrul, Marina, M., & Roslizawati. (2013). *Agama-Agama Di Dunia* (3rd ed.). Nilai: USIM.

Stewart Don. (t.t.). What Does the Greek Term Theos (God) Mean?. Retrieved August 14, 2018, from https://www.blueletterbible.org/faq/don_stewart/don_stewart_1306.cfm.

Weng, N. K. (2014a). The Semantics of the word Allah. Retrieved October 2, 2014, from http://www.krisispraxis.com/archives/2008/02/the-semantics-of-the-word-allah/

Weng, N. K. (2014b). Why Use Allah and Tuhan ? Official Explanation from Indonesian Bible Society. Retrieved from http://www.krisispraxis.com/archives/2010/01/why-use-allah-and-tuhan-official-explanation-from-indonesian-bible-society

Hubungan antara Sains dan Keberadaan Penjadi Menurut Perspektif Al-Imam Al-Sanusi

MASAKAREE ARDAE @ NIK MUHAMMAD SYUKRI NIK WAN
Universiti Sultan Azlan Shah
33000 Kuala Kangsar, Perak, MALAYSIA.
Email: masakaree@usas.edu.my

ABSTRAK

Sains adalah ilmu pengetahuan yang sistematik dan boleh diuji atau dibuktikan kebenarannya. Sejarah awal mencatatkan bahawa sains telah mendapat tentangan yang hebat dari pihak gereja di Barat kerana ia dianggap berlawanan dengan agama. Menerusi kitab Umm Al-Barahin Al-Imam Al-Sanusi telah memjelaskan tanda-tanda atau bukti-bukti keberadaan Allah berbentuk Sains. Sejauh manakah Al-Imam A-Sanusi berjaya mengaitkan hubungan sains dan keberadaan penjadi sebagai tanda atau bukti keberadaan Allah. Memandangkan kitab Umm Al-Barahin telah menjadi pilihan bagi kebanyakan ulama turath Islami di pusat-pusat pengajian Islam khususnya di alam Melayu dan persoalan tersebut juga belum lagi dibincang oleh mana-mana pengkaji, maka artikal ini cuba memecahkannya menerusi Sains Semula Jadi yang merupakan teras kepada sains lain. Sehubungan dengan itu, objektif artikel ini adalah untuk mengenalpasti Sains Semula Jadi dan hubungan dengan keberadaan penjadi menurut perspaktif Al-Imam Al-Sanusi dalam kitab Umm Al-Barahin. Bagi mencapaikan objektif tersebut kajian ini menggunakan analisis kandungan melalui data kepustakaan. Dapatan kajian menunjukkan bahawa menerusi Kitab Umm Al-Barahin Al-Imam Al-Sanusi telah berjaya mengemukakan hubungan Sains Semula Jadi seperti alam berubah dengan keberadaan Allah.

Kata Kunci: Sains Semula Jadi, Sifat-sifat Allah, Sifat 20, Umm Al-Barahin dan Al-Imam Al- Sanusi.

PENDAHULUAN

Manusia dilahirkan di permukaan bumi ini berkeadaan bebas daripada segala pengetahuan. Namun, mereka dibekalkan alat-alat tertentu untuk menguasainya. Hal ini pernah dijelaskan oleh Allah Taala pada firman-Nya yang bermaksud:

> Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur (Al-Nahl 16: 78).

Dengan bekalan yang disediakan manusia mampu mengumpul maklumat dan pengetahuan menurut kemampuan mereka masing-masing. Dalam hal ini, Ahmad Fu'ad Basya (1984) menjelaskan bahawa apabila manusia memiliki banyak maklumat dan pengetahuan dalam pelbagai tajuk, maka berpisahlah setiap tajuk bersama bidangnya masing-masing secara beransur-ansur serta dijadikan dirinya berbentuk sains. Di sini lahirlah pelbagai sains, antaranya Sains Semula Jadi yang membincangkan proses semula jadi alam ini atau yang dinamakan sebagai *Al-'Ulum Al-Tabi'iyyah*. Sains Semula Jadi atau *Al-'Ulum Al-Tabi'iyyah* telah mempengaruhi kehidupan di planet ini dan tidak dapat diasingkan daripada kehidupan harian.

Agama dan sains tidak selamanya berada dalam pertentangan dan ketidaksesuian (Baharuddin, 2014). Islam adalah agama besar pertama yang utamakan penjajaan kepentingan alam semula jadi hingga membolehkan manusia berakal memulakan usaha meraka menuju kepada Allah (Labib, 2015). Sekalipun Al-

Quran tidak pernah menyebut perkataan *Tabi'i*, namun terdapat perkataan yang hampir sama pengertian dengannya dan sering disebutkan adalah perkataan plural daripada *'Alam* iaitu *'Alamin*. Yumna Tarif Al-Khawli (1995) turut percaya bahawa Sains Semula Jadi merupakan tangga Ketuhanan. Baru alam sebagai tanda Kewujudan Allah, Kekuasaan, Pengentahuan, Kebijaksanaan dan Hidup-Nya bukan sahaja diterima dikalangan ahli Kalam malah bukti tersebut juga turut diterima oleh orang Islam secara menyeluruh. Pandangan tersebut dapat diperkuatkan lagi dengan firman Allah yang bermaksud:

> Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di merata-rata tempat dan pada diri mereka sehingga ternyata kepada mereka bahawa Al-Qur'an adalah benar. Belumkah cukup bagi mereka bahawa mengetahui dan menyasikan tiap-tiap sesuatu? (Fussilat 41: 53).

Saqer Al-Marry (t.th) menganalogikan bahawa sekiranya seorang lelaki mendengar daripada seseorang yang tidak pernah berbohong bahawa wujudnya sebuah negara yang tidak pernah beliau menyaksikan sebelum ini seperti negara Yaman umpamanya, beliau membenar dan percaya. Apabila beliau mendengar daripada ramai orang maka bertambah keyakinannya. Apabila beliau melihat fotonya maka bertambah lagi kepercayaan tentang kewujudan negara tersebut. Apabila beliau bermusafir, nampak bendera dan kecantikannya maka bertambah lagi keyakinan dan hilanglah keraguan tentangnya. Apabila sampai dan lihat dengan mata kepalanya sendiri maka tidak ada ruang kecurigaan lagi. Melekatlah kepercayaan tersebut dalam diri dengan kuat dan mustahil beliau tinggalkan kepercayaan tersebut walaupun semua orang tidak bersetuju.

Demikianlan, Sains Semula Jadi dapat membantu menambah iman seseoarang dan memperkuatkan keyakinan mereka. Dengan itu, Saqer Al-Marry (t.th) percaya bahawa akidah Islam disokong oleh akal dan diperkukuhkan oleh pertimbangan yang tepat. Akhirnya beliau (t.th) membuat keputusan bahawa alam semesta serta isinya boleh memancarkan pandangan akidah yang cukup mudah iaitu alam semesta ini ada penjadi, pembuat dan pengada. Dan beliau (t.th) percaya bahawa ini merupakan fitrah yang telah dijelaskan pada firman Allah Taala yang bermaksud:

> Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui (Al-Rum 30: 30).

Ayi Darmana (2012) turut berkeyakinan bahawa sains mampu meningkat keyakinan terhadap setiap sesuatu yang ada di alam. Keyakinan ini dapat mendorong keyakinan tentang ketundukan, karakteristik dan keteraturan dari benda-benda yang dicipta, kesemua ini akan memungkinkan tumbuhnya sikap positif, kagum akan kebesaran, kekuasaan dan kasih sayang Allah, menjadi motivasi untuk bersyukur, meningkatkan keimanan dan ketaqwaan kepada Allah.

PENGENALAN SAINS SEMULA JADI

Ibrahim Madkur (1983) Ketua Akademi Bahasa Arab di Kaherah, Mesir (1974-1995M.) mendefinisikan Sains Semula Jadi atau yang lebih dikenali sebagai *Al-'Ulum Al-Tabi'iyyah* (Physical Sciences) sebagai pengajian tentang kepelbagaian fenomena dalam alam haiwan, tumbuhan dan benda-benda yang tidak bernyawa. Menurut beliau, pengajian ini telah menarik perhatian ke arah pemerhatian dan pengujian. Ia juga merupakan bidang yang luas bagi induksi dan metode eksperimen. Dan pengajian ini juga akan berakhir dengan penemuan dan keputusan yang memperlihatkan tanda-tanda dan rahsia alam tersebut.

Yumna Tarif Al-Khawli (lahir 1955M.), Profesor bidang Falsafah Sains dan Ketua Jabatan Falsafah, Fakulti Seni, Universiti Kaherah, Mesir membataskan maksud perkataan "alam" yang sering dikaitkan dengan Sains Semula Jadi. Menurut Al-Khawli (1995) Alam tersebut merupakan alam syahadah yang

dikenali sekarang sebagai alam fizikal dan ditransformasikan oleh ahli Kalam sebagai *Jauhar*[105] dan *'Arad*[106]. 'Abd Al-Fatah Mustafa Ghanimah (lahir 1941M.) Pensyarah Bidang Falsafah dan Psikologi Universiti Menoufia, Mesir menyifatkan alam ini sebagai alam yang ada berbentuk fizikal dan bergerak atau bertukar (berubah). Seterusnya, Ghanimah menjelaskan maksud berubah sebagai berubah dari satu arah kepada arah yang bertentangan. Sekiranya, berubah daripada tidak ada kepada ada maka dinamakan sebagai "*kaunan*" dan sekira berubah daripada ada kepada tidak ada maka dinamakan sebagai "*fasaadan*" (Ghanimah, t.th).

Sains Semula Jadi diperuntukkan menerusi fenomena semula jadi. Fenomena tersebut turut dikongsi oleh manusia secara sama rata (Ghanimah, t.th). Namun, bermulanya perbincangan secara teratur tentang elemen semula jadi atau asas pertama yang terdiri daripadanya segala yang ada adalah pada abad yang ke-6 sebelum Masihi di Yunani atau Greece. Antara ahli falsafah yang terlibat dalam perbincangan tersebut adalah Talis (543-634 SM.), Anaximander (547-610 SM.), Anaximenes (524-588 SM.), Empedoclis (430-490 SM.), Democritus (361-470 SM.). Perbincangan tentang isu tersebut, turut dikongsikan kemudiannya oleh Plato (347-427 SM.) dan Aristotle (322-384 SM.) pada abad yang ke-4 sebelum Masihi.

Disebabkan penyelesaian isu yang dibincangkan telah mendahului ajaran gereja. Antaranya Talis mengemukakan air sebagai asas pertama kepada segala yang ada manakala Anaximenes mengemukakan udara. Oleh yang demikian penemuan mereka turut ditentang oleh paderi-paderi yang berkuasa ketika itu. Tentangan dari pihak berkenaan telah menyebabkan ramai ahli falsafah yang menanggung derita. Antara penderitaan yang ditanggung oleh ahli falsafah Yunani adalah penahanan dan pembuangan Galileo Galilei (1564-1642M.) di daerah Siena, Itali yang mengakibatkan buta dan berakhir dengan kematian atas faktor kesihatan yang menimpa beliau (Ahmad Husni Bin Haji Hasan, 2012).

Pengajian falsafah dan teologi Yunani telah muncul di Mesir, Syria dan Iraq. Di Mesir, Iskandariyah merupakan pusat pengajian yang sangat penting pada abad ke-7M. Di Syria dan Iraq, sudah dipelajari sejak abad ke-4M.; tempatnya di kota Antioch, Haran, Edessa dan Qinnesrin di kawasan Syria Utara, dan di Kota Nisibis dan Ras'aina di dataran tinggi Iraq. Antara pusat pengajian ini ada yang masih berkembang subur ketika kota Baghdad didirikan pada 762M. oleh khalifah 'Abbasiyyah Abu Ja'far Al-Mansur (136-158H./754-775M.) seperti pusat pengajian di Jundishapur berdekatan dengan Baghdad (Fakhry, 1989).

Selama period tertentu Basrah yang dikuasai oleh tentera Islam di bawah pimpinan Sa'ad bin Abi Waqqas (m. 55H./674M.) dan dijadikan markas tentera Islam pada masa pemerintahan Khalifah Umar Al-Khattab di bahagian tenggara Iraq turut berkembang menjadi pusat ilmu pengetahuan, pendidikan dan kebudayaan, di mana para sarjana dan sasterawan dari berbagai pelosok kerajaan Islam berduyun-duyun datang ke sana (Nadvi, 1984). Demikianlah, Basrah telah menjadi tempat tumpuan ramai yang merupakan tempat pertemuan antara dua budaya iaitu budaya Parsi dan Arab.

Apabila wilayah-wilayah yang begitu lama dipengaruhi oleh tamadun Greek-Rumawi turut ditawan oleh tentera Islam, seperti wilayah Syria, maka hubungan antara kaum Muslimin dengan orang-orang asing menjadi semakin rapat apabila Mu'awiyah bin Abi Ṣufyan (m.60H./680M.) memindahkan pusat kerajaan Bani Umayyah ke Syam pada 41H./661M. (Abdul Rahman Haji Abdullah, 1990).

Pada akhir pemerintahan Bani Umayyah, falsafah Yunani dan India mulai menyerap masuk dalam fikiran orang-orang Arab. Beberapa bahagian daripada falsafah Yunani diperkenalkan kepada kaum Muslimin melalui Parsi kerana peradaban Parsi masih tetap dipengaruhi falsafah Yunani ketika Islam sampai di sana, demikian juga Syria, kerana orang Syria juga mewarisi falsafah Yunani dan menjadikan falsafah tersebut sebagai kesempurnaan bagi agama mereka. Di samping itu, falsafah Yunani masuk melalui orang

[105] Tidak menerima suku-suku dan tidak dapat dibahagi-bahagi (Syeikh Ahmad, t.th) atau dengan kata lain tidak boleh dikerat dan dibelah.
[106] Setiap sifat yang baharu seperti putih, merah, hitam, kuning, gerak, diam dan sebagainya (Al-Hudhudi, 1948).

Yunani sendiri kerana sebahagian kaum Muslimin yang berasal dari *mawali* (Orang bukan Arab memeluk Islam) menyambut baik orang-orang Yunani (Abu Zahrah, 1996).

Pada zaman pemerintahan ‘Abbasiyyah, telah berlaku pembangunan dan pengembangan pelbagai ilmu. Abu Ja‘far Al-Mansur (sebagai khalifah yang ke-2H.) telah mendorong kebebasan berfikir dan baginda juga merupakan penguasa Muslim pertama yang menggalakkan pembacaan buku-buku asing tentang pelbagai ilmu (Nadvi, 1984) yang berkaitan dengan aspek-aspek praktis seperti perubatan, kimia dan fizik (Mahmud, 1995).

> Kita mungkin dapat menerima keterangan tradisional yang dapat dipercaya bahawa naskah-naskah [sic naskhah-naskhah] ilmiah dan perubatan adalah karya-karya yang paling awal diterjemahkan ke dalam bahasa Arab (Fakhry, 1989).

Apabila sarjana-sarjana bukan Muslim menyerang ajaran-ajaran Islam dengan senjata falsafah (Nadvi, 1984) tentu sahaja memerlukan suatu tingkat pengalaman yang tinggi dalam mempertahankannya. Khalifah Al-Ma’mun bin Harun Al-Rasyid (198-218H./813-833M.) terpaksa melawan dengan senjata yang sama. Baginda telah mendirikan *Bayt Al-Hikmah*[107] atau Balai Kebijaksanaan, lembaga dan perpustakaan rasional untuk kegiatan penterjemahan dan penelitian di kota Baghdad (Fakhry, 1989). Baginda juga telah memberikan dorongan kepada orang-orang Islam untuk mempelajari falsafah Yunani di samping meminta para cendekiawan melaksanakan proses pengumpulan dan penterjemahan karya-karya asing dalam bahasa Syria, Greek, Sanskrit dan Pahlavi ke dalam bahasa Arab hingga abad ke-3H./10M. Antara penterjemah dan penyusun yang terkenal adalah Hunayn ibn Ishaq Al-‘Ibadi (192-258H./809-873M.) dan anaknya Ishaq bin Hunayn Al-‘Ibadi (215-298H./830-910M.), mereka menghimpunkan segala terjemahan termasuk buku karya Hippocrates (460-370 S.M), Plato, Aristotle, Dioscorides (40-80M.), Ptolemy (100-170M.), Galen (130-200M.) dan lain-lain (Nakosteen, 1964), dan pada zaman ini dikenali sebagai zaman pembangunan ilmu dan persuratan Arab (Ibrahim Abu Bakar, 2001).

> Falsafah dan teologi dalam Islam berhubungan erat dengan munculnya dinasti Abbasiyah [sic ‘Abbasiyyah] pada pertengahan abad kelapan (Fakhry, 1989).

Ilmu-ilmu yang bersumberkan asing telah berperanan dalam pembinaan ilmu-ilmu Islam yang diakibatkan oleh kesan pengaruh Hellenisme ke dalam bahasa Arab, maka abad yang ke-3H. dan yang ke-4H. muncul menjadi ‘Zaman Emas’ kebudayaan Islam iaitu persuratan dan sains berkembang dalam semua bidang ilmu pengetahuan di semua tempat (Gibb, 1992). Terjemahan tentang akidah dan akhlak telah berubah mengikut persekitaran Islam sedikit demi sedikit. Tetapi dengan alasan berterusan, berulang-ulang dan telah menjadi kebiasaan, maka keadaannya telah mendedahkan kepada pembacaan, kajian, perbincangan, perbahasan yang rumit dan perbalahan di kalangan Muslim (Mahmud, 1995).

> Pengaruh falsafah yang kuat terhadap pemikiran Islam datang segera setelah diperkenalkan dan disebarkan naskhah-naskhah falsafah pada abad kesembilan (Fakhry, 1989).

Proses akulturasi dan asimilasi telah mempengaruhi para ulama Muktazilah seperti Mu‘ammar bin ‘Abbad (m.215H./830M.), Ibrahim bin Al-Nazzam (m.231/845M.), Abu al-Huzayl Al-‘Allaf (135-235H./751-849M,) dan Al-Jahiz (158-255H./776-869M.). Pada saat inilah, muncul bersama dengan golongan

[107] Lembaga pengetahuan ini didirikan oleh Sultan Harun Al-Rasyid (786-809M.) dan mengalami kemajuan pesat pada zaman khalifah Al-Ma’mun. Lembaga ini mempunyai perpustakaan yang besar berisi buku-buku pelbagai bahasa. Antaranya Arab, Yunani, India, Parsi, Suryani dan Qibti. Buku-bukunya mencakupi segala bidang ilmu, baik ilmu keagamaan, falsafah, astronomi, fizik mahupun kimia. Antara tokoh intelektual yang pernah memimpin lembaga ini adalah Salam dan Sahl bin Harun. Lembaga ini juga digunakan oleh pelbagai golongan sama ada ahli falsafah, astronomi, penterjemah dan lain-lain (Tanpa Pengarang, 1998). Setelah itu, kerajaan Fatimiyyah (207-567H./909-1171M.) telah menubuhkan lembaga pengetahuan di Mesir dengan nama yang seakan sama sepertinya iaitu *Dar Al-Hikmah* bertujuan untuk menyebar akidah Isma‘ili (Glassé, 1989).

Muktazilah ilmu yang dinamakan sebagai *'Ilm Al-Kalam* (Ilmu Kalam) yang membuka luas pintu perselisihan kerana pandangan dan kaedah yang berbeza.

> Makin maju kebudayaan dan peradaban manusia, makin terbuka lebar celah-celah perbedaan [sic perbezaan] pendapat sehingga pada gilirannya melahirkan berbagai aliran filsafat [sic falsafah], sosiologi, dan ekonomi (Abu Zahrah, 1996).

Muktazilah telah mengemukakan kaedah logika murni sebagai landasan dalam menetapkan pemahaman akidah mereka. Jika kelihatan terdapat pertentangan antara fahaman yang ditetapkan oleh mereka dan nas Quran yang dibaca oleh mereka, maka nas tersebut akan ditakwil sehingga tidak bertentangan dengan fahaman mereka dan sekaligus tidak bertentangan dengan maknanya.

> Sesungguhnya ilmu kalam Islam telah terpengaruh dengan pendekatan akal serta aliran kreatif dan rekaan yang dicetuskan oleh gelombang Yunani (Mahmud, 1995).

Ilmu kalam tajaan Muktazilah juga menyumbang kepada kemunculan ramai tokoh ulama Islam yang menentang. Mereka terdiri daripada ulama fikah dan ulama hadis yang mengutamakan wahyu seperti Al-Imam Malik (95-179H./714-795M.), Al-Imam Al-Syafi'i (150-204H./767-820M.), Al-Imam Ahmad bin Hanbal (164-241H./781-856M.) (Mahmud, 1995 dan Ibrahim Abu Bakar, 2001). Walau bagaimanapun, tentangan tidak berkesan kerana khalifah Al-Ma'mun telah menjadikan aliran ini sebagai pegangan rasmi negara dan berterusan sehingga zaman Al-Mu'tasim (m.m.218-227H./833-842M.) dan Al-Wathiq (m.m.227-232H./842-847M.) (Abdul Rahman Haji Abdullah, 1990).

Dari sini muncullah dua asas yang berbeza dari segi akidah, pertama ialah kemanusiaan iaitu akal dan kedua ialah ketuhanan iaitu wahyu (Mahmud, 1995). Selain itu, terdapat sekelompok sarjana *Ikhwan Al-Safa* di Basrah, Iraq pada 373H./983M. yang datang dengan misi perdamaian iaitu bermaksud menghentikan pertikaian antara golongan-golongan Islam, mereka mencurahkan tenaga untuk mendamaikan akal dan wahyu (Nadvi, 1984). Mengikut Abu Hayyan Al-Tauhidi (310-414H./922-1023M.) mereka terdiri daripada Abu Sulayman Muhammad bin Ma'syar Al-Bisti atau lebih dikenali sebagai Al-Maqdisi, Abu Al-Hasan 'Ali bin Harun Al-Zanjani, Abu Ahmad Al-Mihrajani, Al-'Auqi dan Zayd bin Rifa'i (Al-Tauhidi, 2011). Nama-nama tersebut turut dipetik kemudiannya Majid Fakhry (1989) pensyarah bidang falsafah di Lebanon, UK dan Amerika Syarikat. Sebenarnya, nama-nama tersebut belum lagi mendapat pengesahan para pengkaji hingga hari ini.

Keadaan berlangsung sedemikian rupa, sehingga muncul pula Al-Imam Abu al-Hasan Al-Asy'ari (260-324H./873-935M.) pada awal kurun ke-4H. Beliau memperkenalkan jalan tengah, yakni antara keyakinan kaum Salaf dengan keyakinan orang yang menentang mereka. Kemudian beliau dibela oleh jemaah ulama terkemuka, antaranya seperti Qadi Abu Bakar Muhammad bin al-Tayyib Al-Baqillani (330-403H./950-1013M.), Al-Imam Al-Isfarayni (m.418H./1027M.), Al-Imam al-Haramain Dhiya' al-Din 'Abd al-Malik ibn Yusuf Al-Juwaini (419-478H./1028-1085M.) dan lain-lain. Pendirian beliau ini dinamakan dengan Mazhab Ahli Sunah Waljamaah. Akhirnya lenyaplah di hadapan ulama-ulama terkemuka tadi dua unsur kekuatan yang besar: Pertama kekuatan daripada pihak yang berpegang teguh kepada kelahiran ayat dan hadis; kedua, kekuatan daripada pihak yang gemar akan dugaan fikiran sahaja ('Abduh, 1979).

Demikianlah aliran Muktazilah yang sangat dipengaruhi oleh falsafah Yunani sehingga lebih dikenali sebagai Rasionalis di dalam Islam (Abdul Rahman Haji Abdullah, 1992). Ia bukan setakat melibatkan aliran Muktazilah, tetapi penentangannya dari kalangan Ahli Sunah Waljamaah juga turut melibatkan dalam lingkungan kumpulan silogisme, dan kajian rasional murni. Kesemua ini mendorong penyerapan ilmu-ilmu rasional yang diterjemahkan pada masa itu.

Menurut A. Hanafi pengertian Jisim (benda), Jauhar (*substance*) dan 'arad (*non essential propoty*) adalah kutipan Al-'Asy'ari dari tafsir Keesaan yang diberikan oleh aliran Mu'tazilah dalam menghadapi golongan Syiah Rafidah yang ekstrem dan yang menggambarkan Tuhan dalam bentuk yang berjisim dan boleh diindera, disamping golongan-golongan agama dualisme dan trinitas (A.Hanafi, 1974b).

> Dengan masuknya berbagai aliran filsafat [sic falsafah] ke dalam Islam terjadilah berbagai pengkajian secara filsafat [sic falsafah] yang berkaitan dengan ‘aqidah [sic akidah], sehingga sebagian [sic sebahagian] ulama membicarakan sifat-sifat Allah yang terdapat dalam al-Qur’an [sic al-Quran] yaitu [sic iaitu] apakah sifat-sifat itu bukan merupakan Dzat [sic Zat] Allah ataukah Dzat [sic Zat] dan sifat Allah adalah satu dan tidak bisa [sic boleh] dibedakan [sic dibezakan]; apakah *al-Kalam* merupakan sifat Allah ataukah bukan; dan apakah al-Qur’an [sic al-Quran] itu *makhluq* [sic makhluk] ataukah bukan. Demikianlah, semakin lama semakin luas persoalan yang diperdebatkan (Abu Zahrah, 1996).

Perkembangan ilmu akaid pada zaman ini pesat sekali, kitab yang dikarang oleh ulama Islam bertambah banyak dan terus maju dalam pelbagai bidang dan bahasa kerana ilmu ini diwajibkan pada zaman permulaan Islam lagi. Kemudian dipelajari dan dikaji oleh umat Islam dari semasa ke semasa dan dianggap satu cabang Ilmu yang terpenting yang dipelajari secara khusus oleh umat Islam (Abdul Aziz Omar Ahmad, 2001).

KITAB *UMM AL-BARAHIN* DAN PEMBUKTIAN KEWUJUDAN ALLAH

Ramai di kalangan ulama-ulama Islam yang terkemudian terpengaruh dengan ilmu falsafah. Mereka mencampurkan penulisan-penulisan ilmu akidah ketuhanan dengan ilmu falsafah seperti *Asas al-Taqdis fi ‘Ilm al-Kalam* karya Fakhr al-Din Al-Razi (544-606H./1149-1209M.), seorang ulama kelahiran Tabrustan (Azribijan), *Tawali‘ al-Anwar fi ‘Ilm al-Kalam* karya Nasir al-Din Abi Sa‘id ‘Abd Allah bin ‘Umar bin Muhammad Al-Syirazi Al-Baydawi (m.685H./1286M.), seorang ulama kelahiran Bayda’, Syiraz dan *Al-Mawaqif fi ‘Ilm al-Kalam* karya ‘Abd al-Rahman bin Ahmad bin Abd al-Ghaffar bin Fadl atau yang lebih dikenali dengan Al-Qadi ‘Idd al-Din Al-Iji (m.756H./1355M.), seorang ulama kelahiran Ij, Syiraz (Iran). Percampuran ini menimbulkan kesamaran tentang fahaman akidah orang Islam, seterusnya dipelajari dengan cara yang lebih dekat iaitu secara berturutan, oleh sebab itu terhentilah kemajuan ilmu pengetahuan.

> Melimpah padanya [zaman Al-Imam Al-Sanusi] lautan kejahilan dan tersebar padanya [zaman Al-Imam Al-Sanusi] kebatilan (Al-Sanusi, t.th).

Dalam rangka menyelesaikan permasalahan tersebut, Al-Imam Al-Sanusi telah mengemukakan sebuah kitab bertajuk *Umm al-Barahin*. Kitab tersebut telah membahagikan sifat-sifat yang wajib atau yang mesti ada pada Zat Allah Taala kepada empat bahagian iaitu *Nafsiyyah*, *Salbiyyah*, *Ma‘ani* dan *Ma‘nawiyyah*[108].

Bahagian *Nafsiyyah* satu sifat sahaja iaitu *Al-Wujud* (Ada). Adapun bahagian *Salbiyyah* baginya lima sifat iaitu *Al-Qidam* (Sedia[109]), *Al-Baqa’* (Kekal), *Mukhalafatuhu Ta‘ala li al-Hawadith* (Menyalahi atau berlaianan Allah Taala dengan segala yang baharu) , *Qiyamuhu Ta‘ala bi Nafsih* (Berdiri Allah Taala dengan sendiri-Nya) dan *Al-Wahdaniyyah* (Tunggal). Seterusnya bahagian *Ma‘ani* baginya tujuh sifat iaitu *Al-Qudrah* (Berkuasa), *Al-Iradah* (Berkehendak), *Al-‘Ilm* (Mengetahui), *Al-Hayah* (Hidup), *Al-Sam‘* (Mendengar), *Al-Basar* (Melihat) dan *Al-Kalam* (Berkata-kata). Manakala bahagian *Ma‘nawiyyah* merujuk tujuh sifat juga iaitu *Kaunuhu Qadiran* (Keadaan-Nya Yang Berkuasa), *Muridan* (Yang Berkehendak),

---

[108] Jika merujuk penafian sesuatu yang tidak sesuai bagi Zat Allah Taala, maka dinamakan *Salbiyyah*. Jika merujuk ketetapan, sekiranya ada maka dinamakan *Ma‘ani* dan sekiranya tidak ada dinamakan *Hal*. *Hal* pula jika relatif dengan sifat *Ma‘ani* maka dinamakan *Hal Ma‘nawiyyah*, jika tidak bahkan berdiri dengan Zat maka dinamakan *Hal Nafsiyyah* (Al-Hudhudi, 1948).

[109] Dalam *Al-Fatawa Al-Fataniyyah* Syeikh Ahmad bin Muhammad Zain Al-Fatani berpendapat bahawa sedia itu makna bagi azali, tetapi dengan alasan eloknya dan manisnya pada pendengaran dan perasaan meminjamkan dia oleh orang Melayu, maka memakai mereka itu akan dia bagi makna qidam yang zati, iaitu qidam Allah Taala dan sifat-Nya, padahal makna qidam itu lama (Lihat Wan Mohd. Shaghir abdullah, 1992).

'Aliman (Yang Mengetahui), *Hayyan* (Yang Hidup), *Sami'an* (Yang Mendengar), *Basiran* (Yang Melihat) dan *Mutakaliman* (Yang Berkata-kata).

Seterusnya, Kitab *Umm Al-Barahin* turut memperkenalkan bahagian-bahagian yang absurd bagi Allah Taala atau yang dikenali dengan nama sifat mustahil bagi Zat Allah Taala sebagai lawan bagi bahagian-bahagian yang wajib tadi dan diikuti dengan bahagian yang harus atau jaiz bagi Zat-Nya Taala iaitu harus bagi Allah Taala membuatkan segala yang *mumkin*[110] atau meninggalkannya seperti memberi pahala, menyeksa, mengutuskan para Nabi, melakukan sesuatu yang baik dan yang terbaik.

Beriman kepada kewujudan Allah Taala merupakan rukun Islam yang pertama dan asas yang paling penting. Semua syariat dan agama samawi menyeru kepada beriman kepada Allah. Dakwah setiap nabi dan rasul di sepanjang zaman juga adalah bertujuan untuk beriman kepada Allah (Nawfil, 1958). Walaupun demikian, Al-Syaikh Abdul Halim Mahmud (m.1978M.) bekas Syaikh al-Azhar, Mesir (1973-1974M.) tetap menafikan keberadaan ayat-ayat al-Quran yang membincangkan persoalan kewujudan Allah Taala kerana Allah Taala dalam adat pemakaian Islam dan di kalangan orang-orang yang memiliki fitrah yang bersih tetap wujud dan tidak diragui (Mahmud, 1995). Walaubagaimanapun Mohd Fuad Othman, Mohd. Aderi Che Noh, Maimun Aqsha Libis dan Wan Nurul Syuhada' Wan Hassan (2017) bersepakat bahawa sains Al-Quran memainkan peranan yang amat sebagai sumber pendidikan yang efektif untuk mngenali Tuhan yang mencipta.

Dalam hal ini, Al-Imam Al-Sanusi memperkenalkan pendekatan sains semula jadi sebagai bahan bukti kewujudan Allah Taala iaitu baru alam sebagai tanda kewujudan-Nya. Menurut beliau sekiranya tidak ada penjadi alam malah ia dijadikan dengan sendirinya nescaya ada persamaan pada ada, tiada dan sebagainya. Menguatkan persamaan tanpa sebarang sebab adalah mustahil. Baru alam pula boleh dibuktikan menerusi kelazimannya dengan sifat-sifat baru seperti bergerak, berdiam dan sebagainya. Dan setiap yang melazimkan baru adalah baru juga. Bukti barunya sifat-sifat pula dapat dilihat daripada berubah-berubah daripada tiada kepada ada dan daripada ada kepada tiada.

Al-Fadali membahagikan tanda-tanda tersebut kepada dua bahagian iaitu tanda ada-Nya Allah Taala dan tanda baharunya alam semesta ini. Seterunya beliau menyusunkan kedua-dua tanda itu dengan kata:

> Alam semesta yang terdiri daripada *jirim-jirim*[111] dan *'arad-'arad* adalah baharu, setiap yang baharu mesti ada penjadinya, maka alam semesta mesti ada penjadi baginya (Al-Fadali, t.th).
>
> *Jirim-jirim* disertai dengan *'arad-'arad* yang baharu, tiap-tiap yang disertai dengan *'arad-'arad* yang baharu adalah baharu, maka *jirim-jirim* adalah baharu (Al-Fadali, t.th).

Bahagian yang kedua dalam sebutan Al-Fadali turut sebut juga oleh Al-Syaikh Ibrahim Al-Bayjuri dalam hasyiah beliau kepada *Matn al-Sanusiyyah* (Al-Bayjuri, 1269).

Al-Imam Al-Sanusi telah menerapkan tasawur Islam yang merangkumi tiga unsur utama iaitu Penjadi, Alam dan manusia. Penerapan ini dilakukan berasaskan kepercayaan beliau bahawa teori-teori saintifik dapat menukarkan fakta kepada kepercayaan akidah. Oleh yang demikian beliau berusaha membuka minda manusia dengan menggunakan kenyataan (alam dan sistemnya) sains semula jadi yang ada di sekelilingnya iaitu baharu alam semesta menerusi fenomena perubahannya sebagai pendekatan pembuktian alam ghaib iaitu kewujudan Allah Taala. Demikianlah, Al-Imam Al-Sanusi percaya bahawa tidak ada percanggahan antara agama dan sains.

---

[110] Yang harus adanya dan tiadanya (Syeikh Daud, t.th, Syeikh Muhammad Zainuddin, t.th dan Syeikh Ahmad, t.th).

[111] *Jirim* pula ialah sesuatu yang memenuhi lapang (Syeikh Ahmad, t.th) sama ada bersusun atau tidak (Syeikh Muhammad Zainuddin, t.th).

Menurut Harun Yahya (t.th) Allah Taala Yang menjadikan agama dan sains. Al-Quran yang diturunkan pada 1400 tahun yang lepas mengandunggi ayat-ayat yang menunjukkan fakta sains yang ditemui sains moden. Dalam hal ini juga Yumna Tarif Al-Khawli (1995) menjelaskan bahawa bukti baru merupakan eksperimen yang berdasarkan lihat secara zahir. Dan berpindah kemudiannya daripada kenyataan yang boleh dirasai kepada fikiran.

Pendekatan yang hampir sama juga pernah disuarakan oleh Nabi Allah Ibrahim AS. (sekitar 1997-1822 SM.) sebagaimana pada firman Allah Taala yang bermaksud:

> Ketika malam telah gelap, dia melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata: "Inilah Tuhanku", tetapi tatkala bintang itu tenggelam dia berkata: "Saya tidak suka kepada yang tenggelam." Kemudian tatkala dia melihat bulan terbit dia berkata: "Inilah Tuhanku". tetapi setelah bulan itu terbenam, dia berkata: "Sesungguhnya jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang yang sesat." Kemudian tatkala ia melihat matahari terbit, dia berkata: "Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar". Maka tatkala matahari itu terbenam, dia berkata: "Hai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan (An'am 6: 74-78).

Konsep alam semesta adalah *jirim* dan *'arad* yang dikemukakan oleh Al-Imam Al-Sanusi, tidak jauh berbeza kandungannya dengan konsep *Jauhar fard* yang telah dikemukakan oleh Al-'Allaf dan Al-Baqillani sebelumnya. Menurut Yumna Tarif Al-Khawli (1995) fenomena seperti ini hanya pernah dibincangkan pertama kali oleh Syaikh kepada Muktazilah iaitu 'Allaf. Perbincangannya adalah bertujuan untuk membuktikan bahawa alam ini berubah, lagi baru dan hanya Allah Yang Qadim lagi memiliki sifat Ilmu dan Qudrat Yang Komprehensif.

Ahli sejarah pemikiran berselisihan pendapat tentang sumber teori *jauhar fard*. Sebahagian percaya bahawa sumbernya adalah ahli falsafah Yunan seperti Leucippus (Awal abad ke-5 SM.), Democratis (361-470 SM.) dan Epicurus (341-271 SM.) (A.Hanafi, 1974), Aritotle (Mat Rofa Ismail,1997). Sebaliknya, Penes mengatakan bahawa sumber tersebut adalah India, sedemikian juga Horten (A.Hanafi, 1974).

Sama ada pendapat yang mengatakan bahawa *jauhar fard* itu bersumber kepada Yanan atau India, kedua-keduanya telah mengakui bahawa sumber teori ini adalah dari falsafah dan pemikiran kuno asing yang bukan dalam Islam. Mengikut A.Hanafi (1974b) dan Abdulfatah Haron Ibrahim (2003) teori ini telah disusun kemudiannya oleh seorang tokoh Mu'tazilah iaitu Al-'Allaf hingga menjadi teori atom yang berkeperibadian Islam sebagai kelanjutan dari soal Kekuasaan Tuhan dalam memisahkan *Jisim* sampai menjadi atom. Teori tersebut turut diubah nama kemudiannya sebagai *Jauhar Fard* dan diamalkan oleh pengikut Al-Asy'ari. Seterusnya, Ahmad Daudy (1983) percaya bahawa teori yang sama juga turut digunapakai oleh oleh Ibn 'Arabi. Teori ini telah di sambung kemudiannya oleh para pengikut Al-Asy'ari seperti Al-Baqillani dalam *al-Tamhid* (A.Hanafi, 1974).

A.Hanafi cuba memberi gambaran perbezaan di antara teori atom mengikut pandangan Islam dan pandangan bukan Islam. Menurut beliau (1974b) Atom mengikut pandangan Islam adalah makhluk Allah yang berada di bawah kehendak-Nya, sebaliknya atom mengikut pandangan asing adalah azali dan abadi dan berada di bawah hukum kebetulan. Perbezaan yang dikemukakan adalah selari dangan perbezaan yang diberi oleh Yumna Tarif Al-Khawli (1995) iaitu Teori Atom cuba menghuraikan alam semula jadi serta memahaminya manakala Teori *Jauhar Fard* pula, cuba menghuraikan hubungan Allah Taala dengan alam bermula daripada Ada Allah hingga penetapan sifat Qudrat dan Ilmu Yang Komprehensif. Seterusnya, Al-Khawli percaya bahawa Atom Yunani adalah kekal abadi dan tidak berkesudahan. Pergerakannya juga, tidak berkesudahan di ruang yang tidak terhad. Pergerakannya menciptakan alam semesta sebagai keadaan mekanikal maka terjadilah segala yang ada sebagai hasil daripada pertembungan Atom. Maka terkaya daripada Ketuhanan dan tindakan penciptaan. Adapun ahli kalam melihat Teori *Jauhar Fard* sebagai makhluk yang baru dan berkesudahan. Dan Allahlah yang membuat dan mengadakan padanya ada, tiada, bergerak dan berdiam.

Di samping *Jauhar fard*, dalam kelompok Al-Asy‘ari juga dikenal dengan teori *mumkin dan wajib*, ciptaan Al-Juwaini. Teori ini mengatakan bahawa alam ini dan segala isinya boleh terjadi dalam suatu keadaan yang berlainan dengan keadaan sekarang. Matahari umpamanya boleh terbit di barat dan tenggelam di timur, batu boleh naik ke atas dan turun ke bumi. Dengan kata lain, alam ini adalah alam yang mumkin wujud dan juga tidak. Wujudnya alam ini cuma harus. Tetapi kenyataannya alam ini ada dan nyata. Maka jelas setiap yang ada itu ada yang mewujudkannya. Yang mewujudkan itulah Tuhan. (M. Laily Mansur,1981, A.Hanafi 1974). Mengikut Ahmad Daudy, teori *mumkin* dan *wajib* adalah sebuah teori ciptaan Al-Juwaini yang telah diperkembangkan dari konsep *jisim, jauhar* dan *‘arad* Al-Baqillani (Ahmad Daudy, 1983).

‘Arad pernah dibahaskan oleh para ulama Mu’tazilah seperti Mu‘ammar bin ‘Abbad, Al-Nazzam (A.Hanafi, 1974b) dan disambung kemudiannya oleh para pengikut Al-Asy‘ari seperti Al-Baqillani dalam *Al-Tamhid* (A.Hanafi, 1974b) manakala Gerak dan diam pula pernah telah dibahaskan oleh Al-Nazzam, Al-‘Allaf (A.Hanafi, 1974b). Oleh yang demikian, terdapat dua dalil yang diperkenalkan oleh pengikut Al-Asy‘ari iaitu dalil yang disebut sebagai teori *jauhar fard* dan dalil yang disebut sebagai *mumkin dan wajib*. Kedua itu dikemukakan sebagai dalil dalam membuktikan wujud Tuhan (M. Laily Mansur,1981).

Menurut A.Hanafi (1974) Al-Maturidi mengemukakan tiga dalil: Pertama, Dalil perlawanan ‘Arad iaitu alam ini tidak mungkin qadim, kerana padanya terdapat keadaan yang berlawan, seperti diam dan gerak, baik dan buruk dan lain-lain. Keadaan tersebut adalah baru dan sesuatu yang tidak terlepas dari yang baru pula. Dalil tersebut hanyalah salinan dari dalil atom dan ‘arad yang telah dikemukakan aliran Mu’tazilah dan Al-Asy‘ari. Kedua : Dalil terbatas dan tidak terbatas iaitu alam ini terbatas. Tiap yang terbatas adalah baru. Jadi alam ini baru. Dalil ini diambil dari Al-Kindy dan Al-Kindy pula diambil dari Aristoteles. Ketiga : Dalil Causalitet, perubahan dan perhatian. Dalil Causalitet mengatakan bahawa alam ini tidak boleh mengadakan dirinya sendiri atau memperbaiki dirinya kalau rosak. Jadi memerlukan Zat yang mengadakannya. Dalil Perubahan mengatakan bahawa kalau alam ini ada dengan sendiri tentu keadaan tetap satu. Akan tetapi alam ini selalu berubah, yang bererti ada sebab perubahan itu. Dalil perhatian cukup jelas, kerana wujud alam ini bentuk yang sesuai dengan wujud manusia, haiwan dan tumbuhan-tumbuhan membuktikan adanya perhatian Tuhan yang meratai semua makhluknya (A.Hanafi, 1974).

Demikianlah perbincangan dalam Teori Atom adalah berdasar falsafah Materialisme[112]sedangkan perbincangan dalam Teori *Jauhar Fard* adalah berdasarkan falsafah ketuhanan. Dengan kata lain masalah utama yang menjadi perbincangan ahli kalam tentang Sains Semula Jadi adalah hubungan antara Allah dan alam dengan menggunakan prinsip berbentuk mengada dan menjadikan daripada tiada dan ciptaan yang baru iaitu alam (Al-Khawli, 1995).

KESIMPULAN

Sains Semula Jadi merupakan pengajian tentang fenomena-fenomena semula jadi yang turut disaksikan oleh hamba Allah Taala secara sama rata. Dalam pengajian tersebut belum terdapat mana-mana tamadun manusia yang mengaitkannya dengan agama samawi kecuali tamadun Islam. Terdapat ramai para ulama Tauhid yang menerapkan Sains Semula Jadi di dalam penulisan mareka. Hal ini dilakukan adalah bertujuan untuk membuktikan kewujuan Allah dan meneguhkan keyakinan mereka terhadap-Nya. Antaranya penerapan yang diserapkan adalah baru Alam semesta dan segala isi sebagai tanda kewujudan Allah yang dilakukan oleh Al-Imam Al-Sanusi di dalam kitab *Umm Al-Barahin*.

[112] Sistem pemikiran yang mendakwa bahawa segala-galanya terdiri daripada material dan alam ini tidak dijadikan malah adanya dengan sendiri semenjak azali dan tetap kekal selama-lamanya (Yahya, t.th).

RUJUKAN

Al-Qur'an al-Karim.

'Abduh, Al-Syaikh Muhammad (1979). *Risalah Tauhid* (K.H. Firdaus A.N, terj.), 7th ed. Jakarta: Bulan Bintang.

Abdul Aziz Omar Ahmad (2001). *Asas 'Aqidah Islam*. Kota Bharu: Pustaka Aman Press Sdn. Bhd

Abdulfatah Haron Ibrahim (2003). *'Aqidah Ahli Sunnah Wal Jama'ah dan Kebatinan*, 2nd ed. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Abdul Rahman Haji Abdullah (1990). *Pemikiran Umat Islam di Nusantara Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abu Zahrah, Imam Muhammad (1996). *Aliran Politik dan 'Aqidah dalam Islam* (Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib, terj.) dari Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah, Jakarta: Logos Publishing House.

Ahmad bin Muhammad Zain Al-Fatani, Syeikh (t.th.). *Faridah al-Fara'id fi 'Ilm al-'Aqa'id*. Pulau Pinang: Dar al-Mu'arif.

Ahmad Daudy (1983). *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniri*. Jakarta: CV. Rajawali.

Ahmad Husni Bin Haji Hasan (2012). Keharmonian Data Saintifik Dengan Kemukjizatan Al-Quran: Satu Tinjauan Dari Aspek Metodologi *Al-Ii'jaz al-Ilmi*. Dalam Majlis Tilawah Al-Quran Peringkat Negeri Perak Darul Ridzuan 1433H./2012, m.s. 11-17. Perak: Jabatan Agama Islam Perak Darul Ridzuan.

A. Hanafi (1974). *Pengantar Theology Islam*, 2nd ed. Jakarta: Jaya Murni.

_____, (1974b) *Teology Islam (Ilmu Kalam)*. Jakarta: Bulan Bintang.

Ayi Darmana (2012). Internalisasi Nilai Tauhid Dalam Pembelajaran Sains dalam *Jurnal Pendidikan Islam*. Vol. XVII No. 1 2012, Bandung: Faculty of Tarbiyah and Teacher Training. 66-84.

Al-Bayjuri, Al-Syaikh Ibrahim (1269H.). *Hasyiyah Al-'Allamah Al-Bayjuri 'ala Matn al-Sanusiyyah*. Misr: 'Abd al-Hamid Ahmad Hanafi.

Baharuddin (2014). Relasi Antara *Science* Dengan Agama dalam *Al-Hikmah Jurnal Dakwah.* Vol 8. No. 2 2014. Pontianak: Institut Agama Islam Negeri. 71-85.

Al-Fadali, al-Syaikh Muhammad bin Al-Syafi'i (t.th.). *Kifayah al-'Awam fi 'Ilm al-Kalam*. Bangkok: Muhammad Nahdi wa Awladah.

Ghanimi, 'Abd al-Fatah Mustafa (t.th.). *Falsafah al-'Ulum al-Tabi'iyyah*. tk: tp.

Al-Khawli, Yumna Tarif (1995). *Al-Tabi'iyyat fi 'Ilm al-Kalam*. Al-Qaherah: Dar al-Thaqafah.

Al-Marry, Saqer (t.th). *Allah wa al-'Ilm al-Hadith*. tk: Wuzarah al-Difa'.

Al-Sanusi, Al-Imam Muhammad bin Yusuf (t.th.) Syarh Umm Al-Barahin. Dalam *Al-Dusuqi 'ala Umm Al-Barahin* (Al-Dusuqi, ed), m.s. 2-238. Bangkok: Muhammad Nahdi wa Awladah.

Basya, Ahmad Fu'ad (1984). *Falsafah al-'Ulum bi Nazrah Islamiah*. Mesir: Dar al-Ma'arif.

Daud bin Abdullah Al-Fatani, Syeikh (t.th.). *Al-Durr al-Thamin fi Bayan 'Aqa'id al-Mu'minin*. Pulau Pinang: Almuarif.

Fakhry, Majid (1989). *Sejarah Falsafah Islam*, (terj.) dari A History of Islamic Philosophy. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Gibb, H.A.R. (1992). Kata Pengantar. Dalam *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam* (Seyyed Hossein Nasr, ed.), m.s. xi-xvi. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Glassé, Cyril (1989). *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Stacey International.

Al-Hudhudi, Al-Syaikh Muhammad bin Mansur (1948). Syarh Al-Imam Al-'Allamah Muhammad bin Mansur Al-Hudhudi 'ala Umm Al-Barahin. Dalam *Hasyiyah Al-Syaikh 'Abd Allah bin Hijazi Al-Syarqawi 'ala Syarh Al-Imam al-'Allamah Muhammad bin Mansur Al-Hudhudi 'ala Umm Al-Barahin* (Al-Syarqawi,ed.), 3rd ed. m.s. 3-144. Misr: Mustafa Al-Babi Al-Halabi wa Awladuh.

Ibrahim Abu Bakar (2001). *Ilmu Kalam Paucis Verbis*. Shah Alam: Karisma Publications.

Labib, Mustafa (2015). *Al-Tasawwur al-Islami li al-Tabi'i*. Al-Qaherah: Al-Hai'ah al-'Amah li Qusur al-Thaqafah.

Madkur, Ibrahim (1983). *Al-Mu'jam al-Falsafi*. Al-Qaherah: Al-Hay'ah al-'Amah li Ayu'un al-Matabi' al-Aamiryyah.

Mahmud, Al-Shaikh Abdul Halim (1995). *Islam & Akal* (Mohd Fakhruddin Abd Mukti, terj.) dari Al-Islam wa al-'Aql, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mat Rofa Ismail (1997). *Mantik dalam Babak Pemikiran Ilmiah Tamadun Manusia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

M. Laily Mansur, H. (1981). *Imam Asy'ari Mengenal Hidup dan Pokok Pikiran Teologi*. Surabaya: Bina Ilmu.

Mohd Fuad Othman, Mohd. Aderi Che Noh, Maimun Aqsha Libis dan Wan Nurul Syuhada' Wan Hassan (2017). Pendidikan Rohani Berasaskan Sains Al-Quran dalam *ASEAN Comparative Education Research Journal on Islamic and Civilization (ACER-J),* vol. 1 (1) January 2017. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 61-64.

Muhammad Zainuddin bin Muhammad Badawi Al-Sumbawi, Syeikh (t.th). *Siraj al-Huda pada Menyatakan Akidah Ahl al-Taqwa*. Singapura: Sulayman Mar'i.

Nadvi, Muzaffarruddin (1984). *Pemikiran Muslim dan Sumbernya* (Drs. Adang Affandi, terj.) dari Muslim Thought and Its Soursce, Bandung: Pustaka.

Nawfal, 'Abd al-Razzaq (1958). *Al-Islam wa al-'Ilm al-Hadith*. Mesir: Dar al-Ma'arif.

Al-Tauhidi, Abu Hayyan (2011). *Al-Imtina' wa Al-Mu'anisah*. Beirut: Al-Maktabah Al-'Asriyyah.

Tanpa Pengarang (1998). *Ensiklopedia Islam*, Jil. 2. Seri Kembangan: Malaysian Encyclopedia Research Center.

Wan Mohd. Shaghir Abdullah, Haji (1992). *Al'allamah Syeikh Ahmad al-Fatani Ahli Fikir Islam dan Dunia Melayu Guru kepada Hampir Semua Ulama dan Tokoh Asia Tenggara Abad ke 19-20*, Jil. 1. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.

Yahya, Harun (t.th). *Fahm Sari' li al-Iman*. (Ghassan Johar terj.). New Delhi: Good Word Books.

Service Quality of Public Preschool Education in Malaysia: Perceptions of Parents

FARAH LAILI MUDA @ ISMAIL
ANITA ISMAIL
SITI ROSILAWATI RAMLAN
SUMAIYAH ABD AZIZ
NUR QAMARINA SHAROM
MOHAMAD AIZUDDIN ABDUL AZIZ
Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRACT

The increasing number of preschools in Malaysia is a good sign of education development in the country. However certain issues have arisen up when each of the preschools offer different types of benefits such as curriculum, ambiance, quality of teachers and facilities that may lead to non-standardised quality of education. This study aims to explore the level of quality of public preschools in Malaysia from parents perspectives. In Malaysia, there are four different government agencies providing the education that are (1) Jabatan Kemajuan Masyarakat or Community Development Department (local acronym is KEMAS) under Ministry of Rural and Regional Development, (2) Jabatan Perpaduan Negara or National Unity Department (local acronym is PERPADUAN) under Ministry of National Unity and Social Integration, (3) Ministry of Education and (4) State Islamic Religion Department. Twelve parents who enrolled their children in public preschools were interviewed and the data were analyzed through content analysis. The result shows there are five main factors that constitute the quality of public preschool education in Malaysia, namely (1) school values, (2) school atmosphere, (3) health and wellbeing, (4) teachers and (5) facilities.

Keyword: Service quality, public preschool, education, parents

ABSTRAK

Abstrak: *Pertambahan jumlah prasekolah merupakan satu petanda yang baik kepada pembangunan pendidikan di Malaysia. Namun beberapa isu mula timbul apabila perbezaan jenis prasekolah ini menawarkan perkhidmatan yang berbeza seperti dari segi kurikulum, suasana pembelajaran, kualiti guru dan kemudahan-kemudahan pengajaran dan pembelajaran. Kajian ini bertujuan untuk melihat kualiti prasekolah yang disediakan oleh pihak kerajaan dari kaca mata ibubapa. Di Malaysia, terdapat empat agensi kerajaan yang menawarkan sistem pendidikan prasekolah iaitu (1) Jabatan Kemajuan Masyarakat (KEMAS), (2) Jabatan Perpaduan Negara (PERPADUAN), (3) Kementerian Pelajaran dan (4) Jabatan Agama Islam Negeri. Dua belas orang ibu bapa yang menghantar anak-anak mereka ke prasekolah kerajaan telah ditemubual. Data yang diterima dianalisa menggunakan 'content analysis'. Dapatan kajian menunjukkan terdapat lima faktor utama yang menyumbang kepada kualiti prasekolah iaitu (1) nilai-nilai sekolah, (2) persekitaran sekolah, (3) kesihatan dan kesejahteraan, (4) guru-guru dan (5) kemudahan-kemudahan.*
Kata kunci: *kualiti perkhidmatan, prasekolah kerajaan, pendidikan, ibubapa*

INTRODUCTION

Quality of preschool education is a crucial need in Malaysia as it is the first formal education for a child. There are many providers of preschool education either from public or private sectors offering different types

of benefits. For public preschools providers, there are four different government agencies providing the education that are (1) *Jabatan Kemajuan Masyarakat* or Community Development Department (local acronym is *KEMAS*) under Ministry of Rural and Regional Development, (2) *Jabatan Perpaduan Negara* or National Unity Department (local acronym is *PERPADUAN*) under Ministry of National Unity and Social Integration, (3) Ministry of Education (MOE) and (4) State Islamic Religion Department (SIRD). The quality of each type of preschools is monitored by the agencies providing the education. While for private preschools, the providers are given freedom to implement their own curriculum and manage the preschools in their own ways. Parents prefer the increasing number of various preschools as they will get more options to choose. However, some issues have arisen when each preschool offers different types of benefits such as curriculum, ambiance, quality of teachers and facilities that may lead to unstandardised quality of education. People may perceive the quality of public and private preschools both from the positive or negative sides (Coley, 2016). The issue is important as these preschools represent part of Malaysian education. Thus the quality provided by each preschool provider can influence the perceptions of many stakeholders (Omar, Nazri et al., 2009).

Perceptions of the stakeholders of preschools in Malaysia are also varied. According to Yahaya and Ramli (2003), parents prefer to choose private preschools rather than public ones because private preschools have a better reputation. By advertising their extra advantages parents prefer to enrol their children in these types of preschools. Hewitt and Maloney (2000) mentioned Malaysian parents prefer their children to master the basic academic skills and other advanced knowledge rather than playing and socialising. In contrast, the public preschools such as KEMAS and PERPADUAN's favours educating children to be confident in socialisation, to improve the standard of life and deliver beneficial knowledge and skills. The private preschools, however, focus more on academic skills such as reading, writing and numerical mastering rather than the social aspects.

Highlighting to the providers of private preschools, this study therefore is very significant since each provider has their own mission, expectations, orientation, priorities and abilities, which may lead to imbalance and unstandardised management and administration of preschool education (Hussin, 1996). The delivery of services differs markedly. As a service industry, the topic of quality cannot be denied and is always a benchmark for many people when it comes to evaluation. In fact the quality of education is a matter of building the nation's future (Hodges, 2015).

LITERATURE REVIEW

SERVICE QUALITY IN PRESCHOOL EDUCATION

Quality in preschool education is widely discussed as it contributes to positive impacts on children (Cassidy et al., 2005b; Hill et al., 2015). Cassidy et al. (2005b) find the quality of care and education for young children contribute to critical impact of children's development. The children who attended higher quality early childhood centres show better academic outcomes, more positive student-teacher relationships, better behaviour and better social skills (Stipek & Ogana, 2000). The higher quality of child care is confirmed to have positive association with cognitive development for children (Clarke-Stewart et al., 2002; NICHD, 2002; Barton & Smith 2015). NICHD (2002) reports on the importance of higher quality preschool education as a predictor of better pre-academic skills and language performance of children. Furthermore, according to Omar, Nazri et al. (2009), perceived service quality is the most important determinant of parents' satisfaction and this indicates either the preschool is preferred or not.

In measuring the quality of preschools, it is difficult to use only one indicator or even multiple quantitative indices. Preschool education comprises many elements, thus each has its own weigh of quality level that should be accomplished. Besides, the quality dimensions of preschool are viewed differently from different stakeholders. Many researchers study the quality of preschools based on structural (Early et al., 2006; Phillipsen et al., 1997) and process quality (Cryer et al., 1999; Howes, 1997; Scarr et al., 1994; Hirozaku et al. 2015).

STRUCTURAL QUALITY AND PROCESS QUALITY IN PRESCHOOL EDUCATION

The quality of preschool education is broadly defined as broad range of characteristics of the preschool programmes, including structural features that are instituted through policies and regulations, and process features that children experience directly (Vandell & Wolfe, 2002; Lamb & Ahnert, 2006). Policy makers, administrators, parents and teachers use the term 'preschool quality' to describe a wide variety of characteristics of preschool programmes that are believed to be beneficial to children who attend (Mashburn, 2008). Some researchers use the term 'global quality' which is described as an overall view of child care programmes including both structural and process-oriented factors (Cassidy et al., 2005a; Howes et al., 1992). Structural features are those aspects of programmes that have typically been targeted by regulation or financing and built from the aspects of the child care environment that are affected by a variety of influences, such as government regulations, centre policies and economic climate (Phillipsen et al., 1997). Structural quality is measured through the indirect ways it contributes to preschool such as teacher-child ratios, class size, qualifications, experiences and compensation of teachers and staff (Early et al., 2006; Howes, 1997; Phillips et al., 2000; Fan, 2017). According to Phillipsen et al. (1997), state regulations mandate child-adult ratio, group sizes and education and training for teachers, centre policies determine features such as presence/absence of school-age programmes, wages of teachers and fees; while economic or environment climate which is not affected by either state regulations or centre policies affects teacher turnover, enrolment, profits and surplus of the school. According to Hirozaku et al. (2015), professional development for preschool teachers can improve classroom quality. More intensive curricular approaches are needed for these improvements to translate into effects on children.

Process quality refers to the features of preschool programmes that children experience directly while they are enrolled in programmes, such as the ways teachers implement activities and lessons, the nature and quality of interactions between adults and children and between children and their peers, the quality of space and furnishings, the type of instruction, the room environment, the abundance of learning materials, the relationships with parents; and the health and safety routines (Cryer et al., 1999; Rao et al., 2003; Phillipsen et al., 1997; Bassok & Galdo, 2016).

Measurement of preschool quality

The measurement of process quality in preschools relies on the systematic observations of a wide range of characteristics of the physical and social environments that children experience directly. The Early Childhood Environment Rating Scale (introduced in 1980) and its revised version ECERS-R, (Harms, Clifford & Cryer, 1998) have been most commonly used observational measures in studies of the quality of preschool environments (Cryer et al., 1999; Kalkan & Akman, 2009; Cassidy et al., 2005b; Scarr et al., 1994; Sheridan et al., 2009, Gordon et al. 2015). The ECERS-R assesses a number of quality dimensions within preschool environments including: Space and Furnishings, Personal Care Routines, Language-Reasoning, Activities, Interactions, Programme Structure, and Parents and Staff (Harms, Clifford & Cryer, 1998). Table 3.1 shows 43 items in seven sub scales of ECERS-R.

However, according to Gordon et al. (2015), there are some conflicts with the scale developers' expectations in terms of whether markers that they attached to higher response categories represented higher quality empirically. They suggest that policymakers should carefully consider whether measures designed for specific purposes are appropriate for other high-stakes uses.

METHODOLOGY AND DATA **ANALYSIS**

This study was conducted in Klang Valley area and twelve parents were interviewed. Three of them enrolled their children in *PERPADUAN* preschools. Another three were parents who had enrolled their children in *KEMAS* preschools. Interviews also were conducted with three parents of MOE preschools' students as well as three parents from SIRD preschools. Seven of them were female and five were males. They were between thirty-five and fifty years of age. Five parents were housewives while the remainder worked in administrative or manufacturing positions. Majority of the respondents earned around RM 1500 per month. They were asked about the contributing factors to service quality in preschool education from parents' perspectives.

The data were analysed using content analysis by focusing on the themes of quality elements that the parents perceived.

QUALITY ASPECT	ELEMENT IN PRESCHOOL	PERCEPTIONS OF PARENTS
Quality of teaching and learning	Curriculum implementation	*"I perceive quality in preschool when most of the students in the class are able to master 3Rs skills very well." (Parent, PERPADUAN preschool)* *"Before I select a preschool for my child, I asked some friends that had previously enrolled their children there regarding their children's achievement in 3Rs." (Parent, SIRD preschool)* *"I would be satisfied when teachers manage to teach and complete the workbook syllabus at the end of the year." (Parent, KEMAS preschool)* *"The completed syllabus in Malay language, English language and Mathematics is the sign of teacher's quality performance in managing time in the school" (Parent, MOE preschool)*
	Emphasis on English language	*"English language is essential at preschool level as it is a good time to develop the interest of students on the language. I just want my child will not be left behind just because he is not good in English." (Parent, PERPADUAN preschool)* *"I believe students can learn English very well when teachers communicate 100 per cent in English language during the lesson and be creative to make it an interesting subject." (Parent, MOE preschool)*
	Balance in academic approach	*"I believe, if the religious education is emphasized, the children will grow as a good person" (Parent, MOE preschool)* *"The emphasis on religious education in this school is the quality of school that I seek for." (Parent, SIRD preschool)* *"Balanced learning and playing activities are important. A school cannot just concentrate only on academics as this will affect the child's emotion and intellectual." (Parent, SIRD preschool)* *"Balance between academics and social activities are important. I don't want my child to excel only on academics, I also want him to be happy and fulfilled with joyful moments in school with friends." (Parent, KEMAS preschool)*

Quality of teachers	Teachers' personality	*"When selecting my child's preschool, I look at the appearance and the way the teacher behaves and interacts with parents and kids. Teacher's personality influences much on children's behaviour and emotion" (Parent, KEMAS preschool).* *"Teachers with good attitude and hardworking could give big influence to students' behaviour and achievement." (Parent, PERPADUAN preschool)*
	Teachers' academic qualification	*"When I know that the teacher is a degree or diploma holder especially in early childhood education, I am more confident that she could perform her job as preschool teacher very well." (Parent, MOE preschool)* *"Teachers with high academic qualification are well prepared as they learned from the basics until the implementation of education for the children." (Parent, KEMAS preschool)* *"I think teachers who studied at diploma or degree levels on early childhood education could get clearer picture on what should be delivered in preschool because they learnt courses in detail." (Parent, MOE preschool)* *"I believe teachers who are well educated could encourage these young children to be ambitious to learn until at the highest level." (Parent, PERPADUAN preschool)*
	Trained teachers	*"I believe teachers with long-term teaching experience know the best approach to use with different types of students' behaviour." (Parent, KEMAS preschool)* *"I don't want to make wrong choice in selecting preschool. When my friends told me the teacher at this preschool was experienced and owned skills to approach and handle young students, I have no doubt to choose the school." (Parent, MOE preschool)* *"In my opinion, teachers with long term experience own good skills in understanding the children's psychology" (Parent, PERPADUAN preschool)*
Quality of environment	School atmosphere	*"I believe parents evaluate a preschool based on its attractiveness and cheerfulness. It also psychologically could encourage kids to love going to school." (Parent, KEMAS preschool)* *"In my opinion, the cheerful environment of school could mirror the character of the teachers that love children. It is really true with this preschool."(Parent, PERPADUAN preschool)*

		"Preschool is the first educational place for children. It should be attractive and does not look too serious because that would be scary for them." (Parent, PERPADUAN preschool)
	Safe environment	*"It is important for school to be surrounded with fences and has security guards to assure the safety of students." (Parent, MOE preschool)* *"For me, teachers play important roles to ensure the students are safe. Teachers should do safety cautions such as lock the gates during class time and do not simply allow strangers to enter the school." (Parent, PERPADUAN preschool)* *"There are still public preschools that do not have fences surrounding. I don't think it is safe enough for students to play outside as they are exposed to external environment and strangers." (Parent, KEMAS preschool)*
Quality of facilities and equipment	Suitability and adequacy	*"I hope that the school exposes my kid with technology as we don't have even one computer at home. I know the knowledge is important." (Parent, SIRD preschool)* *"I'm glad the kids are learning using the computer at school. Frankly speaking, I'm afraid to operate a computer because I'm not familiar with it." (Parent, KEMAS preschool)* *"Learning by using technological facilities is a must in preschool. It shouldn't be treated as strange thing anymore." (Parent, MOE preschool)*

RESULT AND DISCUSSION

This research identified few main factors that constitute the quality of public preschool education in Malaysia as discussed below.

SCHOOL VALUES

The school values are the elements in education fostered to enhance the values and advantages of a preschool. In this topic, the school values are explained by the implementation of English language, the emphasis of Islamic education and the exposure to multicultural integration among students. These three important elements were confirmed as the quality contributors in preschools. In Malaysian preschools, at least one of these elements becomes the core values of one preschool.

i. Emphasis on English language

The perceptions of stakeholders on public preschools in Malaysia showed English language as essential in providing quality. Until date, there is still no specific plan put by the government to enhance the English language implementation in public preschools except the short courses or trainings on English language for teachers. Indeed, the teachers in preschools from the four government agencies (MOE, *KEMAS*, *PERPADUAN* and SIRD) teach the language regardless of their ability in English proficiency. Preschool institution even though is an important part in Malaysian education; the effort on strengthening English language is still not heavily emphasised like in primary, secondary or tertiary levels. 'Emphasis on English language' is an emerged element in factors of Malaysian preschool service quality from this research. Most

probably this element is not emphasised in other literatures as it is not an issue for countries that use English as their main language.

ii. Islamic education

The research showed parents in Malaysia preferred preschools that emphasised on Islamic education in the hope of inculcating particular religious values in their young ages as mentioned by Borhan (2004). The factor on Islamic education as part of quality factors is related to Dahari and Ya's (2011) study that confirms the significance of religious value in shaping good moral and attitude of the children.

With the fact that religious education is increasingly demanded in preschools nowadays, the government has to prepare proper and systematic Islamic education learning and teachers are seemed to hold an important role (Marzuki, 2008). Besides the basic foundation, the contemplative structure is also helpful to develop the students' spiritual domain. In short, the teachers have to implement the contemplation method in six preschool components: language and communication, cognitive development, spiritual and moral, social emotion development, physical development; and creativity and aesthetics in order to provide strong understanding towards religion in everyday life (Rahman et al., 2012).

iii. Encouragement on multicultural integration

The other unique element of preschool quality that was derived from the research was the multicultural integration. Through the results, preschool educators in Malaysia are seemed to cope with the demands of a multicultural population. This situation indicates the need for multicultural inputs in the preschool curriculum which includes the philosophy, aims and objectives, content, activities and assessment that should be carried out by the preschool educators (Hashim et al., 2010).

In public preschools, the focus on unity and multicultural integrations are not strongly emphasised except for *PERPADUAN* preschools. The lack of focus might be because of the imbalance proportion of students from different backgrounds in the preschools. All SIRD students are Malays and Muslims. Majority of students in *KEMAS* and MOE preschools are Malays. *PERPADUAN* is the only government department that conditioned its preschools to have various cultural and religious backgrounds of students. Despite that, the researcher believed the introduction and exposure of Malaysian multicultural society is still important even if the students in one class belong to only one particular background. It is important for students to be aware and understand the variety of cultural backgrounds and the sensitivity of each culture (Hashim et al., 2010).

Furthermore, preschool teachers need to be equipped with the appropriate knowledge, skills and attitudes to promote multicultural education. Government efforts such as reviewing teacher training programmes as well as enhancing teachers' openness, self-reflective abilities, commitment to social justice and positive intercultural experiences are essential in order to make sure the teachers gain deeper understandings (Phoon et al., 2012).

The multiracial integration is an important preschool quality element in Malaysian context due to its significant roles to a harmonious society.

ENVIRONMENTAL SAFETY AND SCHOOL AMBIENCE

The research discovered that the factor of school atmosphere was another strong factor contributing to preschool service quality. In addition to the importance of lesson planning, the spatial arrangements or physical environment are equally important (Morrow, 2007). Based on the findings, the selection of Malaysia's public preschool buildings and locations is a crucial matter. The differences of building structures lead to dissimilar quality of services provided to the students. This study is supported by Moore (2010) a researcher that introduced the Children's Physical Environments Rating Scale (CPERS). CPERS is used to assess the quality of the physical environment of early childhood education. Moore (2010) concurs that the quality of preschools is related to the quality of the designed physical environment. In this study, the environmental safety and school location are the most highlighted issues.

This article also addressed different structures of buildings in public preschools lead to dissimilar quality services. For instance, preschools that are located in lower ground of low-cost apartments, shared community halls and old buildings cause safety issues. As the government agencies possessed or rented dissimilar types of buildings and premises, some preschools were seemed as not following the preschool standard. The Malaysian Blueprint focuses mainly on schools provided by MOE including the preschools. Based on the observations, some *PERPADUAN, KEMAS* and SIRD preschools were not suitable and safe enough to run

the preschool education. Thus, this leads to different service quality of preschool education provided by the government.

HEALTH AND POSITIVE WELLBEING PRACTICES

Health and safety routines in preschool education were clearly discussed as part of important element in preschool service quality (Espinosa, 2002; Phillipsen et al., 1997). As guided by the Ministry of Health Malaysia, all preschools and child care centres must meet the standard of health practices. Based on the researcher's observations, majority of the preschools complied with the guidelines. Healthy and nutritious food, clean toilets and education on health practices are the basic important aspects to be emphasised in preschools.

In assuring the students' wellbeing, this study addressed teaching students with love and avoiding the use of rude words or actions were essential. This type of psychological strategy could shape a child to be well-behaved as loving and caring are the most important needs in children's life (Abu, 2007). Most of teachers were kind and clearly understood their roles as teachers. However, the stressful work in managing preschools and dealing with parents and school leaders also might lead to negative behaviour of teachers. This is supported by Ambotang and Hashim (2010) that look at the relationship between work environment and stress among preschool teachers in Malaysia.

Therefore, teachers' emotions and satisfactions in work are important to create a positive environment of learning. This issue is related to job engagement that is also highlighted in this study.

TEACHERS

This study identified significant influence of teachers in developing quality of preschool education. They are the implementers of curriculum, planners of teaching and learning activities and role models for students. The academic qualifications, experience, trainings attended, personality and job engagement are the impactful factors that lead to quality of Malaysia's public preschools.

i. Teachers' academic qualification and training

It is undeniable that the quality of preschool education depended on the teachers' academic qualifications and trainings they attended (Siraj-Blatchford and Manni, 2006; Abdullah, 2002; Clarke-Stewart et al., 2002; Dora, 2006; Yamamoto and Li, 2012). The value of preschool education in Malaysia nowadays is increased when the teachers own higher academic qualification. Most of private preschools in Malaysia employed teachers with at least a diploma in early childhood education, which becomes a competitive advantage for them. Public preschools however are still left behind in hiring high-educated teachers as majority of them are *SPM* holders. Only MOE preschools conditioned their teachers to hold at least diploma degree.

In order to meet parents' requirements, preschool teachers must equip themselves with appropriate professional qualifications and the right skills. The finding in this thesis supported by Abdullah et al. (2011) that confirm the teaching efficacy of degree holders is higher than non-degree holders. Currently the number of public preschool teachers with at least diploma degrees is very small. This study found that the professionalism development of teachers should become part of priorities in preschool education. By offering distance learning and tutorial services, teachers would get opportunity to develop their profession as professional preschool teachers.

According to Honig and Hirallal (1998), among (1) academic level (2) years in service and (3) training, training in early childhood education and child development is crucially implicated in ensuring more positive interactions of teachers with preschoolers. Training that involves many aspects are significant whether teachers are providing positive emotional inputs such as smiling, conversing, reading, singing, role playing, questioning, modeling, and expanding language. Therefore, teachers with more training are far more likely to enrich children's childcare experience with positive language interactions.

ii. Job engagement

This study revealed that the quality of services in preschool education could be achieved when the teachers were engaged with the job; i.e. clearly understood the mission of the schools and their responsibility as teachers; and possess high interest of the work. Teachers' engagement could be seen through their connections with students. Since the nature of the job is educating the children, a close relationship between teachers and students could encourage teaching and learning process. According to Ahmad and Sahak (2009),

academic achievement and student behaviour are influenced by the quality of the teacher and student relationship. The more the teachers connect or communicate with their students, the more likely they are to be able to help students learn quickly. Having the freedom to shape the future and to contribute to students are rated as the highest motivation for teachers (Watt & Richardson, 2008).

Therefore when teachers are given trust to apply their teaching skills, empowered to make decision at school level and clearly understood their roles and responsibility; they may contribute to quality performance. Indirectly, the quality service in education will increase.

Facilities

Quality facilities in preschool education are able to improve children's cognitive, social and emotional development (Stankovic et al., 2006). MOE preschools, *PERPADUAN* preschools, *KEMAS* preschool and SIRD preschools were occupied with different quality of facilities and depended on the financial provision the government agencies received.

i. Teaching and learning materials and school infrastructures

The tangibles and resources for teaching and learning contributed to quality of education (Holford & Patkar, 2003; Jusoh et al., 2004; Sohail & Shaikh, 2004; Joseph et al., 2005; Jain et al., 2011). Through this research, it is found that Malaysian public preschools are still lagged behind in terms of providing adequate and up-to-date teaching and learning materials. The most obvious needs in preschools nowadays are the technological assistance, specifically the use of computer and Internet in teaching and learning process. Due to the big influence of technology in education, Malaysian government should think on providing at least one computer and Internet access so that the children will be exposed to more fun interactive learning.

The types of government agencies also contribute to the issue of school infrastructures. For instance, SIRD, an organisation that stands under state government earn limited funds as it is not funded by the federal government. Hence, it highly depends on Selangor Alms Giving Centre which is a centre that collects alms from Muslims in Selangor. The study also identified that MOE preschools are better equipped compared to *PERPADUAN* and *KEMAS* preschools. This can be assumed due to specific focus of MOE on education in terms of buildings and facilities in comparison to the other two agencies. The availability and suitability of the facilities become a crucial issue in Malaysian public preschools. As supported by Stankovic et al. (2006) the conditions of structure and space such as comfort, good illumination, non-slippery floor faces and usage of warm colours can be correlated to positive results on children.

CONCLUSION

As a conclusion, different types of government agencies contribute to different quality of preschool education (Farah Laili Muda Ismail, 2013). The government should relook at these agencies to provide balance quality of preschool education. Aspects such as human resources, facilities, environment and school ambience are important to be highlighted. This study should also be extended to investigate the quality of private preschool education so that a clearer picture of preschool education in Malaysia can be seen. Thus, a comprehensive model can be suggested to improve quality of early childhood education in Malaysia as a whole.

REFERENCES

Abdullah AC. (2002) Peranan dan kepentingan tadika dan taska dalam perkembangan pendidikan awal kanak-kanak. Diges Pendidik 2: 17-29.

Abdullah SMS, Khairani AZ, Razak NA, et al. (2011) Teaching efficacy among college student-teachers of diverse background. *World Applied Sciences Journal* 14: 28-33.

Abu S. (2007) *Menjadi guru tadika*, Kuala Lumpur: PTS Professional Publishing Sdn Bhd.

Ahmad A and Sahak R. (2009) Teacher-student attachment and teachers' attitudes towards work. *Jurnal Pendidik dan Pendidikan* 24: 55-72.

Ambotang AS and Hashim MHM. (2010) The relation of work environment and stress in classroom management among preschool teachers. *Journal of Techno-Social* 2.

Barton EE and Smith BJ (2015) Advancing high quality preschool inclusion: A discussion and

recommendation for the field. Early Childhood Special Education 35(2).
Bassok D and Galdo E (2016) Inequality in preschool quality? Community level disparities in access to high-quality learning environments. Early Education and Development 27(1): 128-144.
Borhan L. (2004) Teaching Islam: a look inside an Islamic preschool in Malaysia. *Contemporary Issues in Early Childhood* 5: 378-390.
Cassidy DJ, Hestenes LL, Hansen JK, et al. (2005a) Revisiting the Two Faces of Child Care Quality: Structure and Process. *Early Education & Development* 16: 505-520.
Cassidy DJ, Hestenes LL, Hegde A, et al. (2005b) Measurement of quality in preschool child care classrooms: An exploratory and confirmatory factor analysis of the early childhood environment rating scale-revised. Early Childhood Research Quarterly 20: 345-360.
Clarke-Stewart KA, Vandell DL, Burchinal M, et al. (2002) Do regulable features of child-care homes affect children's development? Early Childhood Research Quarterly 17: 52-86.
Coley RL, Votruba-Drzal, E, et al. (2016) Comparing public, private and informal preschool programs in a national sample of low-income children. Early Childhood Research Quarterly 36: 91-105.
Cryer D, Tietze W, Burchinal M, et al. (1999) Predicting process quality from structural quality in preschool programs: a cross-country comparison. Early Childhood Research Quarterly 14: 339-361.
Dahari Z and Ya MS. (2011) Factors that influence parents' choice of pre-schools education in Malaysia: An exploratory study. *International Journal of Business and Social Science* 2.
Dora HC-w. (2006) Understanding the complexity of preschool teaching in Hong Kong: The way forward to professionalism. International Journal of Educational Development 26: 305-314.
Early DM, Bryant DM, Pianta RC, et al. (2006) Are teachers' education, major, and credentials related to classroom quality and children's academic gains in pre-kindergarten? Early Childhood Research Quarterly 21: 174-195.
Espinosa LM. (2002) High-quality preschool: Why we need it and what it looks like. *Preschool Policy Matters.* 1-11.
Fan M (2017) Analysis report on the employment quality of the first graduates of preschool education in local colleges- A case study of Shaanxi Xueqian Normal University. Proceeding of 2017 International Conference on Frontiers in Educational Technologies and Management Sciences (FETMS 2017): 292-297.
Farah Laili Muda Ismail (2013) Service quality and leadership in public preschool education in Malaysia. PhD thesis. RMIT University Australia.
Gordon RA, Hofer KG, Fujimoto KA et al. (2015) Identifying high-quality preschool programs: New evidence on the validity of the Early Childhood Environment Rating Scale- Revised (ECER-R) in relation to school readiness goals. Early Education and Development 26(8): 1086-1110.
Harms T, Clifford RM and Cryer D. (1998) Early Childhood Environment Rating Scale (Rev ed.), New York: Teachers College Press.
Hashim NH, Abdullah AC and Tang KN. (2010) 'Preschool educators' classroom practices related to multicultural education in Malaysia. *3rd International Conference of Education, Research and Innovation.* Madrid, Spain, 235-242.
Hewitt B and Maloney C. (2000) Malaysian parents' Ideal and actual perceptions of pre-school education. International Journal of Early Years Education 8: 83-92.
Hill CJ, Gormeley Jr. WT and Adelstein S. (2015) Do the short-term effects of a high quality preschool program persist? Early Childhood Research Quarterly 32: 60-79.
Hirozaku Y et al. (2015) Experimental impacts of a teacher professional development program in Chile on preschool classroom quality and child outcomes. Developmental Psychology 51(3): 309-322.
Hodges, M. (2015) Early childhood education pushing for better talent. Every Child 21(4): 32-33.
Honig AS and Hirallal A. (1998) Which counts more for excellence in childcare staff — Years in service, education level or ECE coursework? *Early Child Development and Care* 145: 31-46.
Howes C. (1997) Children's experiences in center-based child care as a function of teacher background and adult: Child ratio. *Merrill - Palmer Quarterly* 43: 404.
Hussin S. (1996) *Pendidikan di Malaysia: Sejarah, sistem dan falsafah,* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Jain R, Sinha G and Sahney S. (2011) Conceptualizing service quality in higher education. *Asian Journal on Quality* 12: 296-314.

Joseph M, Yakhou M and Stone G. (2005) An educational institution's quest for service quality: customers' perspective. *Quality Assurance in Education* 13: 66-82.

Jusoh A, Omain SZ, Majid NA, et al. (2004) Service quality in higher education: Management student's perspective. Faculty of Management and Human Resource Development: Technology University of Malaysia.

Kalkan E and Akman B. (2009) Examining preschools' quality in terms of physical conditions. Procedia - Social and Behavioral Sciences. 1573-1577.

Lamb ME and Ahnert L. (2006) Nonparental child care: Context, concepts, correlates, and consequences. In: Damon W and Lerner RM (eds) Handbook of Child Psychology. 6th ed. New York: John Wiley & Sons, Inc., 950-1016.

Marzuki S. (2008) *Perkembangan Pembangunan Pendidikan di Malaysia*, Kuala Lumpur: Utusan Publication.

Mashburn AJ. (2008) Quality of social and physical environments in preschools and children's development of academic, language and literacy skills. Applied Developmental Science 12: 113-127.

Moore GT. (2010) CPERS: Children's Physical Environment Rating Scale. Environment, Behaviour & Society Research Group: University of Sydney, Australia, 43.

NICHD. (2002) Early child care and children's development prior to school entry: Results from the NICHD study of early child care. *American Educational Research Journal* 39: 133-164.

Omar NA, Nazri MA, Abu NK, et al. (2009) Parents' Perceived Service Quality, Satisfaction and Trust of a Childcare Centre: Implication on Loyalty. International Review of Business Research Papers 5: 299-314.

Phillips D, Mekos D, Scarr S, et al. (2000) Within and beyond the classroom door: assessing quality in child care centers. *Early Childhood Research Quarterly* 15: 475-496.

Phillipsen LC, Burchinal MR, Howes C, et al. (1997) The prediction of process quality from structural features of child care. Early Childhood Research Quarterly 12: 281-303.

Phoon HS, Abdullah MNLY and Abdullah AC. (2012) Unveiling Malaysian preschool teachers' perceptions and attitudes in multicultural early childhood education. *The Asia-Pacific Education Researcher*.

Rahman H, Sauri S and Naim N. (2012) Development of science spiritual model for preschool education. *Global Journal Al Thaqafah* 2: 23-34.

Rao N, Koong M, Kwong M, et al. (2003) Predictors of preschool process quality in a Chinese context. Early Childhood Research Quarterly 18: 331-350.

Scarr S, Eisenberg M and Deater-Deckard K. (1994) Measurement of quality in child care centers. Early Childhood Research Quarterly 9: 131-151.

Sheridan S, Giota J, Han Y-M, et al. (2009) A cross-cultural study of preschool quality in South Korea and Sweden: ECERS evaluations. Early Childhood Research Quarterly 24: 142-156.

Siraj-Blatchford I and Manni L. (2006) Effective leadership in the Early Years Sector (ELEYS) study. Institute of Education, University of London, 1-31.

Sohail MS and Shaikh NM. (2004) Quest for excellence in business education: a study of student impressions of service quality *The International Journal of Educational Management* 18: 58-65.

Stankovic D, Milojkovic A and Tanic M. (2006) Physical environment factors and their impact on the cognitive process and social behavior of children in the preschool facilities. *Architecture and Civil Engineering* 4: 51-57.

Vandell DL and Wolfe B. (2002) Child care Quality: Does it Matter and Does It Need to be Improved? Madison: Institute for Research on Poverty, University of Wisconsin-Madison.

Yahaya A and Ramli J. (2003) Keberkesanan pendidikan prasekolah KEMAS dan swasta: Perbandingan mengikut persepsi ibu bapa (The effectiveness of KEMAS and private preschools: A comparison based on parents' perceptions). *Preschool Education National Conference.* Univesity Malaysia of Sabah, Sabah, Malaysia, 1-9.

Yamamoto Y and Li J. (2012) What makes a high-quality preschool? Similarities and differences between Chinese immigrant and European American parents' views. Early Childhood Research Quarterly 27: 306-315.

Adab dan Tataterbit di Kolej Kediaman Mahasiswa Menurut Kitab ***Tazkirah as-Sami' wal Mutakallim*** Karangan Ibnu Jamaah Cadangan Kearah Kampus Barakah Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

AHMAD NORSYAFWAN NORAWAVI
Pusat Pengajian Teras, USIM

DR ABDEL RAHMAN IBRAHIM SULEIMAN ISLIEH
Pusat Perancangan Korporat dan Pengurusan Kualiti (PPKPK),
Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Penekanan adab dan tatatertib merupakan asas yang penting dalam pembentukan jatidiri seorang mahasiswa. Justeru membentuk adab dan tatatertib luaran dan dalaman seorang mahasiwa tidak hanya di dalam kelas pengajian, bahkan perlu ditekankan juga di kolej kediaman mahasiswa khususnya yang berada di dalam kawasan pengajian. Universiti Sains Islam Malaysia dalam agendanya merintis kampus barakah telah mengeluarkan indikator-indikatornya melalui penghasilan buku Merintis Kampus Barakah[113] *seterusnya menjadi panduan kepada warga kampus untuk merealisasikan hasrat tersebut. Antara pelan strategik yang diutarakan adalah membina kampus yang kondusif dan lestari yang bermatlamatkan melahirkan warga kampus yang seimbang dan sempurna serta mampu menjadi contoh kepada masyarakat. Kolej kediaman mahasiswa adalah sebahagian dari kawasan kampus universiti seharusnya menjadi kawasan yang kondusif kepada para mahasiswa. Dalam merealisasikan hasrat tersebut, beberapa cadangan adab dan tataterbit yang perlu diterapkan di kawasan kolej kediaman mahasiswa berdasarkan karangan Ibnu Jamaah dalam bukunya yang bertajuk Tazkirah as-Sami' wal Muatakallim. Justeru kertas kerja ini akan , i) meneliti latar belakang Imam Ibnu Jamaah dan kepakaran beliau di dalam ilmu Islam dan pendidikan, ii) Meneliti konsep Kampus Barakah di Universiti Sains Islam Malaysia, (iii) Mengeluarkan adab dan tataterbit di tempat tinggal pelajar di kawasan pengajian yang dibahaskan oleh Ibnu Jamah dalam buku Tazkirah as-Sami' wal Muatakallim. Hasil kajian ini akan mencadangkan beberapa bentuk adab dan tatatertib di dalam kolej kediaman mahasiswa ke arah menuju kampus yang barakah.*

Kata kunci:
Adab, kampus, barakah, kediaman.

PENDAHULUAN: KONSEP KAMPUS BARAKAH DI UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA (USIM)

Konsep "Kampus Barakah" adalah satu idea yang diperdengarkan oleh Naib Canselor Universiti Sains Islam Malaysia, Professor Dato' Dr Musa Ahmad, dalam amanat tahun baru 2017 yang mensasarkan pada tahun 2035, USIM telah menjadi kampus sebagaimana dihasratkan melalui indikator-indikator yang ditetapkan untuk menjadi kampus barakah. Justeru tanggungjawab untuk merealisasikan hasrat ini tidak hanya terletak di tangan pengurusan university sahaja, malah semua pihak memiliki peranan yang tersendiri. Di dalam pelan strategik USIM dari tahun 2009 hingga 2035, antaranya menfokuskan kepada pembangunan secara holistik

para pelajar melalui konsep mahasiswa *al-abrar* yang membawa maksud mahasiswa yang memiliki kemahiran lahiriah dan insaniah secara menyeluruh (Merintis Kampus Barakah,2017) . Bagi melaksanakan hasrat tersebut beberapa matlamat strategik diperkenalkan antaranya adalah membina kampus yang kondusif dan lestari. Pembentukan kampus yang barakah berkait rapat dengan pembinaan keterampilan mahasiswa, kebolehan berbahasa, disiplin ilmu yang tinggi dan keseimbangan akhlak. Matlamat strategik tersebut mampu dihasilkan melalui beberapa pendekatan berikut :

1) Pembudayaan integrasi ilmu naqli dan aqli sebagai asas amalan hidup
2) Pemantapan hubungan manusia dengan tuhan, manusia dengan manusia serta manusia dengan alam sekitar.
3) Kesejahteraan warga fizikal, emosi dan spiritual.
4) Kelestarian kampus.
5) Pembudayan Iqra'.

Berdasarkan kepada idea ini, mewujudkan suasana kampus yang harmoni bersifat mendidik adalah sebahagian dari usaha untuk mewujudkan kampus yang barakah. Kampus adalah kawasan yang luas tidak sekadar meletakkan fakulti-fakulti dan pejabat pentadbiran, bahkan merangkumi kawasan kediaman mahasiswa yang dikenali sebagai kolej kediaman. Justeru, antara cadangan yang mungkin mampu membantu USIM menuju ke arah kampus yang barakah adalah melalui tulisan Ibnu Jamaah di dalam bukunya yang bertajuk *Tazkirah as-Sami' wal Mutakallim fi Adabi al-Alim wal Mutaallim* yang menekankan konsep adab dan tatatertib seorang pelajar di kediaman mereka dalam kawasan pengajian.

LATAR BELAKANG PENGARANG BUKU

Beliau adalah Abu Abdillah Badruddin Muhammad Ibn Ibrahim Ibn Saadillah Ibn Jamaah Ibn Ali Bin Jamaah Ibn Hazim Ibn Sahr al-Kinani al-Hamuwi as-Syafie. Beliau dilahirkan pada petang hari Jumaat bersamaan 4 Rabiul Akhir 639 Hijrah. Ibnu Jamaah lahir dalam keluarga yang berlatarbelakangkan keluarga yang kuat beragama dan berilmu. Bapanya seorang qadhi iaitu Burhanuddin Ibnu Jamaah, begitu juga datuknya seorang alim yang terkenal (Ibnu Jamaah, 2012).

Mula mempelajari ilmu al-Quran dari bapanya sendiri serta telah menekuni beberapa matan ilmu agama sejak dari usinya masih kecil. Di waktu remaja, Ibnu Jamaah mempelajari ilmu dari para ulama' yang berada di Hammah seperti Syarafuddin al-Aziz al-Ansari (wafat pada 662 Hijrah), ar-Radhi Ibnu Burhan (wafat 664 Hijrah), ar-Rashid at-Attar (wafat 662 Hijrah) at-Taj Ibnu al-Qastalani (665 Hijrah) dan lain-lain.

Ibnu Jamaah dilantik menjadi qadhi di al-Quds pada usia yang muda kemudian dia turun dari jawatan tersebut dan kembali semula sebagai qadhi dan mengajar di al-Quds pada 687 Hijrah. Kemudian dia diminta pergi ke Mesir dan dilantik sebagai qadhi dan mengajar di masjid al-Azhar pada 690 Hijrah. Kemudian Ibnu Jamaah turun dari jawatan dan dilantik qadhi di Shams 693 Hijrah serta juga ditugaskan untuk mengajar kepada para ulama' di sana. Apabila Syeikh Taqiuddin Ibnu ad-Daqiq meninggal pada 702 Hijrah, Ibnu Jamaah kembali ke Mesir menjadi qadhi hinggalah dia mengalami masalah penglihatan yang menyebabkan dia buta pada 727 Hijrah, kemudian dia turun dari jawatan qadhi.

Dari sudut pengajaran ilmu pula, Ibnu memliki pengalaman yang luas. Di Damsyik dia mengajar di Qaimariah, di al-Adiliah al-Kubra dan lain-lain. Di Kaherah, dia mengajar di as-Solehiah, an-Nasiriah, al-Kamiliah, masjid al-Hakim, masjid Ibnu Tulun, dan lain-lain. Beberapa orang pelajarnya menjadi ulama' yang terkenal seperti anaknya sendiri Izzuddin (wafat 767 Hijrah), as-Solah as-Safdi (wafat 764 Hijrah) az-Zahabi (wafat 748 Hijrah) dan as-Subki (wafat 771 Hijrah).

Dari segi penulisan pula, Ibnu Jamaah memiliki beberapa buku yang terkenal seperti al-Minhal ar-Rawi (المنهل الروي), al-Fawaid al-Laihah min Suratil Fatihah (الفوائد اللائحة من سورة الفاتحة), at-Tibyan limuhimmatil al-Quran (التبيان لمهمات القرآن), al-Masalik fi Ulumi al-Manasik (المسالك في علوم المناسك) dan lain-lain. Kepelbagaian penulisan dalam ilmu yang pelbagai membuktikan kemampuan ilmu Ibnu Jamaah di dalam beberapa bidang ilmu yang berbeza.

Dari segi fizikalnya pula, Ibnu Jamaah fizikal yang tampan. Kulitnya keputihan, janggutnya melingkari wajahnya, pakaiannya kemas, suaranya lembut dan halus, luarannya tenang dan nampak kebijaksaan dirinya.

Ibnu Jamaah wafat pada malam Isnin 21 Jamadil Awwal pada tahun 733 Hijrah. Semoga Allah mengasihi beliau dengan kebaikan dan kemuliaan (Ibnu Jamaah, 2012)

METHODOLOGI BUKU *TAZKIRAH AS-SAMI' WAL MUTAKALLIM FI ADABIL AL-ALIM WA MUATALLIM*

Ibnu Jamaah memulakan buku ini dengan selawat dan pujian kepada Allah dan rasul dan para sahabat baginda. Kemudian penulis membawakan kata-kata para tabiin dan ulama' Islam yang terkenal tentang kepentingan adab bagi seorang pelajar. Seterusnya Ibnu Jamah berkata berdasarkan kepada kepentingan adab ini, maka dia melihat betapa adab ini perlu ada pada seorang pelajar, maka dia memilih untuk mengumpulan ringkasan berkaitan adab, juga sebagai peringatan kepada para guru dan pelajar. Serta dinyatakan juga cara untuk sentiasa menjadikan buku sebagai teman bagi pelajar dan guru dan terakhir menjelaskan adab dan tatatertib bagi siapa yang duduk dan tinggal di kawasan pengajian kerana ianya merupakan tempat tinggal bagi seorang penuntut ilmu (Ibnu Jamaah, 2012).

Kemudian Ibnu Jamaah berkata sumber rujukan untuk mengarang kitab ini adalah daripada apa yang diambil dari pengajian dia bersama para guru juga melalui pembacaannya dari buku dan nota-nota. Jika ada yang sanad yang panjang, maka dia akan membuang sanad tersebut agar karangannya itu tidak mengambil masa yang lama untuk dibaca dan tidak membosankan pembaca.

Buku *Tazkirah as-Sami' wal Mutakallim fi Adabi al-Alim wal Mutaallim* dibahagikan kepada beberapa bab utama iaitu:

1) Bab pertama : kelebihan ilmu dan para alim ulama' dan kemuliaannya.
2) Bab kedua: Adab seorang alim terhadap dirinya serta adabnya bersama dengan pelajarnya.
3) Bab ketiga : Adab seorang pelajar terhadap dirinya dana dab bersama guru dan rakan-rakan sewaktu pengajian.
4) Bab keempat : Adab dengan buku-buku dan adab lain yang berkaitan dengannya.
5) Bab kelima : Adab di tempat kediaman di tempat pengajian.

Adapun dalam tumpuan dalam kertas kerja ini adalah pada bab yang terakhir yang membicarakan bab berkaitan adab dan tatatertib pelajar di kawasan kediaman mereka di dalam tempat pengajian.

ADAB DAN TATATERTIB PELAJAR DI KEDIAMAN PELAJAR DI TEMPAT PENGAJIAN MEREKA MENURUT IBNU JAMAAH DARI BUKU NYA *TAZKIRAH AS-SAMI' WAL MUTAKALLIM FI ADABIL AL-ALIM WAL MUATALLIM.*

DEFINISI ADAB

Lafaz adab menurut Ibnu Faris adalah berasaskan kepada huruf al-hamzah (أ), al-dal (د), dan al-ba' (ب) yang membentuk lafaz al-adbu (الأَدْبُ). (الأَدْبُ) yang membawa definisi berkumpul. Iaitu berkumpulnya orang ramai pada hidangan yang disediakan. Makanan atau hidangan itu pula disebut (المأدَبة) atau (المأدُبة). Berkata Ibnu Faris lagi bahawa ini adalah kiasan kepada lafaz adab yang bermaksud berkumpulnya orang ramai untuk mendapatkan kebaikan dirinya (Abu Hasan,1979).

Menurut Ibnu Qayyim, adab membawa maksud berkumpul sifat-sifat yang baik pada seorang hamba (Ibnu Qayyim,2011).

Para sarjana Islam memberikan definisi yang berbeza tentang lafaz adab secara istilah, walaupun begitu ianya masih lagi bersekitar kepada maksud dan hasrat yang sama iaitu merujuk kepada kebaikan akhlak, sikap, sifat, perilaku, saamada pada diri individu itu sendiri atau hubungannya dengan individu yang lain. Ini kerana aspek adab merangkumi semua aspek tingkah laku manusia yang berasaskan kepada nilai pada etika, moral, budi bicara, budi pekerti, kesopanan dan kehalusan.

PENDIDIKAN ADAB DALAM ISLAM

Para sarjana Islam sejak dahulu lagi telah menekankan soal adab bagi seorang pelajar malah mereka juga mengarang buku berkaitan dengan adab samaada secara khusus mahupun secara umum. Antara buku yang dikarang oleh sarjana Islam tentang Adab yang bersifat khusus seperti buku *Adab al-Tolib wa Muntaha*

al-Adab[114], *at-Tibyan fi Adab Hamlah al-Quran*[115], *Adab al-Mufti wal Mustafti*[116], *Ta'lim al-Mutaallim Toriq al-Taalum*[117], *Tazkirah al-Sami' wal al-Mutakallim fi Adabi al-Alim wal al-Muatallim*[118] dan lain-lain lagi. Buku tentang pendidikan adab ini ada dibaca di dalam halaqah ilmu para sajana Islam kepada para pelajarnya sejak dahulu sebagaimana dinyatakan oleh pengarang kitab Hilyah Tolibil Ilmi bahawa para sarjana Islam terdahulu mendidik para pelajar di dalam halaqah ilmu mereka akan adab pelajar, bahkan sebahagian halaqah ilmu para ulama' di dalam masjid Nabawi mengajarkan kitab *Ta'lim al-Muatallim Toriqa al-Taallum* yang dikarang oleh Zarnuji (Abu Zaid, 2002).

Ada juga sebahagian sarjana Islam yang mengarang buku dan menyelitkan satu bab yang khas berkaitan tentang adab bagi seorang pelajar sebagaimana buku Ihya' Ulum al-Din. Di dalam buku tersebut dalam bab yang kelima, Imam al-Ghazali menulis tajuk "Adab bagi seorang guru dan pelajar'. Manakala buku *al-Majmu' Syarah al-Muhazzab* karangan an-Nawawi diletakkan satu bab khas yang bertajuk 'Adab bagi seorang guru' dan 'Adab bagi seorang pelajar" sertan beberapa kitab lain yang menjadikan salah satu bab kecil dalam buku tersebut berbicara tentang adab.

Sebahagian sarjana seperti Imam as-Syafiee yang mengarang kitab dan menyelitkan beberapa nasihat kepada para penuntut ilmu sebagaimana penulisannya sebagaimana yang terdapat di dalam buku ar-Risalah.

فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه، والصبر على كل عارض دون طلبه وإخلاص النية لله في استدراك علمه.

"Maka ke atas penuntut ilmu untuk berusaha sedaya upaya mungkin dalam memperbanyakkan ilmu pengetahuan tentangnya, dan hendak bersabar diatas apa kesusahan atau rintangan saat menuntut ilmunya dan hendaklah ikhlas dalam mendapatkan ilmu". (As-Syafiee, 1999)

Para sarjana Islam terdahulu khususnya, dibidang mana sekalipun mereka berada samada di bidang al-Quran, al-Hadith, Fiqh, Usul, akhlak atau tasawwuf mahupun di bidang Bahasa, mereka bukan sekadar menjadikan majlis ilmu mereka atau pun buku karangan mereka untuk menyampaikan ilmu kepakaran mereka, malah menjadikan majlis mereka dan penulisan mereka juga bertujuan untuk membentuk adab dan akhlak bagi seorang pelajar yang mempelajari ilmu tersebut. Ini kerana seorang pelajar bukan sekadar memerlukan ilmu berkaitan dengan pelajaran bahkan pelajar juga memerlukan pembentukan akhlak dan adab pada diri mereka dari seorang guru.

Berkata Imam Malik Ibn Anas (al-Uthman,2001):

تلعم الأدب قبل أن تتعلم العلم

"Belajarlah kamu adab sebelum kamu memperlajari ilmu pengetahuan"

Berkata Ibnu Wahb salah seorang pelajar Imam Malik Ibn Anas tentang pengajiannya dengan Imam Malik:

ما نقلنا من أدب مالك أكثر مما تعلّمنا من علمه

"Tidaklah apa yang kami ambil dari adab Malik lebih banyak berbanding apa yang kami belajar dari ilmunya"

ADAB DI TEMPAT KEDIAMAN PELAJAR DI TEMPAT PENGAJIAN

Menurut Ibnu Jamaah terdapat beberapa adab dan tatatertib yang perlu diikuti oleh pelajar ketika berada di kediaman di tempat pengajian mereka. Cadangan Ibnu Jamaah seperti berikut:

Pemilihan kawan pengajian yang menjadi tempat tinggalnya.

---

[114] Dikarang oleh Syeikhul Islam al-Qodhi Muhammad Ali Ibn Muhammad al-Syaukani (wafat 120 Hijriah)

[115] Dikarang oleh Al-Imam Abu Zakaria Yahya Ibn Syarafuddin an-Nawawi as-Syafiee (wafat 672 Hijriah)

[116] Dikarang oleh al-Imam al-Hafiz al-Muhaddith Abu Amru Uthman Ibn Abdul Rahman Ibnu Solah (wafat 643 Hijriah)

[117] DIkarang oleh Burhanuddin al-Islam al-Zarnuji (wafat 602 Hijriah)

[118] Dikarang oleh al-Imam al-Qadhi Badruddin Muhammad Ibn Ibrahim Ibn Sa'dillah Ibn Jamaah (wafat 766 Hijriah)

Ibnu Jamaah berkata seorang pelajar perlu memilih tempat pengajiannya sebaik mungkin yang mendekatkan diri mereka dengan kebaikan dan menjauhkan dirinya dengan perkara maksiat kepada Allah. Perlulah tempat pengajian yang dipilih itu dibina dari sumber yang halal. Kerana menurut Ibnu Jamaah mencari tempat tinggal dan tempat pengajian sama seperti mencari makanan dan pakaian yang perlu dari sumber yang halal (Ibnu Jamaah, 2012).

Sifat guru dan pembantu guru yang berada di tempat pengajian dan perkara berkaitan dengannya.

Seorang yang dilantik menjadi guru, hendaklah memiliki kemuliaan akhlak, patuh pada agama, mempunyai kebijaksaan, adil dan segala bentuk adab yang berkaitan dengan sorang pendidik. Jika ada di sekolah tersebut pembantu guru atau disebut oleh Ibnu Jamaah dengan lafaz "المعيد", maka pembantu guru itu juga seharusnya seorang yang soleh dan boleh bersabar degan perilaku para pelajar dan menjaga kebajikan para pelajar.

Jika guru juga tinggal bersama-sama di dalam kawasan pengajian, maka guru tidak digalakkan untuk keluar atau menunjukkan diri di jalanan tanpa ada keperluan kerana menurut Ibnu Jamaah perbuatan itu akan menghilangkan kehormatan orang ramai pada dirinya.

Ibnu Jamaah juga menasihati guru untuk menjaga solat secara berjemaah supaya guru mampu menjadi ikutan di kalangan para pelajar.

Guru yang tinggal di kawasan tempat pengajian juga perlu untuk mengkhususkan waktunya untuk para pelajar bertemu dengannya. Kerana ia akan membantu pelajar untuk untuk mengulangkaji pelajaran serta membantu pemahaman terhadap pelajaran (Ibnu Jamaah, 2012).

Memaklumkan syarat-syarat sekolah dan kediaman kepada pelajar.

Antara adab bagi seorang pelajar apabila dia berada di kawasan pengajian adalah mengetahui apakah syarat-syarat yang dikenakan sekolah terhadap para pelajarnya. Terutama bagi tempat pengajian yang ketat akan syarat-syaratnya (Ibnu Jamaah, 2012).

Syarat orang yang tinggal di kawasan pengajian.

Jika sekiranya sekolah itu dibina oleh seorang pewakaf. Pewakaf tersebut hanya meletakkan syarat tinggal di dalam kawasan pengajian itu hanya dikhususkan kepada pelajar sahaja. Justeru tidak dibenarkan selain pelajar untuk tinggal di kawasan pengajian tersebut. Jika ada Individu lain sekali pelajar yang tinggal di kawasan pengajian yang diwakafkan tersebut, individu tadi telah melakukan satu kezaliman. Jika pewakaf sekolah tidak meletakkan apa-apa syarat, maka dibenarkan orang luar untuk tinggal di kawasan pengajian. Namun tetap perlu menghormati para pelajar yang berada di dalam kawasan pengajian. Individu itu juga tidak dibenarkan berjalan-jalan tanpa ada hajat dikawasan sekolah, tidak juga dibenarkan berbuat bising. Kata Ibnu Jamaah seorang itu dianggap tidak beradab di kawasan tempat tinggal jika dia menutup atau membuka pintu dengan kuat (Ibnu Jamaah, 2012) .

Pelajar tidak membazirkan waktu pengajian dengan perbuatan sia-sia

Seorang pelajar apabila dia tinggal di kawasan pengajian, hendaklah dia tidak terlalu fokus kepada berseronok dengan kawan-kawan ataupun pebuatan yang sia-sia. Bahkan seorang pelajar perlu mematuhi tujuan pengajian itu dibina. Kata Ibnu Jamaah jika sekiranya pelajar berkawan dengan kawan yang membantunya mendapatkan ilmu, seorang yang dipercayai agamanya, amanah serta sempurna akhlaknya maka tidak menjadi halangan. Bahkan ianya lebih bagus kerana ia membantu pelajar mendekatkan diri kepada Allah.

Justeru, seorang pelajar perlu menjadikan aktiviti hariannya untuk terus mendapatkan ilmu pengetahuan. Menurut Ibnu Jamaah pembinaan sekolah dan kediaman bukan sekadar untuk duduk dan tinggal, bahkan bukan sekadar untuk ibadah. Tetapi ianya dibina atas tujuan membantu pelajar mendapatkan ilmu pengetahuan (Ibnu Jamaah, 2012) .

Pelajar perlu menghormati individu lain yang tinggal di dalam tempat pengajian

Pelajar yang tinggal di dalam tempat pengajian perlu untuk menghormati individu lain yang tinggal di dalam kawasan pengajian seperti membudayakan salam, mewujudkan suasana harmoni dan penghormatan dan meraikan hak hidup bermasyarakat dan berjiran (Ibnu Jamaah, 2012) .

Pelajar yang tinggal di dalam kawasan pengajian perlu memilih jiran yang baik dan tinggal di tempat yang sesuai.

Hendaklah bagi seorang pelajar memilih jirannya dengan melihat keadaan jiran yang paling baik dari segi menuntut ilmu, memiliki akhlak yang baik dan senang untuk tolong menolong. Sikap jiran juga mambantu memberi kesan kepada pelajar dalam membantu pelajar itu mendapatkan ilmu pengetahuan. Ibnu Jamaah berkata pelajar itu perlu memilih tempat tinggal di tempat yang tinggi jika tempat itu bersebelahan dengan jiran yang baik dan soleh. Tetapi dengan syarat dia mampu untuk naik ke atas dan tidak menyukarkannya.

Ibnu Jamaah menambah, baik mengelakkan fitnah berlaku, seorang lelaki yang terlalu tampan juga tidak dibenarkan tinggal di dalam kawasan tempat tinggal sekolah. Begitu juga tidak dibenarkan wanita tinggal di dalam tempat pengajian yang menyebabkan para lelaki akan melalui depan pintu rumahnya untuk melihatnya melainkan dengan kawalan dan undang-undang (Ibnu Jamaah, 2012) .

Beberapa adab lain di dalam tempat penginapan di kawasan pengajian.

Ibnu Jamaah berkata jika sekiranya bilik tempat tinggal pelajar berdekatan dengan masjid, pelajar tadi perlulah menjaga perilakunya kerana ianya menjadi tempat perjalanan orang ramai hinggakan tidak boleh bagi seorang pelajar membalikkan kasut sehingga tapak kasutnya itu mengadap kiblat.

Jika seorang pelajar tinggal di bilik di tingkat atas, pelajar tersebut perlu memperlahankan langkah kakinya kerana ianya akan menghasilkan bunyi bising. Pelajar juga tidak dibenarkan berjalan di kawasan pengajian tanpa ada tujuan melainkan untuk bersukan atau berehat.

Pelajar juga tidak dibenarkan untuk berpaling kearah rumah atau bilik orang lain apabila berjalan melaluinya. Pelajar juga tidak mengangkat suaranya jika memanggil seseorang bahkan tidak boleh membuat sebarang bising seperti mengetuk pintu dengan kuat.

Bagi individu pelajar juga, bukan sekadar menjaga hubungan dengan individu lain, tetapi pelajar juga perlu mengelakkan melakukan perkara yang menjadi aib kepada dirinya seperti makan sambil berjalan, sentiasa gelak ketawa hingga membawa ke[ada ketawa yang berlebihan dana pa juga bentuk perbuatan yang membuka aib diri sendiri (Ibnu Jamaah, 2012)

CADANGAN KEPADA BUDAYA DI KOLEJ KEDIAMAN DI DALAM KAMPUS USIM

Pendidikan adab dan kesopanan merupakan pendidikan yang amat penting yang dititikberatkan kepada para pelajar sejak dari dulu lagi. Namun pendidikan itu tidak hanya terhad di dalam kelas pengajian, bahkan Ibnu Jamaah meluaskan konsep pendidikan adab di tempat penginapan pelajar di kawan pengajian atau di kampus Universiti awam dikenali sebagai kolej kediaman. Usim dalam rangka menuju ke arah kampus barakah perlu menjadikan kolej kediaman sebagai kawasan pendidikan adab dan akhlak. Antara cadangan berdasarkan penulisan Ibnu Jamaah kepada pendidikan adab di kolej kediaman di USIM adalah seperti berikut:

1) Kolej kediaman yang dibina di dalam kawasan kampus USIM atau di luar kampus melalui jawatankuasa kolej kediaman (JAKSA) perlulah dipenuhi dengan aktiviti keagamaan sebagai salah satu proses pendidikan agama kepada para mahasiswa. Masjid atau surau perlu berperanan semaksimum mungkin seperti menyusun aktiviti keagamaan dan kebajikan kepada penghuninya. Juga perlu dielakkan kawasan kediaman itu menjadi tempat boleh berlakunya fitnah dan maksiat kerana ianya akan memberi imej yang tidak baik kepada kolej kediaman bahkan juga kepada universiti.

2) Pegawai yang dilantik untuk mengawal selia kolej kediaman perlu menunjukkan contoh yang baik kerana ianya sebahagian dari pendidikan kepada pelajar. Pegawai juga perlu mewujudkan rasa hormat pelajar kepada diri mereka dengan tidak melakukan perkara yang boleh menghilangkan rasa hormat tersebut. Pegawai yang tinggal di kolej kediaman perlu sentiasa menunjukkan contoh hidup beragama yang baik sebagaimana dinyatakan oleh Ibnu Jamaah iaitu menjaga solat jemaah nya. Pengetua atau felo kolej kediaman yang dilantik hendak menyediakan waktu-waktu tertentu untuk bertemu dengan para pelajar berkaitan urusan kebajikan serta pendidikan pelajar.
3) Para pelajar perlu mengetahui peraturan-peraturan kolej kediaman sebagaimana yang ditetapkan. Penguatkuasaan undang-undang juga sebahagian dari pendidikan akhlak dan adab kepada pelajar supaya sentiasa hidup dalam keadaan berdisiplin.
4) Jika sekiranya kawasan kolej kediaman itu dikhususkan kepada penghuninya sahaja, maka tidak boleh untuk orang selain penghuni untuk berada di kolej kediaman dan menggunakan kemudahan yang ada melainkan dibenarkan. Jika tidak, mereka selain dari penghuni telah berlaku zalim kepada penghuni kolej kediaman tersebut. Jika dibenarkan sekalipun, tetap orang yang bukan penghuni perlu menghormati penghuni yang lain.
5) Kolej kediaman bukanlah tempat untuk berseronok atau bergembira. Malah wujudnya kolej kediaman di dalam kampus adalah berperanan sebagai tempat untuk membantu pembelajaran para pelajar. Justeru para pelajar dinasihatkan tidak membazirkan waktunya dengan perkara yang tidak menyumbang kepada pembelajarannya.
6) Hidup di kolej kediaman adalah hidup dalam komuniti pelajar. Setiap pelajar memiliki hak dan perlu saling menghormati. Perlu mewujudkan suasana yang harmoni di antara pelajar adalah tanggungjawab setiap pelajar. Membudayakan salam adalah cara menghormati rakan yang lain.
7) Pihak pengurusan kolej kediaman perlu memastikan mereka yang tinggal di kolej kediaman adalah pelajar yang memiliki akhlak dan perilaku yang baik. Jika membenarkan pelajar yang tidak memiliki perilaku yang baik, ianya akan memberi kesan kepada pelajar yang lain.

PENUTUP

Kampus Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) merupakan kampus yang mempelopori konsep intergarasi ilmu naqli dan aqli. Justeru dalam hasrat USIM menuju kampus yang barakah, sumber penulisan ulama' terdahulu mampu membantu USIM dalam memberi gambaran, idea dan cadangan seterusnya memastikan hasrat tersebut berjaya direalisasikan. Karangan Ibnu Jamaah salah satu dari karangan yang berbicara tentang pendidikan adab dan akhlak di kawasan kediaman pelajar yang mampu membantu pengurusan kolej kediaman untuk menjadikan kawasan kolej kediaman selari dengan hasrat USIM menjadinya bahagian kampus yang barakah.

RUJUKAN

Pusat Perancangan Korporat dan Pengurusan Kualiti. 2017. Merintis Kampus Barakah. Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan.

Ibn Jamaah,al-Imam al-Qadhi Badruddin Muhammad Ibn Ibrahim Ibn Sa'dillah.2012. *Tazkirah as-Sami' fi Adabi al-Alim wal al-Mutakallim*. Darul Basyair al-Islamiah, Beirut.

Abu Hasan,Ahmad Bin Faris Bin Zakaria. 1979. *Mu'jam Maqayis al-Lughoh*. Darul Fikr, Lubnan. Juzu' 1.

Al-Imam Ibnu Qayyim al-jauziah, Muhammad Ibn Abi Bakr az-Zari'e. 2011. *Madarijul as-Salikin*. Darul as-Somi'e, Saudi Arabia. Juzu' 2.

Abu Zaid, Bakr Ibn Abdillah.2002.*Hilyah Tolibil Ilmi*. Risalah Publisher, Lubnan.

As-Syafiee, Muhammad Bin Idris.1999. *ar-Risalah*. Darul Nafais, Lubnan.

Al-Uthman, Muhammad Ibrahim.2001. *an-Nubaz fi Adabi Tolibi al-Ilmi*. Maktabah Ibnu Qayyim, Kuwait.

مقترح درس فصلي للفلسفة الإسلامية في التّعليم الجامعي وفقا للوحي

الدكتورة :نونة صماري
Drnounasam@usim.edu.my
Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, USIM

الدكتور : زهير حنوف – جامعة العلوم الإسلاميّة العالميّة- ماليزيا
zahir8@hotmail.com

ملخص البحث

يهدف البحث إلى طرح مقترح حول كيفية تفعيل تدريس مواد التراث الإسلامي ،وذلك من خلال نموذج درس الفلسفة الإسلامية في التعليم الجامعي ، فمن الملاحظ أن تدريس الفلسفة ينطلق مع بداية التعليم في الجامعة بماليزيا وبعض الدّول الإسلاميّة، بمنهج تاريخي يجعل الطالب قليل التّفاعل مع الدّرس مما يولد ضعف في الاستيعاب و ركود في التّفكير وبالتالي فشل في المخرجات التركيبية التي تهدف لها المادة ، لذلك تأتي أهميّة هذه الورقة من أهمية التّفكير الفلسفي عند الإنسان ومن أهمية استيعاب التراث منهجا و تطبيقا لإخراجه من دائرة التلقين والحفظ لدائرة الممارسة الفعلية لعملية التفكير الفلسفي في سبيل حل الإشكالات الدينية والأخلاقية والمعرفية والإجتماعية بالمنطق العقلي توافقا مع الوحي الكريم ، يحاول البحث حل إشكالية عالقة مأداها : ماهي الاستراتيجية الناجحة لإخراج التراث الفلسفي من حيّزه التاريخي إلى حيّز التفعيل الحضاري وامعان العقل ، ويستحضر البحث المنهج التحليلي والاستقرائي لانجاح مفرداته الملخصة في :
مقدمة، أهميّة التراث ، التكامل بين التراث والحضارة ، تفعيل درس ابن سينا نموذجا ، المنهج التطبيقي ، الخاتمة والتوصيات، قائمة المراجع .

منهج تفعيل دراسة التُّراث الإسلامي

مقترح درس فصلي للفلسفة الإسلامية في التّعليم الجامعي وفقا للوحي

مقدمة :

لازم الإنسان التّفكير منذ خلقه الله سبحانه وتعالى ، وفضّله على سائر مخلوقاته بل وكرّمه تكريما يجعل منه مخلوقا يستخلفه في الأرض ، ولم يكن ذلك التّفضيل بالقوّة التي منحها الله إياه فقد جعل قوّة الجبال وقوة السّماء وقوّة الكثير من المخلوقات أعظم من قوّته بكثير ، إنّ التكريم والفضل الذي منحه الله للإنسان كلّ ذلك كان بسبب العقل الذي ميّزه عن غيره من المخلوقات ، وجعل عمليّة التّفكير وتفعيله واستيعابه للكون الذي خلق لأجل الإستخلاف فيه من أَجَلّ العمليات التي يقوم بها في المعمورة كما قال تعالى قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)، وقال تعالى : (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آَمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)، وهذه الخلافة تقوم على أساس الإصلاح والأمر بالمعروف وتحقيق العدل بين الناس فيما يقع بينهم من مظالم ودفع الفساد والظلم عن الناس والنهي عن الفحشاء والمنكر لقوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)، ولكن هذه المهمة العظيمة والنبيلة وفقا للمنظور الإستشهادي الذي أنيط خاصة بالأمة الإسلامية ، ضبط بالتّفكير السّليم في المنظور الوجودي للإنسان من بداية خلقه إلى حركاته وسكناته في المعمورة لأجل معرفة الحقيقة الكبرى للوجود والخلق ومآلاته ومصيراته التي تحرّك العقل وتمعن التّفكير في سبيل المعرفة العظمى وهي " معرفة الله سبحانه وتعالى " وهذا عن طريق التّفكير السّليم ، ومنه فإنّ الفعل الفلسفي والتينعتبرها في بحثنا هذا هي تحريك العقل للوصول إلى الحكمة في النّظر للأشياء وإن كان منطلقها وبداياتها العلمية مع ولادة الفلسفة اليونانيّة تنظيرا إلا أن العملية الفلسفيّة التي يتبناها هذا البحث تنطلق من بداية خلق الإنسان ، ذلك أنه إذا كان التّعريف اللّغوي البسيط للمصطلح "فلسفة" يعني "حب الحكمة" ترجمة إلى العربية ،لكن هذا لا يعني أن يكون حب الحكمة هو نقل آراء الحكماء والفلاسفة ومن حب الحكمة بعيدا عن إحداث فلاسفة يجيدون الحكمة في حد ذاتها خلال قيامنا بتدريس مادة الفلسفة ، ومن هنا فإن موضوع تدريس الفلسفة وفقا للوحي نستوحيه من

وجوب التفكير كما قال تعالى :(مَن نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ ۖ أَفَلَا يَعْقِلُونَ) يس68

والكثير من الآيات تؤكد على ضرورة استعمال العقل والتّفكير وتعطيله يعنبر تعطيل لهدف الوجود الإنساني ، والحكمة هبة عظيمة من الله سبحانه وتعالى من أتاها فقد أوتي خيرا كثيرا كما قال تعالى :{ يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ } [البقرة : 269]

ومنه فإنّ هذا البحث تظهر أهميتة من خلال ثلاث أبعاد أساسية:أولا: البعد الفلسفي الذي تجلى أساسا في كون الحديث عن المقاربة الديداكتيكية للفلسفة عامة، والنص منها خاصة لا يستقيم إلا من خلال تعميق النظر فيما هو فلسفي خالص، وبالتالي استحضار مجمل المرجعيات التي من شأنها أن ترفع من جودة التفكير الفلسفي في سياق تداوله المتبادل بين الأستاذ والطالب .ثانيا: البعد التربوي الذي يعني أن مسألة تعميق النظر الفلسفي بكل حمولاته المعرفية والقيمية لا يعني الاكتفاء بتدريس الفلسفة من منظور تاريخي واستظهار أفكار الفلاسفة فحسب بقدر ما هي عملية تحفيزية على التفكير وتفعيل العقل لمسايرة العصر وحل المشكلات الإنسانية من المنظور التوحيدي سواءا بالتنقيح أو الموافقة أو الإلغاء ، وهي بذلك ضرورة تدبيرها لخدمة ماهية الفلسفة المتمثلة في فعل التفلسف.ثالثا: البعد المنهجي، ذلك أن جدة هذا التأليف الفلسفي التربوي تجلى في استحضار المقاربة الشمولية لإشكالية الديداكتيك في علاقته بالنص الفلسفي.أضف إلى ذلك أن هذا التأليف الجماعي سيساهم بشكل قوي في تكوين الأساتذة وإعادة التكوين، وصقل مراتب العمل التربوي وبناء العقل في بعده النظري والعملي داخل المؤسسات الجامعية .

لذلك سيتطرق البحث إلى طرح نموذج لتدريس مادة الفلسفة الإسلامية من خلال استعاب المحتوى العلمي والفعل الفلسفي من خلال التّركيز على فلسفة ابن سينا نموذجا ، ويتبع البحث المنهج لذلك تأتي أهميّة هذه الورقة من أهمية التّفكير الفلسفي عند الإنسان ومن أهمية استيعاب التراث منهجا و تطبيقا لإخراجه من دائرة التلقين والحفظ لدائرة الممارسة الفعلية لعملية التفكير الفلسفي في سبيل حل الإشكالات الدينية والأخلاقية والمعرفية والإجتماعية بالمنطق العقلي توافقا مع الوحي الكريم ، يحاول البحث حل إشكالية عالقة مأداها : ماهي الاستراتيجية الناجحة لإخراج التراث الفلسفي من حيّزه

التاريخي إلى حيّز التفعيل الحضاري وامعان العقل ، ويستحضر البحث المنهج التحليلي والاستقرائي لانجاح مفرداته الملخصة في :
مقدمة حول أهميّة تفعيل الدرس الفلسفي وفقا للشّرع ، عرض محتوى الدّرس الفلسفي ، تفعيل درس ابن سينا نموذجا ، المنهج التطبيقي ، الخاتمة والتوصيات، قائمة المراجع .
التحليلي والتركيبي .
عرض محتوى الدّرس الفلسفي –نموذج ابن سينا-
النظر في حكمة ابن سينا : تحليل وتركيب من طرف الطلبة

المحتوى **"فالنّفس جوهر؛ لأنها تستطيع أن توجد بدون الجسم، لكن الجسم لا يقوم إلا بها؛ لأنها كمال له، ومتى فارقته استولت عليه المُغيّرات الخارجية وانحل"** تعرض على الطلبة هذه الحكمة ثم يقوم الطلبة بمحاكاتها وتوليد ما يتطابق معها وفقا للعصر .

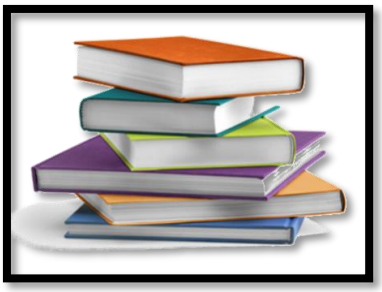
حصيلة المحاضرة:
أيّها الطالبُ الذكي في نهاية هذه المحاضرة يتوقع منك أن تكون قادراً على:
- ✓ معرفة نبذه عن حياة الفيلسوف ابن سينا
- ✓ معرفة أهم إنجازات ابن سينا ومؤلفاته
- ✓ فهم فلسفة ابن سينا ومنهجه في الطبيعة
- ✓ فهم فلسفة ابن سينا ومنهجه في التداوي
- ✓ إدراك بعض الحلول لبعض المشاكل المعاصرة من خلال فلسفة ابن سينا

التطرق للتعريف بالفيلسوف باختصار غير مخل :نموذجه الآتي :

عرض الصورة بهدف رسوخها في الذهن حين متابعة الدّرس .
ترجمة الفيلسوف :
مراعاة ذكر مصادر الترجمة كالآتي :
تمّ الحصول على ترجمته من طريقين **:**

أحدهما: خطه بيده.
والثاني: من وضع تلميذه الجوزجاني الذي أتمّ ما كتب الأستاذ وفصّل مالم يفصله. ظهر ابن سينا في عصر اضطربت فيه أحوال الدولة العباسية، وانهار سلطانها؛ فتمزقت إلى دويلات لجأ الفارابي إلى واحدة منها، وهي دولة الحمدانيين الشيعية في حلب، وقامت دولة البويهيين في بغداد، ثم ظهرت دولة السامانيين في بخارى، في عهد خليفتها نوح بن منصور عام 1980م = 370هـ.
ولادته: هو أبو علي الحسين بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، ولد ابن سينا في قرية أفشنة.كان والده من منطقة بلخ حل في بخارى عمل بالصرافة وأتى إلى قرية أفشنة وتزوج من امرأة أنجبت له ولدين، كان أبو علي بن سينا بكرهما، وانتقلت الأسرة إلى بخارى، وبدأ ابن سينا دراسته؛ فاستظهر القرآن الكريم، وألمّ بجزء من العلوم الدّينية، ومبادئ الشريعة وهو لم يزل في العاشرة من عمره، وقد أتى إلى بخارى جماعة من الإسماعيلية لنشر الدعوة العلوية، فانحاز إليهم عدد من الناس، من جملتهم والد ابن سينا، ولكن الشيخ الرئيس ابن سينا كان – كما ذكر هو عن نفسه – يفهم أقوالهم، وقلبه بعيد عنهم.
وبقي مكبّاً على دراسة الرياضيات، والطبيعيات، والمنطق، وعلوم ما بعد الطبيعة، وقد أخذ علم الطب عن أستاذ مسيحي اسمه عيسى بن يحي، ولم يتجاوز السادسة عشرة حتى انتشر صِيته وسمعته في الطب، وأمّه معظم الأطباء لتيعلموا في مدرسته. ولم تكن دراسة ابن سينا في الطب نظرية، بل كان يعود المرضى، ويعالجهم، ويجري عليهم اختباراته الشخصية.
وقد استهوته الفلسفة فخصها بسنتين كاملتين من دراسته، وكلما استعصى عليه أمر دخل المسجد وطلب من الله أن يهديه وينيره فلا يخيب له أملاً.
كان يقضي النهار عاملاً، والليل ساهراً، فإذا غلب عليه النعاس رأى في المنام حلول ما كان يعالجه من مشكلات. وبعد أن بلغ درجة الكمال في العلوم الطبيعية والرياضيات والمنطق، عكف على دراسة ما بعد الطبيعة.
وقد استعصى عليه كتاب أرسطو، واعترف أنه قرأه أربعين مرة وحفظه غيباً دون أن يفهم معناه، وذكر أنه كان مارّاً في عصر أحد الأيام أمام حانوت بعض الورّاقين فاعترضه رجل، وعرض عليه كتاباً بثلاثة دراهم، فابتاعه منه بعد ممانعة فكان الكتاب للفارابي بعنوان: (أغراض ما بعد الطبيعة) لأرسطو، فلما قرأه انكشف له ما كان مستغلقاً عليه، وكان سروره به عظيماً.
وبعد السابعة عشر من عمره، أصيب الخليفة نوح بن منصور بمرض عضال أعجز الأطباء، فعالجه ابن سينا وشفي، فقربه إليه، وفتح له أبواب مكتبته؛ فأكبّ على مطالعتها بشغف.

ولما بلغ الحادية والعشرين من عمره، بدأ ابن سينا حياة الإنتاج ثم توفي أبوه في الثانية والعشرين، فثقلت عليه الحياة، فغادر بخارى إلى جرجان وبعض مدن خوارزم، فعرف في جرجان أبا عبيد الجوزجاني، وأبامحمد الشيرازي؛ الذي كان ثرياً، فابتاع له داراً جعلها ابن سينا مدرسة لطلابه، ومركزاً للتأليف، ثم خرج من جرجان بسبب الاضطرابات السياسية، وبلغ همذان وعالج أميرها شمس الدولة، فشفاه من مرض عضال، فقرّبه إليه وجعله وزيراً ثم اعتزل الوزارة وطلب منه تلميذه الجوزجاني أن يضع كتاباً في فلسفة أرسطو؛ فكتب ابن سينا قسم الطبيعيات من كتاب: (الشفاء)، وتابع تأليف كتاب: (القانون). ولما توفي شمس الدولة خلفه ابنه، فاستوزر ابن سينا، لكن رفض وخرج متنكراً إلى أصفهان فاستقبله أميرها مرحِباً به فأعلى شأنه واستصحبه في أكثر غزواته وأسفاره.



كانت حياة ابن سينا حافلة باللهو، والاستمتاع، والسهر، والجد؛ فأصابه من جراء ذلك داء القولنج، ولم يقو على معالجته؛ فتوفي متأثراً به، ودفن في همذان عام (428هـ- 1037م) وله من العمر ثمان وخمسون سنة.

مؤلفاته: لقد كانت مؤلفات ابن سينا متعددة، تزيد على المئة، يقع بعضها في عدة مجلدات. روى بعض المؤرخين بأنّه في السفر يحمل أوراقه قبل زاده، فإذا تعب جلس مفكراً كاتباً، وكان في السجن يطلب الورق والحبر قبل الخبز والماء.

كان ابن سينا سريع الحفظ. حفِظ عدداً جمّاً من الكتب، وكان سريع التأليف، كان يكتب كل يوم خمسين ورقة. وهذه هي أشهر كتبه:

1- كتاب الشفاء: وهو أهم مؤلفاته في الحكمة، وفيه أربعة أقسام: (المنطق – الطبيعيات – الرياضات – الإلهيات). ويعتبر الكتاب موسوعة في ثمانية عشر مجلداً.
2- كتاب النجاة: وهو مختصر كتاب الشفاء، طبع مع كتاب القانون في الطب بروما.
3- كتاب الإشارات والتنبيهات: وهو كتاب في كشف الظنون، صغير الحجم، كثير العلم. أورد فيه المنطق في عشرة مناهج، والحكمة في عشرة أنماط.
4- كتاب الحكمة المشرقية: وهو كتاب خاص بالتصوّف، سمّي: (حكمة المشرقيين)، وقيل: إنه كتاب خاص بفلسفة الشرقيين المقابلة لفلسفة الغربيين.
5- كتاب القانون في الطب: وهو مجلد ضخم يقسم إلى خمسة كتب، وعدد كبير من الفصول والمقالات والفنون، وكان مادة تعليم في جامعات أوروبا حتى أواخر القرن السابع عشر.
6- قصائد ورسائل مختلفة في: الحكمة، والأخلاق، والمنطق،

وعلم النّفس.

ثانياً: فلسفة ابن سينا

كان ابن سينا شاعراً، نظم تاملاته الدّينية في شعر لا يخلو من الجمال. وكان ابن سينا عالماً، ولكن مقدرته العلمية دون مقدرة البيروني، وكان الرازي متفوقاً عليه في الطب.
كان ابن سينا فيلسوفاً، ولكنه لم يبلغ شأن الفارابي في عمق التفكير والابتكار، ولكن تعود شهرته إلى كثرة مؤلفاته، وخصب إنتاجه وسهولة أسلوبه ووضوح عرضه للقضايا. لم يترك ابن سينا مذهباً فلسفياً جديداً ومبتكراً، بل ألْبس الفلسفة القديمة حلة جديدة.
تقسيم ابن سينا للفلسفة: قسّم ابن سينا العلوم إلى قسمين: علوم نظرية، وعلوم عملية.
أولاً: العلم النّظري: يسعى إلى معرفة الحق، ويشمل العلم الطبيعي العلم الرياضي العلم الإلهي، العلم الكلي.
ثانياً: العلم العملي: ويسعى إلى معرفة الخير، ويشمل: الأخلاق وتدبير المنزل وتدبير المدينة والنبوة.
فلسفة ابن سينا في الطبيعة: وضّح ابن سينا في فلسفته في العلم الطبيعي الأجسام الموجودة في الطبيعة، ومبادئ العلم الطبيعي وهي: المادة – الصورة – العدم.
وقد أخذ هذه المبادئ عن أرسطو كما أخذها الفارابي أيضاً: فقال: إن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة، ونسبة المادة إلى الصورة كنسبة النحاس إلى التمثال.
وللجسم الطبيعي لواحق هي: الأعراض: كالحركة، والسكون. والعدم عنده ليس هو بذات موجودة على الإطلاق، ولا معدومة على الإطلاق، بل هو ارتفاع الذات الموجودة بالقوة. وليس كل عدم مبدأ للكائن، بل العدم المقارن للقوة، أي: للإمكان، مثال: إذا نظرنا إلى السيف نراه عدماً بالنسبة إلى الصوفة، فهو معدوم في الصور، ومعدوم في قطعة الحديد، أي: إن السيف غير موجود بالقوة في الصوف، ولكنه موجود بالقوة في الحديد.
ويتساءل ابن سينا: هل الأجسام الطبيعية تقبل التجزئة إلى ما لا نهاية ..؟ أم هي مركبة من أجزاء لا تتجزأ تنتهي قسمتها عندها..؟!
لواحق الأجسام الطبيعية: ويوضح ابن سينا لواحق الأجسام الطبيعية وهي: الحركة – السكون – الزمان – المكان – الخلاء – التناهي– اللاتناهي.
أولاً: الحركة
جعل أرسطو أنواع الحركة ستة: السكون – الفساد – النمو – النقص – الاستحالة – الحركة المكانية. فالانتقال من مكان إلى مكان حركة، ومن البياض إلى السواد حركة، وهي: الاستحالة، وإن ازدياد الحجم حركة، وهو: النمو، ونقصانه حركة. وعاد أرسطو فقال: إن السكون والفساد ليسا من أنواع الحركة. وهذا ما قال به ابن سينا أيضاً.
وإن كل متحرك لا يتحرك إلا لعلة محركة، هذه العلة المحركة إمّا أن تكون موجودة في الجسم فيسمى متحركاً بذاته، وإمّا أن تكون خارجة عن الجسم فيسمى متحركاً لا بذاته.

ثانياً: السكون

هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك.

ثالثاً: الزمان

يقرر ابن سينا مع أرسطو بأن الزمان متعلق بالحركة؛ ولهذا لا يمكن أن نتصور الزمان إلا مع الحركة، ومتى لم نحس بحركة لم نحس بزمان، مثل: ما قيل في قصة أصحاب الكهف. والزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات.

رابعاً: المكان

هو الشيء الذي يكون فيه الجسم، فيكون محيطاً به، حاوياً له، مفارقاً له عند الحركة ومساوياً له؛ لأنه لا يمكن أن يكون جسمان في آن واحد، وليس المكان بهيولى أو صورة؛ لأن الهيولى والصورة لا تكونان إلا في الشيء الموجود في المكان.

خامساً: الخلاء

يتبع ابن سينا رأي أرسطو فينكر وجود الخلاء، كما ينكر وجود مقدار غير متناه، وعدد غير متناه، وحركة غير متناهية.

سادساً: النّفس

لقد اهتم الفلاسفة منذ أقدم العصور بالنّفس، وعالجوا قضاياها في كتاباتهم، وكان لهم آراء، ونظريات مختلفة، فمنهم:

1- الماديون: الذين عدّوا النّفس مجرد جسم لا ميزة له ولا اختصاص.
2- الروحيون: الذين ألّهوا النّفس وأبعدوها عن المادة، ورأوا فيها القوة الهيدروحية؛ تهبط إلى البدن من العالم العلوي.
3- المعتدلون: الذين وقفوا موقفاً وسطاً، وجعلوها مزاجاً بين الجسم والروح، أو بخاراً حاراً – كما قال الرواقيون - ، أو صورة للجسم – كما ارتأى أرسطو وأتباعه.

وقد وقف فلاسفة المسلمين على هذه الآراء، واتخذو منها عدة مواقف مختلفة، منهم: الشيعة، والمعتزلة، والصوفية والسنية. ولكن الفقهاء – وخاصة: مالك والشافعي – حرموا البحث في النّفس؛ فمنهم من قال: بروحانية النّفس، ومنهم من أثبت ماديتها.

وقد اهتم الفلاسفة المسلمون لهذه القضية، كالكندي والفارابي وخاصة ابن سينا؛ الذي اعتنى بموضوع النّفس وكتب فيها مقالات ورسائل مستقلة، منها: رسالة في: (معرفة النّفس الناطقة وأحوالها)، ورسالة في: (بقاء النّفس الناطقة)، ورسالة في: (علم النّفس)، (القصيدة العينية) في النّفس، وشروحات كتاب أرسطو في النّفس.

وقد درس ابن سينا النّفس من جميع النواحي: الميتافيزيقية، والطبيعية، والفيزيولوجية أيضاً. ولا شك في أن آراء ابن سينا في النّفس، كآراء سائر الأقدمين؛ لا تخلو من نقص؛ لضعف وسائل التشريح القديم ووسائل البحث والتجربة، ومع ذلك كانت هذه الآراء نقطة

انطلاق لدراسة النّفس لكل من أتى بعده، وكان لها أثرها الواسع في الشرق والغرب قبل العصور الحديثة.

نظرية المعرفة: اتبع ابن سينا في المعرفة مذهب المدرسة المشائية؛ فجعل الإدراك نوعين: إدراكاً حسياً، وإدراكاً عقلياً، وحدد الإدراك بأن تكون حقيقة الشيء المدرك متمثلة عند المدرك ويشاهدها.

وخلاصة القول في نظرية المعرفة: أن المعرفة تحصل بأن ينزع الحس عن الأشياء صورتها، وتظل تلك الصورة لها علاقة بالمادة، ثم يؤديها إلى الخيال فيبرئها عن المادة تبرئة أشد. أما الوهم: فإنه يتعدى هذه المرتبة في التجريد؛ لأنه ينال المعاني التي ليست بذاتها مادية، كالخير والشر، والمخالف والموافق. أما العقل: فإنه يصل بتجريد المعاني إلى درجة تصبح معها هذه المعاني مجردة تماماً عن المادة وعن لواحق المادة.

فالإدراك: إدراك حسي – إدراك خيالي – إدراك عقلي.

قوى النّفس: قسّم ابن سينا **قوى النّفس إلى:**

أولاً: النّفس النباتية:

1. غازية.
2. منمية.
3. مولدة.
4. محركة: (باعثة-وفاعلة)، والباعثة: (شهوانية– غضبية).

ثانياً: النّفس الحيوانية:

1. الإدراك الظاهر بالحواس الخمس:
(البصر-السمع-الشم-الذوق-اللمس). واللمس يفرق بين الحار والبارد وبين الرطب واليابس، وبين الصلب واللين، وبين الخشن والأملس.
2. الإدراك الباطن بالحواس الباطنة:
الحس المشترك – الخيال والمصورة - المتخيلة (بالنسبة إلى الحيوان) - المفكرة (بالنسبة إلى الإنسان) – الوهمية – الحافظة الذاكرة.

ثالثاً: النّفس الإنسانية:

قسّم ابن سينا النّفس الإنسانية إلى:

1. العاملة: عقل عملي.
2. العالمة: عقل نظري: أ- بالقوة هيولاني ب- بالفعل ج- مستفاد.

الإدراك: وضّح ابن سينا أن الإدراك ينقسم إلى إدراك حسّي: وهو أن تتمثل صور المحسوسات في الحواس. والإدراك العقلي: هو أن تتمثل صور المعقولات في العقل.

فتكون الإحساسات دار المعاني الجزئية للحواس، والمعاني الكلية للعقل، وفي كل تمثل نوعاً من التجريد. فالمعرفة تجريد كما قال أرسطو، وليست هي تذكر كما قال أفلاطون.
أما الإدراك العقلي: فكله باطن، والإدراك الحسي: باطن وظاهر.

1- الإدراك الحسي الظاهر:

هو انتقال حقائق الأشياء الخارجة عن طريق الحواس الظاهرة، كما رتبها ابن سينا، متدرجاً من الأبسط إلى المركب: اللمس – الذوق – الشم – السمع –البصر، وهي تدرك بتشبهها بالمحسوس.
فالحواس تجرد الصورة عن المادة، فتبقى الصورة في الحاسة كما يبقى النقش في الشمع. والحواس بحاجة إلى الجسد لإدراك المحسوس، وبحاجة إلى وسائط أخرى، كالهواء والماء.
ومما لا شك فيه: أن عضو الحس لا ينفعل إلا عمّا يخالفه في الكيفية؛ لأنه لا يتأثر بما يشابهه. وهكذا يجب أن يكون اختلاف في الكيفية بين الحس والمحسوس؛ ليجري الإحساس. فاللمس – مثلاً: لا يحس بحرارة الملموس إلا إذا كانت حرارة هذا غير حرارة ذاك.
والمحسوسات منها ما هو:

أ-خاص: كاللون للبصر.

ب-مشترك: تدركه جميع الحواس على السواء، كالشكل والعدد والحركة والسكون بعد هذه النّظرة العامة للإدراك الحسي ينتقل إلى ابن سينا إلى دراسة الحواس دراسة مفصلة من الناحية الفيزيولوجية والناحية الإدراكية. فيبين تركيب كل حاسة، وعضوها وموضوع إحساسها، وطريقة إدراكها لموضوعها، ويناقش آراء من تقدمه في إجادة واسعة الآفاق. فهو يبدأ باللمس؛ لأنه أبسط الحواس وأشدها. ثم الذوق والشم ثم السمع والبصر.

اللمس: يرى ابن سينا أن اللمس أول الحواس، وهو ضروري لبناء حياة الحيوان؛ لأن مزاجه مركب من الكيفيات الأربع الأولية: (الحرارة – البرودة – والرطوبة – اليبوسة)، وهي مدركات اللمس. أما بقية الحواس فمدركاتها لا تتعلق ببقاء الحياة؛ فضرورتها دون ضرورة اللمس؛ إذ قد يفقد حيوانٍ ما حاسة البصر ويبقى حيواناً مع ذلك، تقوم فيه سائر الحواس؛ بما يستعيض به عن البصر المفقود، ولكنه لا يستطيع أن يستعيض بشيء من اللمس.
وعضو اللمس الآلي عند ابن سينا هو: اللحم- والعصب. والإحساس يجري بالملامسة.
وينكر ابن سينا الإحساس بالعصب فقط، وهنا يبدو أن ابن سينا لم يكن على علم واضح بالجهاز العصبي؛ فيجعل العصب مشتركاً في اللمس مع الجيد، بينما يثبت العلم الحديث: أن اللمس يجري بواسطة أطراف الأعصاب المنتشرة في الجلد.

وموضوع اللمس – أي: الأمور التي تلمس هي: الحرارة – والبرودة – الرطوبة – واليبوسة والخشونة والنعومة أي: الملامسة – والثقل والخفة، وأكد ابن سينا في كتاب الشفاء بأن هناك وجود عدة أعضاء لمسية في اليد. وهذا يتفق مع نظرية العلم الحديث. فقوى اللمس كثيرة. فما يدرك به الحار والبارد غير الذي يدرك به الثقيل والخفيف.

الذوق: إن الذوق عند ابن سينا نوع من اللمس، وهو يشارك اللمس في شيء وهو: أن المذوق يدرك في أكثر الأمر بالملامسة. وعضو الذوق عند ابن سينا هو: ما يذهب إليه أصحاب العلم الحديث؛ إذ يجعلونه في نهايات الأعصاب المنتشرة في طبقة اللسان الظاهرة.

وأما الرطوبة اللعابية، فيمتزج فيها المذوق وينتشر معها، فتسهل وصوله إلى الحاسة الذوقية؛ حيث يصير الإحساس بالملامسة.

الشم: إن عضو الشم هو: الزائدتان الحلميتان النابتتان من مقدم الدماغ، وتمتد إليها أعصاب الشم الآتية من مقدم الدماغ، وينفذ الريح إلى هاتين الزائدتين من ثقوب في المصفاة الموجودة أسفلهما في أعلى فتحتي الأنف.

ويحدث الشم: بأن ينقل الهواء أو الماء الأبخرة المتحللة من الأجسام إلى أطراف الأعصاب في الأنف. وهكذا يكون الشم ايضاً بملامسة الأبخرة للأعصاب، وبواسطة الماء أو الهواء.

السمع: إن محسوس السمع الأول هو: الصوت والصوت هو نتيجة حركة عنيفة صادمة ما بين المقروع به مع حركة قوية في الهواء أو الماء، ينتهي أثرها إلى الصماخ من الأذن، وهكذا يصير الإحساس بالصوت.

البصر: إن محسوس البصر الأول هو: اللون ينقله الضوء ويظهره، والنور ليس جسماً في نظر ابن سينا، ولكنه كيفية تحدث في الجسم المضيء، فتنتقل الأشعة فتقع على الأجسام فتضيئها.

ومن ميزات الأشعة: أنها تنفذ من الجسم الشفاف. والضوء غير اللون، بل هو سبب ظهور اللون ونقله، بل هو جزء من جملة المرئي الذي نسميه لوناً.

أما طريقة الإبصار: فيوضحها ابن سينا على الشكل التالي: بأن النور واسطة للإبصار، وأن عضو البصر ملتقى العصبين البصريين، ولا شك أن لابن سينا في كل ذلك لمحات علمية ذات قيمة.

2- الإدراك الحسي الباطن:

لقد تبسط الشيخ الرئيس في معالجة الإدراك الحسي الظاهر، وبين طرق وصول المحسوسات الخارجية إلينا، وقد استند في معالجة الحواس إلى المصادر اليونانية الطبية والفلسفيّة، كما استند إلى معلوماته الطبية والتشريحية. وقد أضاف إلى المعلومات القديمة نظريات ذات قيمة في عالم العلم، ثم انتقل إلى معالجة الإدراك الحسي الباطن. وقد استند في ذلك على المدرسة المشائية وعلى أستاذه الفارابي.

وأوضح ابن سينا إن وظيفة العقل هي:

- تجريد الصور العقلية.
- إقامة المناسبات بين الكليات المجردة غير المادية سلباً وإيجاباً.
- تحصيل المقدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقي.
- الأخبار التي يقع بها التصديق لشدة التواتر.

إن العقل قبل إدراكه المعقولات يكون عقلاً بالقوة. ولكي يخرج من القوة إلى الفعل يحتاج إلى سبب ليكون عقلاً بالفعل. وقد رأى الشيخ الرئيس: أن لبعض الناس قوة يسميها: الحدس، وهي استعداد للاتصال بالعقل الفعّال من غير حاجة إلى تعلّم. فكأن هؤلاء الناس يعرفون كل شيء من أنفسهم وهذه الحال من العقل الهيولاني تسمى: عقلاً قدسياً، وهو من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جداً، لا يشترك فيه جميع الناس، بل قد لا يكون شخص من الناس مؤيد النّفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتمل حدساً، أعني: قبولاً لإلهام العقل الفعّال من كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال، وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوة النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة: قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية.

ثالثاً: نص ابن سينا في

يقول ابن سينا **"الحاجة إلى الأدوية المركبة إنه قد لا نجد في كل علّة خصوصاً المركبة دواء مقابلاً لها من المفردات ولو وجدنا لما آثرنا عليه بل ربما لم نجد مركّباً نقابل به مركّباً أو نجده إلا أنا نحتاج إلى قوة زائدة في أحد بسيطيه فنحتاج إلى أن نضيف إليه بسيطاً يقوي قوته"** (ابن سينا، 1593ه،القانون ، ص 1199).

تحليل النّص: بعد التعريف بصاحب النّص، نقوم بتحليل النّص كالآتي:

قسّم ابن سينا الأدوية بحسب تركيبها ومصدرها وصفتها وتأثيرها.

أولاً:من حيث التركيب

قسم ابن سينا الأدوية من حيث التركيب إلى نوعين رئيسين وهما:

الأدوية المفردة: خصص لها كتاباً كاملاً وهو الكتاب الثاني حيث شرح بالتفصيل أمزجة الأدوية المفردة وخواصها وصفاتها. فمثلاً قال "والطِيْب أكثره حار إلا ما يصحبه تندية

وتسكين من الروح والنفس كالكافور والنيلوفر فإن أجسامها لا تخلو عن جوهر مبرد" (ابن سينا، القانون في الطب: ص417).

الأدوية المركبة: خصص ابن سينا الكتاب الخامس لتفصيل وشرح جميع طرق تحضير الأدوية المركبة وأفضل طرق إعطائها للمريض، بقوله: "الحاجة إلى الأدوية المركبة إنه قد لا نجد في كل علّة خصوصاً المركبة دواء مقابلاً لها من المفردات ولو وجدنا لما آثرنا عليه بل ربما لم نجد مركّباً نقابل به مركّباً أو نجده إلا أنا نحتاج إلى قوة زائدة في أحد بسيطيه فنحتاج إلى أن نضيف إليه بسيطاً يقوي قوته" (ابن سينا، 1593ه، ص27).

ومن أمثلة الأدوية المركبة (المراهم، السعوطات، الشرابات، الشيافات، الفرزجات، السكنجبينات).

ثانياً: من حيث المصدر

فصّل ابن سينا (1593ه) الأدوية من حيث مصدرها إلى ثلاث مجموعات هي:

الأدوية النباتية: مثل الخردل والشعير، فمنها أوراق ومنها بزور ومنها أصول وقضبان ومنها زهر ومنها ثمار ومنا جملة النبات كما هو.

ثم فصّل ابن سينا طرق جمع هذه المواد بقوله:

- البذور: يجب أن تلتقط بعد أن يستحكم جرمها وتنتفي عنها الفجاجة والمائية.
- الأصول: يجب أن تؤخذ لما تريد أن تسقط الأوراق.
- القضبان: يجب أن تجنى وقد أدركت ولم تأخذ في الذبول والتشنج
- الزهر: يجب أن يجنى بعد التفتيح التام وقبل التذبل والسقوط
- الثمار يجب أن تجنى بعد تمام إدراكها وقبل استعدادها للسقوط

الأدوية الحيوانية: ومن أمثلته اللبن والطحال وهو يعبرها في الحيوانات فيجب أن تؤخذ من الحيوانات الشابة في زمان الربيع ويختار أصحها أجساماً وأتمّها أعضاء وأن ينزع منها ما ينزع بعد ذكاة ولا تلتفت إلى المأخوذ من الحيوانات الميّتة بأمراض تحدث لها.

.

الأدوية المعدنية: ومثاله الرصاص والكبريت، يقول "أن تكون نقية عن الخلط الغريب بل يجب أن يكون الملتقط هو الجوهر الصرف من بابه غير منكسر في لونه وطعمه الذي يخصّه.

ثالثاً: من حيث التأثير

تختلف الأدوية من حيث تأثيرها على الجسم ويقال دواء مسخّن، ملطّف، محلل، حادّ، مخشن، مفتح، مرخ، منضج، جاذب، مقطع، هاضم، كاسر الرياح، محضر، محكّك، مقرح، أكال، محرق، لاذع، مفتت، معفن، كاوٍ، مقشر؛ وطبقة أخرى مبرّد، مقو، رادع، مغلظ، مفجع، مخدر؛ وطبقة أخرى مرطب، منفتح، غسال، موسّخ للقروح، مزلق، مملس؛ وطبقة أخرى مجفف، عاصر، قابض، مسدد، مدمل، منبت للحم، خاتم، وجنس آخر من صفات الأدوية بحسب أفعالها قاتل، سم، ترياق، بادزهر، وأيضاً مسهل، مدر، معرق.

رابعاً: من حيث الصفات الخاصة بكل دواء

قسم ابن سينا الأدوية حسب صفاتها إلى عدة انواع، والمشهور منها هي هذه اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجمود والسيلان واللعابية والدهنية والنشف والخفة والثقل.

أسئلة المحاضرة الرابعة

أيُّها الطالب النبية، بعد دراستك لفلسفة ابن سينا قم مستعيناً بالله عن الإجابة الآتية:

س1 ما أقسام الفلسفة حسب تقسيم ابن سينا؟

س2 ما لواحق الأجسام الطبيعية التي ذكرها ابن سينا؟

س3 افسح المجال لعقلك في توليد مادة فلسفية حسب مشكلة تراها عالقة في فكرك؟

س4 كيف يمكن حل بعض المشاكل المعاصرة، من خلال قرائتنا لفلسفة ابن سينا؟

تدريبات منهجية

أيُّها الطالب الذكي، من خلال ماتم شرحه في فلسفة ابن سينا، قم بتحليل النّص الآتي:

يقول ابن سينا **" لما كان الطب ينظر في بدن الإنسان من جهة ما يصح ويزول عن الصحة والعلم بكل شيء إنما يحصل ويتمّ إذا كان له أسباب يعلم أسبابه فيجب أن يعرف في الطب أسباب الصحة والمرض. والصحة والمرض أسبابهما قد يكونان**

ظاهرين وقد يكونان خفيين لا ينالان بالحسّ بل بالاستدلال من العوارض فيجب أيضاَ أن تعرف في الطب العوارض التي تعرض في الصحة والمرض" (ابن سينا، 1593ه، ص1).

- **تحليل النّص:**
  - **عرّف بكاتب النّص**

.....

.....

  - **ما الأفكار الأساسية في النّص**

.....

.....

  - **حدد المفاهيم والمصطلحات الأساسية**

.....

.....

  - **صِغ إشكالية النّص بأسلوبك**

.....

.....

.....

  - **من وجهة نظرك مامدى صحة رأي ابن سينا في نصه، مع ذكر الأدله التي تُدعم رأيك؟**

.....

.....

.....

  - **قم بالتحقق من منطقية النّص الفلسفيّ بالنقد والتقييم؟**

.....

.....

  - **النتيجة المحصلة من التحليل**

.....

الخاتمة والتوصيات

لقد جُرِّب هذا الطّرح على طلبة جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا بكلية القيادة والإدارة وبعد الإستبيان تبيّن أن الطلبة الذين كانوا لا يحبون الفلسفة ولا يستوعبونها بسبب الطّرح التّقليدي أصبحو يلحون على الدّرس الفلسفي بغية تعلّم حل المشكلات الحياتية

وفسح المجال لمناقشة الآراء وفق النموذج السؤالي المطروح ، وتفاعلا مع آراء الفلاسفة ، لذلك ينصح بتفعيل كل المواد الفلسفية خاصة الفلسفة الإسلامية بهدف خلق قاعدة صلبة للتفكير لدى الطالب ليس بهدف التّعرف على الفيلسوف فحسب بل من أجل تحريك الفعل الفلسفي في العقل توافقا مع الوحي الرباني الذي يأمرنا بالتفكير والتّدبر والتّعقل، وحتى نتوقف من استيراد حلول مشاكلنا من التفلسف الأكاديمي المبني على العقل المحض والعقل المسلم يغنيه استحضار عقله بعد استشارة الوحي الرباني لتنقيح الحلول والمشاكل وغيرها .

التّوصيات :

نوصي المؤسسات التعليمية والتّعليم العالي خلق جو أكاديمي لتفعيل التّفكير الفلسفي وفق متطلبات العصر دون مخالفة الوحي ، مع تحديد هدف بناء الحكمة في العقول وتنوير القلوب في كل التخصصات العلمية منها والإجتماعية والإنسانية ، وضرورة تحديث المناهج الفلسفية بما يخدم الناشئة لأجل إعادة الهيمنة وتحقيق الوسطية في العالم الإسلامي .

قائمة المصادر والمراجع

ابن سينا، الحسين بن علي، المحقق: محمد أمين الضناوي، 1999، القانون في الطب، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن رشد ،أبو الوليد محمد بن أحمد ،تحقيق ودراسة عمارة محمد ، 1969، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، القاهرة: دار المعارف.

ابن رشد ،أبو الوليد محمد بن أحمد، ، تحقيق سليمان دنيا ، 1964م،تهافت التّهافت ، القاهرة ، دار المعارف ،

الطبعة الأولى .

الخميس ، عبد اللطيف ، مناهج تدريس مادة الفلسفة والفكر الإسلامي ، 1991 م، المملكة المغربية وزارة التربية والتّعليم ، بيروت : دار الكتب العلمية .

دي بور، ت.ج. المحقق محمد عبد الهادي أبو ريدة، 1954، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ط3، دار النهضة العربية.

زقزوق، محمود حمدي، 1993، دراسات في الفلسفة الحديثة، ط3، القاهرة: دار الفكر العربي.

المعايطة، محمد عبد العزيز، 2008، الفلسفة الإسلامية، ط1، عمّان: دار الحامد

Ke Arah USIM Kampus Barakah: Satu Analisa Terhadap Proses Pengajaran dan Pembelajaran (PDP)

Towards the Baraqah Campus of USIM: An Analysis on The Process of Teaching and Learning

MASHITAH SULAIMAN
(Dr.) Center for Core Studies & Faculty of Leadership and Management, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA.
mashitah@usim.edu.my, 06-7986337/013-3911694

NUR DALILA MOHAMAD NAZRI
Faculty of Major Language, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA. dalila@usim.edu.my, 017-3695421

ABSTRAK

Sebagai sebuah universiti yang berteraskan kepada pendidikan yang mengintegtasikan ilmu Naqli dan Aqli atau INAQ, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) Kertas kerja konsep ini menghuraikan perancangan dan hasrat Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) untuk merealisasikan impiannya sebagai sebuah kampus Barakah selaras dengan perancangan strategiknya, iaitu untuk menjadi pusat rujukan global di dalam pengintegrasian ilmu naqli dan aqli. Kajian dijalankan ini berasaskan kepada analisis kandungan dan teks daripada dokumen rasmi organisasi dan ucapan kepimpinan tertinggi universiti. Kaedah temuramah semi struktur secara persampelan bertujuan turut dijalankan dalam kalangan tenaga akademik USIM bagi mendapatkan pandangan tentang usaha dan kesediaan mereka bagi mencapai hasrat tersebut. Beberapa usul dan strategi perlaksanaan dicadangkan dalam kertas kerja ini, khususnya memberi fokus kepada pendidikan dan proses pengajaran dan pembelajaran (PdP) samada di dalam mahupun di luar kelas. Harapannya agar cadangan ini dapat memberi inspirasi kepada warga akademik USIM untuk menerapkan konsep Barakah dalam aktiviti pengajaran dan pembelajaran. Kekangan terhadap perlaksanaan konsep ini juga turut dibahaskan.

Keywords/ Kata kunci: Kampus Barakah, Proses Pengajaran dan Pembelajaran (PdP), usaha, Naqli dan Aqli

Contribution of the Islamic Multiculturalism in Scientific Enterprise

IBRAHIM A. SHOGAR
Assoc. Prof., Department of Computational and Theoretical Sciences,
Kulliyyah of Science, International Islamic University Malaysia (IIUM)*
shogar@iium.edu.my

ABSTRACT

This paper investigates the unique nature of the Islamic multiculturalism (ethnic pluralism) and its role in creating a healthy intellectual environment for knowledge inquiry and scientific progress. This positive role of multiculturalism was presented by the early history of Islamic civilization, and today by many academic institutions in the developed countries. Aiming at creating a harmonious community of knowledge and viruses, the holy Qur`an established its religious mission, commenced by (اقرأ), i.e., Recite, on unity of man, nature, and God. Thus, the ethnic and cultural settings play no positive role in the development of Islamic identity, except for scientific purposes. Revelation of the holy Qur`an had created two interconnected revolutions which constituted foundations of Islamic civilization: (i) the social revolution, which was able to make vast social changes across the old world and created, within the first few centuries, a great nation (Ummah) from various nations with different ethnic, cultural and religious backgrounds. This unity in diversity of Islamic culture had constituted an important factor to the Islamic civilization to receive and integrate the scientific heritage of the old civilizations. (ii) The intellectual revolution was created by the holy Qur`an by adopting various techniques for intellectual stimulation for inquiry, the most important of which were two methods (a) the call for study and examination of the intellectual heritage and practical experiences of mankind, civilizations and historical facts, to develop a progressive society of knowledge and virtues; (b) the holy Qur`an also urges human intellect to investigate the natural phenomena as a basic pathway to understand God. The Qur'ānic intellectual stimulus had encouraged and invited the attention of scholars from various ethnic and religious backgrounds to engage in study of nature and investigate the intellectual heritages of the ancient civilizations such as Greeks, Persians, Chines and Indians. Although it can be employed negatively for destruction of social unity, the multiculturalism can be a major source of creativity and intellectual diversity to provide insights and counter perspectives. In fact, it had played an important role to build the scientific enterprise of Islamic civilization. This role can be reactivated in modern Muslim societies. Adopting the analytical method, this paper aims to examine the above presupposition.

Keyterms: *multiculturalism, scientific progress, common grounds, cultural settings, cosmopolitism, assimilation capacity, nation state country, Ibn Khaldun.*

---

* This paper is prepared for "*International Conference on Civilization, Ethnicity and Islamic Heritage* (i-STET 2018)", organized by Universiti Sains Islam Malaysia, on 29th & 30 September 2018.

Prophetic Creative Thinking Model Testing on Felo Muda Dakwah (FMD), Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM)

MOHD AZMIR MOHD NIZAH (Corresponding Author)
Centre for Core Studies & Faculty of Leadership and Management
Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Bandar Baru Nilai,
Negeri Sembilan, Malaysia
Tel: +606-7980225 Email: azmirnizah@usim.edu.my

ADIBAH SULAIMAN
Centre for Core Studies & Faculty of Major Language Studies
Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Bandar Baru Nilai,
Negeri Sembilan, Malaysia
Tel: +606-7980215 Email: adibah@usim.edu.my

REDHAUDDIN KAMARUZAMAN
Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia
Kompleks Islam Putrajaya, Aras 4 Blok D,
No.3 Jalan Tun Razak, Presint 3, 62100 Putrajaya,
Tel: +603-88703870 Email: redhauddin@yadim.com.my

NOR IZATI SAMSUDIN
Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia
Kompleks Islam Putrajaya, Aras 4 Blok D,
No.3 Jalan Tun Razak, Presint 3, 62100 Putrajaya,
Tel: +603-88703870 Email: norizati.samsudin@yadim.com.my

ABSTRACT

Prophetic Creative Thinking Model developed by a group of researchers found to influence creativity among USIM students. However, the model to be tested beyond university level for its validity and reliability. Felo Muda Dakwah unit, by YADIM provides such requirements. After several cohort, it is found that the level of creativity, Islamic creativity understanding and creativity practices among fellows is unsatisfactory. Therefore, this study, is to investigate the above criteria among 140 FMD fellows. Using pre-test and post test procedure, with developed set of questionnaires, this study found that gender is not significant on creativity level and practices. However, from the Islamic creativity understanding, gender factor is significant. It also evidence that there is significant effect on the level, practices and Islamic understanding after those fellows went through certain module during their fellowship period. Thus, it is confirmed that level of creativity, practices of creativity and Islamic creativity understanding have significant effect on ones' creativity, and FMD fellows may become a holistic icon for da'wah in Malaysia.

Keywords*: Learning; Creativity; Da'wah; Transformation; Icon; Prophetic Model*

MANDI LANGIR DAN KEPENTINGANNYA DALAM MASYARAKAT KEDAYAN SERTA PERSPEKTIF ISLAM MENGENAINYA

Ros Aiza Mohd Mokhtar, Abd Hakim Mohad, Latifah Abdul Latiff & Mashitah Sulaiman

Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

Abstrak

Etnik Kedayan dipercayai berasal dari Jawa dan dibawa ke Brunei oleh Sultan Bolkiah (Sultan Brunei Kelima). Daripada Brunei, sebahagian mereka berhijrah dan menetap di Sabah dan Sarawak. Masyarakat tersebut juga merupakan penganut agama Islam yang dipercayai telah menerima Islam melalui Kesultanan Brunei pada akhir abad ke-15. Mereka terkenal dengan budaya dan amalan mereka yang unik. Antaranya ialah amalan '*balangi*' atau mandi langir. Sehubungan dengan itu, makalah ini bertujuan mengupas secara deskriptif interpretif amalan mandi langir dan kepentingannya dalam kalangan masyarakat Kedayan. Kajin ini merupakan kajian kualitatif yang menggunakan kaedah temu bual bagi mendapatkan data. Seterusnya, teks verbatim dianalisis bagi melihat sama ada wujud asas atau elemen daripada pra Islam dan Islam dalam amalan mandi langir masyarakat Kedayan. Kajian mendapati, amalan mandi langir dalam masyarakat Kedayan ada asasnya daripada kepercayaan pra Islam iaitu dinamisme-animisme dan Islam. Interaksi antara keduanya pada peringkat awal menyebabkan sinkretisme. Sungguhpun begitu, elemen sinkretisme dalam amalan mandi langir masyarakat Kedayan hampir pupus.

Kata kunci: Langir, Kedayan, Sinkretisme, Perspektif Islam

Latar Belakang Masyarakat Kedayan

Kedayan telah didefinisikan dalam *Kamus Dewan*, sebagai 'pengiring' (Noresah Baharom, 2005). Hal ini dikaitkan dengan kehidupan masyarakat berkenaan sebagai pengiring raja pada zaman feudal. Justeru itu, perkataan "Kedayan" pada mulanya merujuk pekerjaan sebagai pengiring raja. Apabila jumlahnya kian bertambah, mereka mula membentuk etnik Kedayan. Perkataan Kedayan juga dikatakan berasal daripada perkataan Melayu Kodi (*score*), dan mendapat akhiran 'an' lalu menimbulkan bunyi Kodian (Parnell, 1911). Terdapat sepuluh ejaan bagi terminologi Kedayan yang digunakan oleh penulis-penulis yang menulis tentang masyarakat Kedayan. Antaranya ialah Kadaian, Kadayan, Kadian, Kadien, Kadyan, Kedeian dan lain-lain (Maxwell, 1970). Bahasa Kedayan lebih hampir kepada bahasa Melayu Brunei, namun dari segi sebutan perkataan tertentu dalam bahasa Kedayan, kebanyakannya dihilangkan huruf 'r' dan ditambah huruh 'h'. Contohnya, perkataan 'darat' (bahasa Melayu Brunei) disebut 'daat' dalam bahasa Kedayan, manakala 'ada' (bahasa Melayu Brunei) disebut 'hada' dalam bahasa Kedayan (Awang Ahmad, 1978).

Etnik Kedayan dipercayai berasal dari Jawa dan dibawa ke Brunei oleh Sultan Bolkiah (Sultan Brunei Kelima). Sejarah awal kedatangan Kedayan ke Brunei dikaitkan dengan peristiwa sabung ayam antara Putera Jawa dengan Sultan Brunei. Peristiwa tersebut menyaksikan kekalahan di pihak Putera Jawa, lalu sebagai gantinya orang Kedayan yang asalnya mendiami pulau Jawa dibawa oleh Sultan Brunei untuk berkhidmat dengan Sultan Brunei sebagai pengiring serta bercucuk-tanam di Brunei (Amde Sidik. 2007). Masyarakat Kedayan merupakan penganut agama Islam yang dipercayai telah menerima Islam melalui Kesultanan Brunei pada akhir abad ke-15 (Muhidin Yusin, 1990).

Etnik Kedayan merantau dari Brunei ke Sipitang untuk meneroka kawasan pertanian. Masyarakat ini gemar membuka penempatan yang jauh ke darat dan sering dikaitkan dengan pakar ilmu hutan kerana mewarisi kemahiran memburu haiwan liar seperti rusa (*payau*), kijang, pelanduk, kancil dan landak. Di samping itu, mereka mahir memerangkap burung punai (*mundul punai*) yang lazimnya turut menggunakan mantera yang terdiri daripada susunan ayat berbentuk seperti pantun atau puisi (Amde Sidik, 2007). Sebahagian pula menangkap ikan dengan cara menuba yang disertai ritual tertentu (Laman Jaafar, 1981). Selain itu bubu juga digunakan untuk menangkap udang galah.

Masyarakat Kedayan yang hidup sebagai penanam padi mengamalkan ritual tertentu bagi memastikan mereka mendapat hasil tanaman yang baik (P.M. Sharifuddin, 1970). Masyarakat Kedayan

terkenal dengan ritual penting mereka *Makan Tahun* iaitu kenduri besar-besaran yang diadakan selepas menuai padi (Maulana Magiman, 2012) yang sering dikaitkan dengan identiti Kedayan.

Walau bagaimanapun, tulisan ini akan menumpukan perbincangan tentang mandi langir dan kepentingannya dalam kehidupan masyarakat Kedayan serta perspektif Islam mengenainya.

Mandi Langir

Mandi Langir merupakan upacara ritual yang masih diamalkan oleh masyarakat Kedayan di Sipitang, Sabah. Secara umumnya, tujuan mandi langir adalah untuk membersihkan diri seseorang. Walau bagaimanapun penggunaannya diperluaskan kepada selain manusia termasuklah haiwan untuk tujuan penyembelihan atau dijadikan korban sempena sambutan Hari Raya Aidil Adha, benda bukan hidup seperti kereta dan air langir turut disiram ke atas mayat dalam kubur.

Asal Usul Kayu Langir

Kayu langir merupakan sejenis akar kayu yang berbau harum. Rupanya hampir sama dengan kayu manis. Kayu langir amat signifikan dalam kehidupan masyarakat Kedayan. Hal ini kerana keistimewaan pokok langir tersebut yang dipercayai telah tumbuh di tanah jati (asal) di permukaan bumi. Ia juga dipercayai tumbuh daripada nur (cahaya) Allah dan telah wujud sejak zaman Nabi Adam AS.[119] Akar kayu langir juga dipercayai ada di Mekah dan pernah digunakan oleh Fāṭimah binti Muḥammad RA.[120] Oleh sebab itulah, kaum wanita yang lazim menggunakannya. Walau bagaimanapun, kaum lelaki juga turut menggunakannya. Bahkan ia turut digunakan kepada selain manusia seperti binatang dan kereta.

Asal usul mandi langir telah dikaitkan dengan kisah Sītī Fāṭimah RA. Dikatakan Sītī Fāṭimah RA telah diundang untuk menghadiri majlis perkahwinan. Lalu, beliau bersiap-siap dan mengambil bedak muka. Melihatkan demikian, Nabi Muhammad SAW pun berkata kepadanya, “Kau mandilah dulu, mandi langir”. Oleh itu, Sītī Fāṭimah pun melakukan mandi langir. Setelah itu, kecantikan rupa parasnya tiada bandingannya lagi. Semasa berada dalam majlis perkahwinan yang dihadirinya, semua mata tertumpu ke arahnya, bukan lagi ke arah pengantin.[121]

Sumber: Kajian Lapangan

Foto 1. Akar dan Batang Kayu Langir yang Dibeli oleh Pengkaji di Sipitang

Peralatan asas yang digunakan untuk mandi langir ini adalah kayu langir dan air. Mandi langir ini juga dianggap upacara ritual kerana ia disulami dengan kepercayaan tertentu. Justeru itu dalam kes-kes tertentu, ia bukanlah praktik atau amalan biasa yang boleh dilakukan oleh sebarang manusia. Dalam konteks masyarakat Kedayan di Sipitang, mandi langir ini dilakukan oleh orang tua yang berilmu dan berpengalaman.

---

[119] Juno bin Nayan (penduduk kampung serta pengamal perubatan tradisional, Kg. Naluyan, Mesapol), dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.

[120] Hj. Harun bin Hj. Maudin (penduduk kampung serta tukang sembelih lembu, Kg. Menengah, Ulu Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 14 April 2013.

[121] Hj. Bongsu bin Muhammad, dalam temubual dengan pengkaji, 14 April 2013.

Dalam masa yang sama, ada mantera atau bacaan tertentu yang dilafazkan sebelum dilakukan mandi langir tersebut. Antara mantera yang biasa dibacakan sewaktu mandi langir adalah:[122]

Seakan ku darat ku
Rahmatku akan wujudku
Cahaya akan kulitku
Tempati seluruh wujud anggotaku
Jikalau ku jahat dibaik-baikkan
Jikalau ku jahat dibia bisai (dielokkan)
Muliakan asal usulku
Waktu ku keluar dari ibuku
Aku mandi di dalam cahaya
Di dalam kalimah Awla

Mandi Langir pada Manusia

Lazimnya, mandi langir ini dilakukan kepada seseorang dalam upacara peralihan seperti sewaktu berkhatan dan majlis perkahwinan, ibu yang selepas habis pantang melahirkan anak dan wanita selepas habis datang bulan.

(a) Mandi Langir bagi Pengantin

Mandi langir (*balangir*) bagi lelaki dan perempuan masyarakat Kedayan yang akan melangsungkan perkahwinan telah dilakukan secara turun-temurun. Mandi langir ini mempunyai tujuan rohani (spiritual) dan jasmani (fizikal).

Secara zahirnya, *balangir* ialah upacara untuk membersihkan dan menghilangkan bau yang melekat pada tubuh bakal pengantin. Manakala secara batinnya, air yang digunakan untuk tujuan *balangir* tersebut adalah air pengantin tersebut sendiri. Dan perkara ini dilakukan dengan niat bahawa pengantin tersebut dimandikan dengan airnya sendiri. Hal ini kerana menurut Encik Bekal bin Puasa, setiap manusia itu ada air/ telaga masing-masing di dalam diri mereka. Oleh kerana itu, lazimnya, seseorang itu dimandikan (mandi langir) menggunakan air masing-masing sebagaimana yang telah beliau terangkan berikut:[123]

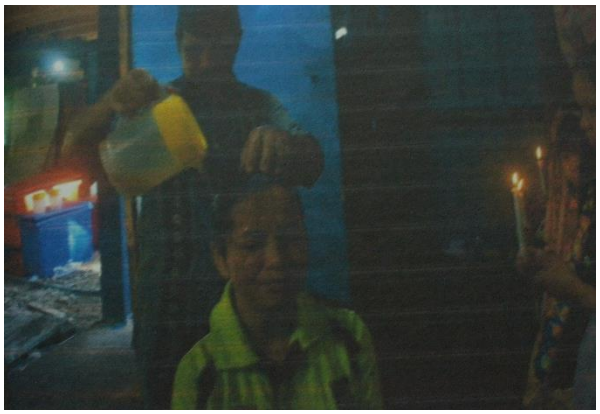
> "*Kita ada air masing-masing, kita ada telaga yang di dalam. Air yang Allah SWT beri. Kita perlu cari. Sewaktu memandikan kita tidak pakai sembarang air, kita pakai air dia sendiri. Ini kerana bila sudah lahir, dia sudah cukup. Satu teko untuk pengantin lelaki dan satu teko untuk pengantin perempuan. Boleh juga satu teko sahaja untuk kedua-dua pengantin lelaki dan pengantin perempuan, namun hakikatnya, mandi satu satu juga. Langir ada bacanya.*"

Semasa mandi langir ini dilakukan bakal pengantin lazimnya ditemani oleh mak andam dan diiringi oleh tiga atau lima orang kanak-kanak perempuan yang lengkap berbaju kurung dan menggunakan kain sarung sebagai selendang yang menutupi kepala dengan membawa sebatang lilin setiap seorang yang bertujuan agar menerangi wajah bakal pengantin.[124]

Kebiasaannya, orang yang lebih tua dari kalangan lelaki serta berpengalaman dipertanggungjawabkan untuk memandikan seseorang. Bilangan mereka yang terlibat memandikan bakal pengantin ini adalah ganjil iaitu sama ada tiga, lima, tujuh atau sembilan termasuklah bapa pengantin sendiri. Pada kebiasaannya, orang yang pertama dan terakhir mestilah antara yang paling berpengalaman antara mereka. Walau bagaimanapun, seorang sahaja sudah memadai untuk melakukan upacara mandi langir.[125]

---

[122] *Ibid.*
[123] Bekal bin Puasa, dalam temubual dengan pengkaji, 29 September 2012.
[124] Hindun bt. Hj. Harun (Pegawai Pelajaran, Kg. Naluyan, Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.
[125] Juno bin Nayan, dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.



Sumber: Koleksi foto Hindun bt. Hj. Harun
Foto 2. Upacara *Balangir* bagi Pengantin

Dalam upacara *balangir*, air yang dicampurkan dengan kayu langir tersebut diharapkan berbuih banyak kerana dipercayai kayu langir tersebut telah dijadikan sedia berbuih. Walau bagaimanapun, ada beberapa faktor yang mempengaruhi air langir sama ada berbuih banyak ataupun tidak berbuih (*sapa*). Antaranya ialah, jika seseorang itu berilmu, dikatakan bahawa beberapa kali goncangan sahaja boleh menyebabkan air berbuih banyak. Faktor lain pula, dipercayai bahawa jika bakal pengantin lelaki dan perempuan tersebut masih teruna dan dara, air langir turut berbuih banyak. Menurut Hindun bt. Hj. Harun lagi, sekiranya seseorang bakal pengantin perempuan itu masih dara, air langir yang disiram ke tubuhnya terasa tersangat sejuk atau dingin.[126]

(b) Mandi Langir Sewaktu Berkhatan

Ada beberapa perkara yang perlu dilakukan dalam adat berkhatan masyarakat Kedayan seperti berbedak, mandi langir, mengucap Dua Kalimah Syahadah dan bacaan doa selamat. Walau bagaimanapun, mandi langir sahaja yang akan diberi tumpuan di sini. Mandi langir dilakukan setelah majlis berbedak selesai dilakukan. Mandi langir ini hanya dilakukan oleh orang tertentu sahaja yang terdiri daripada kaum keluarga. Sekurang-kurangnya tiga orang diperlukan untuk melakukan upacara ini. Mandi langir akan membuatkan kanak-kanak yang akan berkhatan berasa kesejukan dan dalam keadaan demikian kanak-kanak tersebut akan dibawa berjumpa Tok Mudim yang telah menunggu di tempat khas yang telah ditetapkan dan agak tersorok daripada pandangan orang lain untuk dikhatankan. Upacara mandi langir ini turut disertai dengan mantera sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini.[127]

(c) Mandi Langir Selepas Bersalin dan Kering Haid

Dahulunya, mandi langir merupakan kemestian bagi wanita selepas kering haid. Hal ini kerana dikatakan bahawa akar kayu langir berfungsi untuk menyucikan, mengharumkan serta menyerikan wajah wanita tersebut.[128] Perkara ini turut dikaitkan dengan peristiwa Sītī Fāṭimah RA yang menggunakannya. Bagi wanita selepas bersalin pula, akar kayu langir digunakan sebagai salah satu daripada bahan-bahan untuk mandi si ibu pada hari ke 40 atau 44 selepas melahirkan anak. Selain "Mandi 40/ 44 Hari" ini, si ibu akan dimandikan bermula dengan 'Mandi persendaan' iaitu mandi yang dilakukan kepada si ibu sejurus malam si ibu melahirkan anaknya, diikuti pada hari ketiga, ketujuh, keempat belas. Tujuan semua jenis mandi ini dilakukan

[126] Hindun bt. Hj. Harun, dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.
[127] Hindun bt. Hj. Harun, dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.
[128] Bekal bin Puasa, dalam temubual dengan pengkaji, 16 September 2012.

adalah untuk kesihatan si ibu iaitu menyembuhkan urat-urat yang putus, menyerikan lagi wajah ibu dan bayi serta memudahkan atau melancarkan proses kelahiran akan datang. Bahan-bahan berupa daun atau akar kayu yang digunakan dalam Mandi persendaan dan Mandi 3 Hari, 7 Hari, dan 14 Hari ialah daun timbagun, panjaliwang, balik angin, tantawir, kuduk-kuduk, sambung dan panjaginan iaitu tujuh jenis semuanya. Manakala untuk Mandi 40/ 44 Hari, akar kayu langir dan serai wangi ditambah ke dalam air dengan tujuh ramuan tersebut. Mandi 40/44 Hari akan dibuat berserta dengan kenduri bagi keluarga yang berkemampuan. Mantera tertentu juga dibaca sebelum dilakukan mandi persendaan.[129]

Sumber: Kajian Lapangan
Foto 3. Daun-daun Mandian untuk Mandi Selepas Bersalin

Mandi Langir pada Binatang Korban

Amalan *balangir* atau mandi langir turut dilakukan ke atas binatang seperti lembu. Walau bagaimanapun, siraman air langir pada lembu hanya dilakukan untuk lembu korban Hari Raya Aidil Adha dan majlis aqiqah sahaja. Bacaan sewaktu menyiram tersebut adalah selawat. Lazimnya, selepas lembu ditumbangkan dan diikat keempat-empat kakinya, seseorang memegang kepala lembu tersebut dan tali pada hidung lembu diikat pada sebatang besi supaya kepalanya berada dalam keadaan tetap, stabil dan tidak bergerak. Kemudian lembu tersebut akan disiram dengan air langir bermula dari kepala sehinggalah ke bahagian ekor oleh seseorang yang berilmu dan berpengalaman.

Setelah itu, lembu itu disisir dengan rapi menggunakan dengan sikat lalu direnjiskan dengan minyak wangi. Tujuan dimandikan lembu tersebut dengan air langir adalah untuk membersihkan badan lembu tersebut sebelum dikorbankan. Hal demikian dilakukan agar lembu yang akan menjadi tunggangan manusia di hari akhirat kelak berada dalam keadaan baik dan sempurna dengan haruman yang menyenangkan.[130]

Sumber: Kajian Lapangan

Sumber: Kajian Lapangan

[129] Saunah bt Aspar (Bidan, Kg. Naparan, Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 29 September 2012.
[130] Hj. Harun bin Hj. Maudin, dalam temubual dengan pengkaji, 26 Oktober 2012.

Foto 4. Kayu Langir yang Direndam ke dalam Air untuk Tujuan Memandikan Lembu yang akan Disembelih

Foto 5. Sikat dan Minyak Wangi yang Digunakan untuk Menghias Lembu yang akan Disembelih

Sumber: Kajian Lapangan
Foto 6. Bulu Lembu sedang Disisir setelah Dimandikan dengan Air Langir

Sumber: Kajian Lapangan
Foto 7. Minyak Wangi Direnjis kepada Lembu yang telah Disisir Rapi

Setelah itu, barulah dilafazkan selawat, *Bismillāh* dan niat berserta nama-nama mereka yang menunaikan ibadat korban tersebut, seterusnya lembu tersebut disembelih. Bagi mengurangkan kesakitan pada lembu, daun senduduk diletakkan pada leher lembu yang disembelih. Daun senduduk tersebut juga bertujuan mengurangkan darah yang keluar.[131]

Sumber: Kajian Lapangan
Foto 8. Lembu Korban Disembelih

Sumber: Kajian Lapangan
Foto 9. Daun Senduduk Diletak Berhampiran Leher Lembu sewaktu Disembelih

Mandi Langir ke atas Kenderaan

Dalam hal mandi langir kepada kenderaan, tidak semestinya dilakukan kepada kereta yang baru dibeli sahaja. Sekiranya kereta seseorang itu selalu sahaja kemalangan, mandi langir juga dilakukan kepada kereta tersebut bagi mengelakkan perkara yang tidak diingini. Di samping itu, ayat Kursi juga ditampal di dalam kereta bagi mengelakkan perkara yang tidak diingini.[132]

---

[131] *Ibid*.
[132] Jusmi bin Salim (Penjawat Awam, Kg. Menengah, Ulu Sipitang) dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mac 2013.

Siraman Air Langir ke atas Kubur

Selain dimandikan atau disiramkan ke atas seseorang yang masih hidup, air langir juga disiramkan ke atas mayat seseorang setelah ia dikuburkan. Antara bahan-bahan lain yang dicampurkan ke dalam air siraman di atas kubur si mati ialah limau nipis dan beberapa jenis daun. Kesemua bahan-bahan tersebut mempunyai tujuan simbolik. Limau nipis misalnya, adalah untuk mengelakkan daripada gangguan makhluk halus.[133]

Sumber: Kajian Lapangan
Foto 10. Air Langir Disiram ke atas Kubur

Sumber: Kajian Lapangan
Foto 11. Bahan-bahan yang Dicampur ke dalam Air untuk Disiram ke atas Kubur

Analisis Tentang Mandi Langir

Sebagaimana analisis fenomena sinkretisme tentang konsep manusia, bahagian ini akan melihat sama ada wujud asas atau elemen daripada pra Islam dan Islam dalam mandi langir dalam masyarakat Kedayan. Seterusnya, cadangan penyesuaian dengan ajaran Islam dikemukakan sekiranya perlu.

(a) Asas daripada Pra Islam

Sebagaimana kepercayaan tentang manusia, mandi langir juga dipercayai berasal daripada kepercayaan pra-Islam khususnya dinamisme-animisme.

Istiadat mandi dijumpai dalam kebiasaan sesetengah masyarakat primitif untuk menambah '*mana'* seseorang. Hal ini kerana mereka percaya bahawa berbagai jenis air dengan berbagai campuran ramuan akan memberi kekuatan kepada seseorang.[134] Contohnya, masyarakat di Mentawi membawa bayi mereka ke sungai untuk diperkenalkan kepada air dan roh penjaga air yang dinamakan sebagai *kameinan* (yang dipandang sebagai ibu). Upacara yang disebut sebagai *punen* itu dimulai dan diakhiri dengan mencuci rambut bayi mereka dengan air sungai tersebut. Bagi masyarakat Jawa pula, isteri yang pertama kali mengandung akan dimandikan dengan air daripada tujuh sumur sewaktu kandungannya berusia tujuh bulan. Manakala dalam adat isitiadat Melayu di Sumatera Timur, istiadat tepung tawar yang menggunakan sebekas air yang dicampur dengan berbagai daun seperti daun sidingin, siputih dan limau purut, lalu dipercikkan kepada pengantin dilakukan dengan tujuan tertentu. Antaranya ialah supaya pengantin berkenaan menjadi 'dingin' dalam hidupnya (simbol bagi daun sidingin), akan segera pulih sekiranya sakit (simbol bagi daun siputih) serta mempunyai kekuatan melawan kuasa jahat (simbol bagi daun limau purut).[135] Bahkan dalam agama Kristian Katolik juga, setiap orang yang baru memeluk Kristian akan dibaptis terlebih dahulu dengan memercikkan *holy water* kepada orang yang baru memeluk Kristian tersebut. Begitu juga halnya dengan kebiasaan penganut agama Hindu yang mandi dan membersihkan diri di sungai yang dianggap suci oleh mereka seperti Sungai Gangga. Amalan mandi atau dipercikkan air ke tubuh manusia oleh masyarakat Kristian Katolik dan Hindu ini dibuat dengan kepercayaan bahawa ia boleh membersihkan diri secara zahir

---

[133] Roslan @ Sapawi bin Bekal (Imam masjid, Kg. Sg. Bubus, Ulu Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 11 Februari 2013.
[134] H.O.K. Rahmat, *Dari Adam Sampai Muhammad*, 42.
[135] *Ibid*, 41.

dan batin iaitu menghapuskan dosa mereka.[136] Dalam hal ini mandi langir juga tidak jauh berbeza daripada konsep asal mandi sebagaimana yang terdapat di zaman primitif dan agama lain yang dilakukan atas kepercayaan tertentu atau dalam erti kata lain, mandi itu sendiri boleh memberi manfaat dalam bentuk spiritual kepada seseorang.

Di samping itu, kayu langir yang dipercayai boleh memberi manfaat secara spiritual juga berasaskan kepercayaan dinamisme. Ini dapat diperhatikan dalam beberapa perkara. Contohnya, kayu langir yang dikocakkan ke dalam air lalu mengeluarkan buih yang banyak menunjukkan bahawa pengantin tersebut masih teruna atau dara. Hal ini diperkuatkan lagi dengan bacaan mantera tertentu sebagaimana yang telah dibincangkan.

(b) Asas daripada Agama Islam

Agama Islam turut mementingkan kebersihan fizikal dan spiritual dengan memerintahkan umat Islam agar mandi. Adakalanya mandi dihukum sebagai harus, sunat dan juga wajib. Contohnya, Islam mewajibkan mandi selepas kering haid dan nifas serta mandi junub. Ia bukan sahaja untuk tujuan kebersihan fizikal, malahan juga untuk tujuan spiritual serta mendapat ganjaran pahala daripada Allah SWT.

Dalam masa yang sama, mandi menggunakan campuran bahan atau ramuan tertentu juga ada asasnya dalam ajaran Islam sebagaimana Hadith berikut:
Daripada Umm ‘Aṭiyyah RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَاجْعَلْنَ فِي الْآخِرَةِ كَافُورًا

> Terjemahan: Mandikanlah dengan menjiruskan air yang dicampur dengan daun bidara tiga kali, lima kali atau lebih dari itu jika kalian anggap perlu dan jadikanlah yang terakhirnya dengan kapur barus (wangian).[137]

Walau bagaimanapun, tujuan penggunaan air mandian daripada campuran atau ramuan tertentu itu hanyalah bertujuan untuk membersih, mewangi dan menyerikan seseorang sahaja. Dalam hal ini, bahan tersebut tidak dapat memberi manfaat spiritual seperti menjauhkan daripada bahaya dan sebagainya.

Manakala melakukan sesuatu perkara dengan kiraan ganjil seperti yang selalu dipraktikkan semasa zaman primitif juga ada asasnya dalam Islam sebagaimana yang tertera dalam Hadith di atas. Namun, perkiraan ganjil tersebut hanyalah sunnah Nabi SAW dan tidak mempunyai signifikan secara spiritual sebagaimana yang terdapat semasa zaman primitif.

(c) Cadangan Penyesuaian dengan Islam

Berdasarkan penelitian yang dibuat dengan melihat daripada kedua-dua perspektif iaitu pra-Islam dan Islam, dapatlah disimpulkan bahawa masih terdapat saki baki sinkretisme dalam mandi langir oleh sebahagian kecil masyarakat Kedayan tersebut. Walau bagaimanapun, sinkretisme yang wujud adalah dari aspek persepsi atau tafsiran, bukanlah pada amalan mandi langir itu sendiri.[138] Contoh persepsi yang tidak sepadan dengan ajaran Islam ialah seseorang pengantin itu dapat dikenal pasti sama ada masih teruna atau dara dengan melihat sama ada air tersebut berbuih banyak atau pun tidak. Tafsiran sebegini perlu diubah atau ditinggalkan.

---

[136] *Ibid*, 41-42.
[137] Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Janā’iz, Bāb Mā Yastaḥibb ‘an Yaghsil Witr, no. Hadith 1176. Lihat, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, juz 4, 480.
[138] Dr. Wan Suhaimi Wan Abdullah, dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mei 2014.

Manakala, amalan mandi langir itu sendiri tiada masalah untuk diteruskan sekiranya ia sekadar bertujuan membersihkan diri dan menyerikan wajah. Hal ini kerana fungsi kayu langir tersebut adalah ibarat sabun yang telah digunakan secara tradisi untuk membersih, mewangi dan menyerikan muka dan badan.[139] Hal ini juga bersesuaian dengan ajaran Islam yang mementingkan kebersihan serta wangi-wangian seperti daun bidara dan kapur barus yang mempunyai fungsi yang hampir sama dengan kayu langir dan daun-daun mandian dalam tradisi masyarakat Kedayan. Cuma bagi Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz bin Ja'afar, jika mandi langir tersebut bercampur dengan mantera, perkara tersebut perlulah diperhalusi sama ada mantera tersebut ada unsur-unsur memuja selain daripada Allah SWT atau tidak. Mantera yang ada unsur memuja sedemikian perlu diubah atau ditinggalkan.[140]

Mandi langir bagi binatang korban juga tidak bersalahan sekiranya ia tidak dianggap sebagai perkara yang mesti dilakukan yakni sekiranya tidak dilakukan akan amalan tersebut tidak sah atau boleh mengurangkan pahala amalan sebaliknya menganggap bahawa ia hanyalah adat sahaja yang bertujuan supaya binatang korban itu bersih dan wangi.[141] Hal ini tidak berbeza dengan adat dan kaedah-kaedah tertentu yang menjadi kelaziman sesebuah masyarakat seperti menggunakan daun senduduk bagi mengurangkan kesakitan binatang korban dan sebagainya.[142] Namun tentang tafsiran bahawa binatang tersebut dimandikan kerana pada tanggapan mereka bahawa binatang tersebut merupakan binatang tunggangan di akhirat kelak justeru harus dibersihkan dan diwangikan, Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar mengandaikan itu adalah sebahagian daripada sangka baik dan tidak bersalahan dengan akidah. Hal ini tidak jauh berbeza dengan tanggapan yang berupa sangka baik seperti menganggap tetamu akan berkunjung ke rumah apabila melihat rama-rama di dalam rumah dan lain-lain.[143] Hal ini beliau sandarkan pada Hadith berikut:
Daripada Abū Hurayrah RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ

> Terjemahan: Tidak ada *'adwā* (keyakinan adanya penularan penyakit), tidak ada *ṭiyārah* (menganggap sial sesuatu hingga tidak jadi beramal), tidak ada *hāmmah* (keyakinan jahiliyah tentang reinkarnasi) dan tidak ada *ṣafar* (menganggap bulan safar sebagai bulan haram atau keramat).[144]

Menurut beliau lagi, Hadith tersebut melarang mentafsirkan sesuatu kejadian dengan tafsiran yang negatif atau bala bencana. Tetapi di sebalik mafhum tersebut mentafsirkan sesuatu kejadain dengan tafsiran yang baik tidak dilarang. Oleh itu, dengan mentafsirkan lembu korban tersebut di akhirat kelak akan bersih dan wangi tidaklah dilarang. Sebaliknya jika dilakukan mandi langir ke atas kenderaan bagi mengelak kemalangan, tidak dibenarkan berdasarkan Hadith yang sama.

Bagi Prof. Madya Dr. Suwaid Tapah pula, adat mandi langir terhadap lembu tersebut boleh menguatkan lagi psikologi mereka yang melakukan ibadat korban tersebut. Secara psikologinya mereka mahu mempersembahkan yang terbaik untuk Allah SWT iaitu binatang korban yang bersih dan wangi.[145] Dalam masa yang sama, mereka mengharapkan ganjaran yang baik juga iaitu binatang yang akan mereka tunggangi di akhirat kelak adalah yang terbaik, bersih dan wangi.[146] Menurut beliau lagi, *"hal ini juga tidak*

---

[139] Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar (Mufti Kerajaan Negeri Sabah) dalam temubual dengan pengkaji, 19 Mac 2014, Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014, Dr. Huzaimah Ismail, dalam temubual dengan pengkaji, 15 Mei 2014, En. Fadli Ahmat (Timbalan Pengarah Unit Penyelidikan JAKIM Sabah), dalam temubual dengan pengkaji, 21 April 2014, Tn. Hj. Samin Ongki (Pengarah YADIM Sabah) dalam temubual dengan pengkaji, 14 Mac 2014.
[140] Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar, dalam temubual dengan pengkaji, 19 Mac 2014.
[141] *Ibid*.
[142] Dr. Wan Suhaimi Wan Abdullah, dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mei 2014.
[143] Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar, dalam temubual dengan pengkaji, 19 Mac 2014.
[144] Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Ṭibb, Bāb Lā Hāmmat, no. Hadith 5316. Lihat, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, juz 18, 46.
[145] Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014.
[146] Dr. Huzaimah Ismail, dalam temubual dengan pengkaji, 15 Mei 2014.

jauh beza dengan seorang ayah yang mendapatkan seekor kambing untuk tujuan aqiqah anaknya. Dari segi psikologi, dia mengkendaki anaknya menjadi seorang yang baik. Dia menyalurkan dari segi rohani kepada anak tersebut supaya anak tersebut akan menjadi manusia yang berkebajikan apabila besar kelak." Dalam erti kata lain, kemampuan menyediakan kambing tersebut menguatkan psikologi si ayah, supaya anak tersebut akan menjadi orang yang berkebajikan apabila besar kelak. Sekiranya dia berniat sedemikian selain bersyukur, perkara tersebut telah dibentuk menerusi ibadat aqiqah secara rohani dan ianya rasional mengikut Islam.[147]

Pada dasarnya amalan tradisi mandi langir boleh diteruskan dengan memperbetulkan niat dan kefahaman yang tidak sepadan dengan ajaran Islam. Hal ini kerana sesuatu amalan tersebut adalah bergantung kepada niat ke atasnya sebagaimana yang dijelaskan dalam Hadith berikut:
Daripada 'Umar bin al-Khaṭṭāb RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى

Terjemahan: Sesungguhnya amalan itu hanyalah tergantung pada niatnya, dan setiap orang hanya mendapatkan apa yang diniatkannya.[148]

RUJUKAN

(2005). *Kamus Dewan*. Edisi keempat. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

(2006). Kamus Kedayan-Melayu, Melayu-Kedayan. Bandar Seri Begawan: Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei.

Amde Sidik. (2007). *The Mystic Of Borneo*. Kota Kinabalu: Borneo Publishers.

Awang Ahmad. (1978). Bahasa Kedayan Dalam Satu Penggolongan Dengan Bahasa Melayu Brunei. *Dewan Bahasa, Julai*: 8-18.

Awang Hanafi Haji Salleh. (2004). Puak Kedayan Di Kampong Lamunin: Satu Penyelidikan Awal Berdasarkan Sejarah Lisan. *PUSAKA 11*: 45-51.

Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Abū al-Faḍl Muḥammad bin Mukarram. (t.t.) *Lisān al-'Arab*. Beirut.

Julaihi Bujang. (1978). "Organisasi Sosial Pertanian Etnik Kadayan, Sarawak." Latihan Ilmiah, Jabatan Antropologi, Fakulti Sains Sosial, Universiti Kebangsaan Malaysia, Selangor.

Julayhi Tani. (1991). *Sosioekonomi Komuniti Kadayan: Satu Kajian Kes*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohamad Maulana Magiman. (2012). Ritual 'Makan Tahun' Masyarakat Kedayan Di Kampung Selanyau, Daerah Kecil Berkenu, Sarawak. Tesis PhD, Fakulti Sains Sosial, Universiti Malaya.

Mohamad Suhaidi Salleh. (2012). "Praktik Budaya Dan Status: Kajian Kes Kedayan Sarawak." Makalah, *Persidangan Agama Dan Masyarakat*, Universiti Malaysia Sabah, 31 Oktober - 1 November 2012.

Mohd Mokhtar Shafie. (1990). *Sejarah Islam Abad Pertama*. Kuala Lumpur: Nurin Enterprise.

P. M. Sharifuddin. (1970). Makan Tahun: The Annual Feast Of The Kedayans. *Brunei Museum Journal 2(1)*: 61-66.

Parnell, E. (1911). The Names Kadayan, Dayak And Tanjong Datu. *The Sarawak Museum Journal*: 150-151.

Ros Aiza Mohd Mokhtar. (2015). Konsep Sinkretisme Menurut Perspektif Islam: Kajian Terhadap Adat Dan Kepercayaan Masyarakat Kedayan. Tesis PhD, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Ros Aiza Mohd Mokhtar & Che Zarrina Sa'ari. (2016). Sinkretisme Dalam Adat Tradisi Masyarakat Islam. *Jurnal Usuluddin 43*: 69-90.

Sablee Bagol. (1994). Adat Istiadat dan Kebudayaan Suku Kaum Kedayan: Satu Tinjauan di Daerah Sipitang. Latihan Ilmiah, Universiti Pertanian Malaysia, Selangor, Malaysia.

Sather, C. (1981). Socio Economic Survey Of A Kedayan Community At Kampung Selanyau. *Sarawak Gazette 7(2)*: 21-33.

[147] Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014.

[148] Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān wa al-Nuẓur, Bāb al-Niyyah fī al- Īmān, no. Hadith 6195. Lihat, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, juz 20, 387.

Syawal Rajab. (1986). Budaya Tradisi Yang Hampir Pupus: Satu Analisa Sosial Masyarakat Kedayan Daripada Sudut Kebudayaan Dan Ekonomi Pertanian. *BERIGA 11*, 10-28.

Temubual:

Bekal b. Puasa. Temu bual pada 30 September 2012. Kg. S. Bubus, Ulu Sipitang, Sipitang.
Hindun Hj. Harun. Temu bual pada 13 April 2013. Kg. Naluyan, Mesapol, Sipitang.
Hj. Ag. Damit Jaafar. Temu bual pada 4 Jun 2016. Kg. Luagan, Sindumin, Sipitang.
Hj. Bongsu b. Muhammad. Temu bual pada 14 April 2013. Kg. Naparan, Sipitang.
Hj. Daim b. Bakar. Temu bual pada 12 April 2013. Kg. Menengah, Ulu Sipitang, Sipitang.
Hj. Hamit b. Saban. Temu bual pada 14 April 2013. Kg. Pantai, Sindumin Sipitang.
Hjh Bayah Hj. Johan, Temu bual pada 4 Jun 2016. Kg. Luagan, Sindumin, Sipitang.
Hjh Jamaliah Matusin. Temu bual pada 5 Jun 2016. Kg. Skim, Sindumin, Sipitang.
Hjh. Fatimah Hj. Amat. Temu bual pada 7 Ogos 2013. Kg. Melalia, Mesapol, Sipitang.
Juno b. Nayan. Temu bual pada 13 April 2013. Kg. Naluyan, Mesapol, Sipitang.
Kuntum binti Aspar. Temu bual pada 29 September 2012. Kg. Pasir Putih, Ulu Sipitang.
Nauyah bt. Julai. Temu bual pada 17 Mac 2013. Kg. Menengah, Ulu Sipitang, Sipitang.
Samrah bin Hj. Ag. Damit. Temu bual pada 8 Ogos 2013. Kg. Luagan, Sindumin, Sipitang.
Saunah bt. Aspar. Temu bual pada 29 September 2012. Kg. Naparan, Sipitang.

Sejarah Kepelbagaian Etnik di Malaysia

LATIFAH BINTI ABDUL LATIFF[1], ROS AIZA MOHD MOKHTAR[2] & ABD HAKIM MOHAD[3]
[123]Pusat Pengajian Teras (PPT), Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan (FKP)
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

ABSTRAK

Makalah ini membincangkan secara ringkas mengenai latar belakang sejarah kepelbagaian etnik di Malaysia. Kepelbagaian etnik dalam sesebuah negara adalah sesuatu yang unik. Namun, pengurusan etnik yang pelbagai dalam sebuah negara bukanlah suatu perkara yang mudah. Banyak faktor perlu diambil kira dalam pengurusan masyarakat yang berbilang kaum seperti di Malaysia yang berbeza dari segi agama, bahasa, budaya dan cara hidup. Di negara Barat, terdapat perbezaan dan pemisahan yang agak jelas antara orang kulit putih dengan orang kulit hitam pada suatu ketika dahulu. Di Malaysia, aspek toleransi dan kerjasama yang tinggi antara kaum amat penting bagi memastikan semua etnik dapat hidup bersama dalam suasana yang aman dan harmoni. Justeru, kajian ini menggunakan kaedah penyelidikan kualitatif mengkaji sejarah kepelbagaian etnik di Malaysia berdasarkan kepada latar belakang sejarah, penempatan dan pekerjaan mereka pada zaman sebelum kemerdekaan; iaitu semasa pentadbiran British dengan mengakses bahan arkib seperti dokumen dan sumber rasmi serta penulisan ilmiah. Dapatan kajian menunjukkan bahawa kepelbagaian etnik yang wujud di Malaysia adalah hasil daripada kesan penjajahan. Pengurusan etnik di bawah pentadbiran British telah memberi kesan besar terhadap perkembangan sosial dan pertumbuhan ekonomi negara serta kelangsungan budaya, ekonomi dan politik setiap etnik di Malaysia sehingga ke hari ini.

Kata kunci : Etnik, Malaysia, Tanah Melayu. British, Penjajahan.

Adab Sebagai Instrumen Penilaian Pembelajaran Interaktif

Adab As Assessment Instrument in Interactive Learning

ADIBAH SULAIMAN @ MOHAMAD[I], MOHD AZMIR MOHD NIZAH[II] & AHMAD NORSYAFWAN NORAWAVI[III]

[i] Pensyarah Kanan, Pusat Pengajian Teras & Fakulti Pengajian Bahasa Utama. adibah@usim.edu.my

[ii] Pensyarah Kanan, Pusat Pengajian Teras & Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan. azmirnizah@usim.edu.my

[iii] Guru Bahasa, Pusat Pengajian Teras. norsyafwan@usim.edu.my

ABSTRAK

Perubahan teknologi yang pantas telah membawa satu dimensi baru kepada proses pengajaran dan pembelajaran (PdP). Pembelajaran interaktif dilihat sebagai sebahagian daripada strategi PdP dan mendapat perhatian golongan akademik di Malaysia termasuklah mereka yang berada dalam bidang pengajian Islam. Disiplin pengajian Islam yang memberi penekanan yang sangat besar kepada aspek adab dalam PdP mewujudkan jurang antara pendekatan konvensional dan tuntutan teknologi semasa. Oleh itu, kajian ini bermatlamat untuk membincangkan konsep adab dalam PdP menurut pesppektif para sarjana Islam. Objektif kajian juga untuk membina instrumen penilaian pembelajaran interaktif berdasarkan korpus adab dalam kalangan tenaga pengajar Pengajian Islam. Kajian ini menggunapakai metodologi campuran berterusan dengan pendekatan teks deduktif dan tinjauan menggunakan set soal selidik dengan teknik persampelan bertujuan. Elemen adab dalam instrumen ini diharap akan meningkatkan penglibatan tenaga pengajar pengajian Islam dalam pembelajaran interaktif. Dapatan juga menunjukkan strategi PdP yang lebih baik dapat dihasilkan berdasarkan kefahaman konsep adab dan penggunaan teknologi.

Kata kunci: *pendidikan; strategi pembelajaran; pendidikan Islam; Malaysia;*

ABSTRACT

In the Islamic studies corpus, adab (Islamic ethics) is very much emphasized by various scholars. However, due to ever changing technologies, the teaching and learning process is also evolved accordingly. Interactive learning as part of teaching and learning strategies has acquired scholarly attention specifically in Malaysia. This situation has created a divide between conventional Islamic corpus approach and the current demand. Therefore, this study aimed at developing an assessment instrument based on adab. Using a sequential mixed methodology design with the deductive textual approach, an expert interview sessions, and a survey using a self develop questionnaire with purposive sampling technique. It is hoped the inclusion of adab in the instrument will provide a better engagement among Islamic studies instructor towards interactive learning. It also looks into possibilities contribution in the teaching and learning strategies and assessment for a better ummah.

Keywords: *education; learning strategy; Islamic studies; Malaysia*

Konsep keseimbangan kuasa sejuk dan panas makanan dalam perspektif sosio budaya Masyrakat Melayu

SITI NOR BAYA MAT YACOB
Universiti sains Islam Malaysia

ROS MAHWATI AHMAD ZAKARIA
Universiti Kebangsaan Malaysia

SITI NOR AZHANI MOHD TOHAR
Universiti sains Islam Malaysia

KHADIJAH MUDA
Universiti sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Budaya Melayu diikat rapi dengan set peraturan dan adab yang menjadi panduan dalam proses interaksi serta cara mengelola diri dalam kelompok atau kumpulan sosial sesuatu masyarakat. Sistem nilai ini melambangkan ketinggian budi pekerti masyarakatnya, ia juga merupakan suatu peraturan kelompok yang perlu dipatuhi dan difahami secara bersama bagi setiap anggota masyarakat tersebut. Budaya juga merupakan cerminan identiti bagi kelompok sesuatu masyarakat. Budaya boleh diklasifikasikan kepada budaya kebendan atau bukan benda yang pada kedua duanya tetap sarat dengan nilai dan falsafah yang menjadi makna kepada sesuatu masyarakat dan Bangsa. Makanan dan pemakanan merupakan sebahagian budaya yang bukan sederhana fungsinya dalam mewarnai dan melengkapkan urusan harian sesuatu kumpulan manusia. Kajian ini menumpukan perhatian kepada hubungan rapat antara makanan, budaya harian yang mendokong falsafah dan nilai masyarakat Melayu berdasarkan rujukan terhadap kajian kajian terdahulu.

(Kata Kunci: Keseimbangan kuasa sejuk dan panas, makanan, budaya masyarakat Melayu)