

JURNAL MANU

Sidang Pengarang/*Editorial Board*

Ketua Editor/*Chief Editor*

Asmiaty Amat

Editor/*Editors*

Lai Yew Meng

Kamsilawati Kamlun

Chang Swee Lee

Rosmah Derak

Dg Hafizah Ag Basir

Wendy Hiew

Aishah Tamby Omar

Suraya Sintang

Rose Patsy Tibok

Editor Bersekutu/*Associate Editors*

Prof. Dr Ungku Maimunah Ungku Mohd. Tahir

Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA)

Universiti Kebangsaan Malaysia

Prof. Datuk Dr Danny Wong Tze Ken

Jabatan Sejarah

Fakulti Sastera dan Sains Sosial

Universiti Malaya

Prof. Dato' Dr Imran Ho Abdullah

@Ho Yee Beng

Pusat Pengajian Bahasa & Linguistik

Fakulti Sains Sosial & Kemanusiaan

Universiti Kebangsaan Malaysia

Dr Donnie Adams

Pensyarah Kanan

Institute of Educational Leadership

University of Malaya, Kuala Lumpur

Prof. Madya Dr Chong Shin

Institut Alam dan Tamadun Melayu

(ATMA)

Universiti Kebangsaan Malaysia

Editor Bersekutu Antarabangsa/*International Associate Editors*

Prof. Dr Anthony C. Milner
Australian National University
Australia

Prof. Dr Chun Tai Hyun
Hankuk University of Foreign Studies
Department of Malay–Indonesia
Interpretation and Translation
Korea

© Universiti Malaysia Sabah, 2018

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed, stored in a database or retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronics, mechanical, graphic, recording or otherwise, without the prior written permission of Penerbit Universiti Malaysia Sabah, except as permitted by Act 332, Malaysian Copyright Act of 1987. Permission of rights is subjected to royalty or honorarium payment.

Penerbit Universiti Malaysia Sabah makes no representation—express or implied, with regards to the accuracy of the information contained in this journal. Users of the information in this journal need to verify it on their own before utilising such information. Views expressed in this publication are those of the author(s) and do not necessarily reflect the opinion or policy of the Editorial Board and Universiti Malaysia Sabah. Penerbit Universiti Malaysia Sabah shall not be responsible or liable for any special, consequential, or exemplary problems or damages resulting in whole or part, from the reader's use of, or reliance upon, the contents of this journal.

Hak cipta terpelihara. Tiada bahagian daripada terbitan ini boleh diterbitkan semula, disimpan untuk pengeluaran atau dikeluarkan ke dalam sebarang bentuk sama ada dengan cara elektronik, gambar serta rakaman dan sebagainya tanpa kebenaran bertulis daripada Penerbit Universiti Malaysia Sabah, kecuali seperti yang diperuntukkan dalam Akta 332, Akta Hak Cipta 1987. Keizinan adalah tertakluk kepada pembayaran royalti atau honorarium.

Segala kesahihan maklumat yang terdapat dalam jurnal ini tidak semestinya mewakili atau menggambarkan pendirian mahupun pendapat Penerbit Universiti Malaysia Sabah. Pembaca atau pengguna buku ini perlu berusaha sendiri untuk mendapatkan maklumat yang tepat sebelum menggunakan sebarang maklumat yang terkandung di dalamnya. Pandangan yang terdapat dalam jurnal ini merupakan pandangan ataupun pendapat penulis dan tidak semestinya menunjukkan pendapat atau polisi Sidang Editorial dan Universiti Malaysia Sabah. Penerbit Universiti Malaysia Sabah tidak akan bertanggungjawab terhadap sebarang masalah mahupun kesulitan yang timbul, sama ada secara menyeluruh atau sebahagian, yang diakibatkan oleh penggunaan atau kebergantungan pembaca terhadap kandungan jurnal ini.

*Published annually in Malaysia by Penerbit UMS/
Diterbitkan di Malaysia setahun sekali oleh Penerbit UMS
UNIVERSITI MALAYSIA SABAH
Jalan UMS, 88400 Kota Kinabalu, Sabah, Malaysia.
URL: <http://www.ums.edu.my>*

*Typeface for text: Times New Roman
Text type and leading size: 11/14 pts*

E-ISSN 2590-4086

Kandungan/Contents

- SALIHAKS BINTI RAZAK
ARBA'IE BIN SUJUD
Kesalahan Hudud dalam Naskhah *Sulalatus Salatin*
Hudud's Mistake in the Text of Sulalatus Salatin 1 – 30
- MASHOR BIN AWANG LONG
SHAHRIFUDIN BIN ZAINAL
SIM CHEE CHEANG
Elemen Teater dalam Ritual *Pag Pasahaya Baihu* 'Etnik
Suluk Daerah Kudat, Sabah
*The Elements of Theatre in the Ritual of Pag Pasahaya
Baihu' of Suluk in the Kudat District of Sabah* 31 – 46
- CHUA BEE SEOK
GETRUDE COSMAS
SAIDATUL NORNIS HJ. MAHALI
Kesejahteraan, Kepuasan dan Keberkesanan Hidup
Komuniti Pulau Sapangar: Perspektif Komuniti Pulau
*Well-Being, Life Satisfaction and Effectiveness among
Sapangar Island Communities: A Perspective of Island
Community* 47 – 72
- SOLAHUDDIN ABDUL HAMID
KAMARUDIN AHMAD
MOHD AKRAM DATO' DAHAMAN@DAHLAN
Kedinamikan Penyampaian Fatwa Negeri-negeri di
Malaysia: Penilaian Adaptasi Berdasarkan "*Kirkpatrick
Model of Evaluation*"
*Dynamism of Delivering the States Fatwa in Malaysia:
Adaptation Assessment from "Kirkpatrick Model of
Evaluation"* 73 – 92
- BUDI ANTO MOHD TAMRING
Mikorot dalam Konteks Kebudayaan Etnik Dusun di
Sabah: Analisis dari Perspektif Hubungan Etnik
*Mikorot in the Context of the Dusun Ethnic Culture in
Sabah: An Analysis from the Perspective of Ethnic Relations* 93 – 120

- KAMARUL AFENDEY BIN HAMIMI 121 – 146
 AHMAD ZULLAILI BIN ZAM
 Ustaz Abu Bakar al-Baqir: Ulama dan Pejuang
 Kemerdekaan Tanah Melayu
*Ustaz Abu Bakar al-Baqir: Ulama and Freedom Fighter
 of Malaya*
- SITI AIDAH BINTI HJ. LUKIN @ LOKIN 147 – 168
 ARBA'YAH MOHD NOOR
 Penglibatan Pertubuhan Sukarela Wanita dalam Program
 Pembangunan Sosioekonomi Wanita di Sabah, 1968–1998
*The Involvement of Women's Voluntary Organizations in
 the Socio-economic Development Programme of Sabah
 Women, 1968–1998*
- AISHAH TAMBY OMAR 169 – 184
 UNGKU NORULKAMAR UNGKU AHMAD
 Impact of Leadership Styles on Psychological Distress
 and Job Satisfaction among Employees in Sabah
*Kesan Gaya Kepimpinan terhadap Tekanan Psikologi
 dan Kepuasan Kerja dalam Kalangan Pekerja di Sabah*
- MANUAL DAMILAN 185 – 198
 LAI YEW MENG
 MAUREEN DE SILVA
 Dinamika Elektoral yang Mempengaruhi Masyarakat
 Dusun Kimaragang di DUN Tandek dalam Pilihan
 raya DUN Sabah pada Era *United Sabah National
 Organisation* (Usno) dan Parti Bersatu Rakyat Jelata
 Sabah (Berjaya): 1967–1982
*Electoral Dynamics Influencing the Kimaragang Dusun
 Community of Tandek Constituency in Sabah State
 Elections During the Era of United Sabah National
 Organisation (USNO) and Parti Bersatu Rakyat Jelata
 Sabah (BERJAYA): 1967–1982*

KESALAHAN HUDUD DALAM NASKHAH SULALATUS SALATIN *Hudud Offences in the Text of Sulalatus Salatin*

SALIHHAHS BINTI RAZAK
ARBA'IE BIN SUJUD

*Jabatan Bahasa Melayu, Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi,
43400 Universiti Putra Malaysia, Serdang, Selangor
salihahs.razak@yahoo.com, arbaie@upm.edu.my
Diterima: 27 Julai 2017 / Dibaiki: 6 April 2017*

Abstrak Kajian ini bertujuan untuk menilai tahap pelaksanaan hukuman terhadap kesalahan hudud berpandukan al-Quran dan Hadis dalam naskhah *Sulalatus Salatin* yang diselenggarakan oleh A. Samad Ahmad. Hukum hudud merupakan undang-undang yang dibuat oleh Allah SWT untuk menyekat tindak tanduk manusia daripada melakukan perbuatan yang dilarang. Kecenderungan kajian ini bertitik tolak daripada kemunculan agama Islam dalam pemerintahan masyarakat Melayu Melaka. Dengan munculnya agama Islam, maka undang-undang yang diperuntukkan turut dipengaruhi oleh unsur Islam yang menimbulkan persoalan sejauh manakah hukum Islam tersebut dilaksanakan. Objektif kajian ini bertunjangkan pada hukuman terhadap kesalahan hudud yang dikesan dalam naskhah *Sulalatus Salatin* sama ada dilaksanakan atau sebaliknya. Hukuman bagi kesalahan hudud adalah berpaksikan al-Quran mahupun hadis untuk menilai tahap pelaksanaan undang-undang berdasarkan peristiwa yang dikesan dalam naskhah *Sulalatus Salatin*. Hasil kajian mendapati terdapat empat kesalahan yang melibatkan hukum hudud dalam naskhah *Sulalatus Salatin*, iaitu kesalahan mencuri, merompak, meminum arak dan berzina yang juga dihubungkan dengan naskhah *Undang-Undang Melaka* yang diselenggarakan oleh Liaw Yock Fang. Dapatan juga menunjukkan bahawa kewajipan dalam melaksanakan hukuman bagi kesalahan hudud yang ditetapkan dalam al-Quran dan Hadis tersebut tidak dilaksanakan sepenuhnya dalam naskhah *Sulalatus Salatin*.

Kata kunci: Pelaksanaan, hukum hudud, al-Quran, *Sulalatus Salatin*, *Undang-Undang Melaka*.

Abstract *This study aims to evaluate the level of law execution on hudud offences according to the Qur'an and Hadith in Sulalatus Salatin by A. Samad Ahmad. Hudud is law created by Allah SWT for the purpose of preventing man from committing forbidden deeds. This study focuses on the emergence of the Islamic faith during the era of the Melaka Malay Kingdom which saw the then existing law being influenced by Islamic elements. This therefore raises the question of the extent in which Islamic law was implemented then. The objective of this study is to ascertain whether Hudud penalties as outlined in Sulalatus Salatin were implemented. The penalty for Hudud offences, based on the Qur'an and Hadith, is used to determine the extent of hudud law implementation on infringements found in Sulalatus Salatin. Findings of the study identified four offences in Sulalatus Salatin which involved hudud law: theft, robbery, consuming alcohol and adultery which is also linked to Undang-undang Melaka by Liaw Yock Fang. The findings revealed that the execution of hudud law on hudud offences as determined by the Qur'an and Hadith was not implemented in its entirety in Sulalatus Salatin.*

Keywords: *Implementation, hudud law, Quran, Sulalatus Salatin, Undang-Undang Melaka.*

PENGENALAN

Kesalahan hudud merupakan jenayah terhadap Allah SWT yang berkonsepkan Islam dengan berpaksikan al-Quran mahupun hadis. Hudud adalah sekatan atau tegahan daripada Allah SWT melalui hukuman yang telah ditetapkan terhadap masyarakat Islam yang melakukan perbuatan yang dilarang dan meninggalkan perintah-Nya. Hukum hudud wajib dilaksanakan kerana dianggap sebagai hak Allah SWT yang tidak boleh digugurkan atau dimaafkan. Menurut Mohd Mustaffa Jusoh @ Yusoff *et al.* (2015: 6) dari segi bahasa, hudud bermaksud menahan atau mencegah, manakala dari segi istilah ialah hukuman yang telah ditetapkan oleh nas-nas al-Quran dan hadis yang wajib dilaksanakan sebagai hak Allah SWT demi menjaga kemaslahatan dan kepentingan masyarakat umum dan ketenteraman orang ramai. Dengan itu, terdapat tujuh kesalahan yang ditetapkan dengan

hukuman hudud, iaitu berzina, mencuri, meminum arak, menuduh zina (*qazaf*), menyamun, memberontak dan murtad (Paizah Ismail, 2007: 239).

Pelaksanaan hukum hudud dapat memberi pengajaran kepada anggota masyarakat, di samping bermanfaat untuk menegakkan perundangan Islam. Dalam hal ini, Daud Muhammad (2015: 15–17) menegaskan bahawa falsafah dalam pelaksanaan hukum hudud bertujuan mencapai *muqasid al-syariah* atau untuk menjaga prinsip perundangan Islam. Beliau turut mengemukakan lima falsafah pelaksanaannya, iaitu bertujuan menjaga agama, menjaga jiwa dan nyawa, menjaga akal fikiran, menjaga keturunan atau maruah serta menjaga harta benda. Dalam hubungan ini, falsafah tersebut dilihat mengandungi maksud tersirat sebagai kaedah untuk menegakkan keadilan, menjamin kebahagiaan serta mewujudkan kemakmuran dan kedamaian dalam kalangan masyarakat. Justeru, hukum hudud sebagai salah satu prinsip hukum berkonsepkan Islam perlu dilaksanakan demi menjaga kepentingan umat Islam serta menjaga kesucian agama Islam itu sendiri.

Kedatangan Islam di Melaka

Masyarakat Melayu Melaka mula membina kehidupan berlandaskan adat dan tradisi yang dipengaruhi oleh konsep Hindu. Undang-undang Hindu merupakan unsur asing pertama yang diterima dalam undang-undang adat Melayu yang dibawa oleh peneroka India (Buss-Tjen, P.P., 1958:124). Kemudian, selepas kedatangan Islam ke alam Melayu, masyarakat mula menerima amalan dan cara hidup yang berlandaskan agama Islam. Dalam hal ini, negeri Melaka mula menerima pengaruh Islam setelah menjadi pusat perdagangan terkenal di selatan Semenanjung Melayu melalui kedatangan para pedagang Arab. Kecenderungan para pedagang memilih negeri Melaka sebagai tempat berlabuh disebabkan oleh kedudukan Melaka yang strategik serta penyediaan tempat berlabuh yang selesa untuk semua kapal perdagangan yang melalui laluan antara Lautan Hindi dan Laut China Selatan (Peter Tze, M.N, 2012: 1076).

Lantaran itu, bagi memperkukuhkan amalan dan cara hidup berlandaskan syariah, Kerajaan Melayu Melaka telah memperuntukkan undang-undang yang berteraskan hukum Islam dengan menghasilkan

kitab *Undang-Undang Melaka* (seterusnya *UUM*). Ketika masyarakat berpegang teguh terhadap adat, kemunculan Islam telah mempengaruhi raja dan rakyat untuk memeluk agama Islam. Menurut Musa Awang (2015: 57), Islam telah berkembang pesat melalui empayar Kesultanan Melayu Melaka pada awal abad ke-15 Masihi yang menyaksikan raja dan seluruh masyarakat Melayu Melaka memeluk agama Islam. Oleh itu, kemunculan Islam terpancar dengan penyisipan hukum Islam dalam *UUM*. Dalam hal ini, Jelani Harun (2008: 133) menegaskan bahawa kepengaruhan Islam dalam pemerintahan raja-raja Melayu telah mewujudkan perundangan Islam dalam undang-undang Melayu. Justeru, kedatangan Islam bukan sahaja mengubah sosiobudaya dan pemikiran masyarakat, malah turut merubah sistem pentadbiran dan perundangan kerajaan Melayu (Musa Awang, 2015: 57). Kecenderungan ini menunjukkan bahawa *UUM* mempunyai pengaruh yang sangat kuat ke atas kehidupan masyarakat Melayu. Justeru, pengkaji mengambil pendekatan dengan merujuk naskhah *UUM* yang disusun dan diselenggarakan oleh Liaw Yock Fang dalam melihat kesinambungannya dengan peruntukan hukum Islam.

Undang-Undang Adat

Undang-undang yang diguna pakai pada zaman Kesultanan Melayu dikenali sebagai undang-undang adat atau hukum adat. Undang-undang ini dijadikan mekanisme untuk membentuk peraturan yang sistematik sesuai untuk digunakan oleh semua lapisan masyarakat tanpa mengabaikan hukum Islam. Menurut Abdullah Alwi Hassan (2001: 52–54), undang-undang adat yang dibawa oleh masyarakat Melayu dibina berasaskan amalan kebudayaan yang meliputi keseluruhan cara hidup, di samping berteraskan hukum Islam. Undang-undang adat tersebut terus kekal walaupun mengalami pelbagai perubahan disebabkan oleh pengubahsuaian untuk dipadankan dengan suasana dan tempat sekeliling. Selain itu, undang-undang adat juga bermaksud kelakuan betul yang berkaitan dengan tingkah laku sosial yang baik berlandaskan peraturan dan etika. Undang-undang adat tidak terlepas dikaitkan dengan upacara-upacara tertentu serta mempunyai ‘akibat undang-undang’, iaitu sebagai norma social, yakni berkelakuan baik akan mendapat ganjaran dan melanggar undang-undang akan dihukum (Buxbaum, D.C., 1968: 17).

Sehubungan itu, undang-undang adat dijadikan sumber utama untuk menjamin kesejahteraan dalam masyarakat Melayu tradisi. Dalam hal ini, Mohamad Jajuli Abd. Rahman (1994: 19) menjelaskan bahawa fungsi undang-undang adalah untuk mengekalkan keamanan dan tata tertib masyarakat. Sesuai dengan fungsinya, kewujudan undang-undang secara tidak langsung dapat menghilangkan konflik masyarakat pelbagai golongan sehingga mampu membentuk nilai keperibadian bangsa Melayu. Tun Suzana Tun Hj Othman (2002: 15) menyatakan bahawa dalam konteks hukum adat, individu dalam masyarakat dapat digabungkan di bawah satu sistem norma dan nilai yang seragam. Adat bukan sahaja dapat menghapuskan bibit-bibit konflik antara ahli-ahli masyarakat yang mempunyai pelbagai darjat dan kerenah, malahan juga berfungsi dalam membentuk peribadi dan jati diri sesuatu bangsa, contohnya bangsa Melayu.

SOROTAN LITERATUR

Dalam bahagian ini, perbincangan tertumpu pada sejumlah kajian dan tulisan ilmiah berkaitan dengan undang-undang dan Islam yang melibatkan naskhah *Sulalatus Salatin* (seterusnya *SS*) atau *UUM*. Pengamatan meneliti tulisan Awang Azman Awang Pawi dalam kajiannya yang berjudul “*Sumtuary Law* (seterusnya *SL*) dan Pembentukan *Sejarah Melayu*” pada tahun 2013 yang menganggap naskhah *SS* adalah sistem peraturan pemerintah yang boleh dijadikan iktibar darinya. Penekanan Awang Azman dalam konsep *SL* (undang-undang larangan) dilihat melalui kemunculan waad antara pemerintah dengan rakyat untuk mengikat kedudukan keduanya dan menganggap bahawa naskhah *SS* merupakan undang-undang lisan yang melibatkan peraturan diraja. Kemudian, *SL* atau digelar sebagai ‘Undang-undang Budaya Adat Tradisi Pemerintah’ dalam naskhah *SS* berkembang melalui kewujudan larangan terhadap pemakaian objek atau benda yang sama seperti raja untuk meninggikan golongan tersebut.

Sementara itu, dalam tulisan bertajuk “Pelaksanaan Undang-Undang Kerajaan Melayu dalam Sastera Sejarah (Aspek adat dalam naskhah *Sejarah Melayu*)” oleh Syamsul Huda pada tahun 2011 berhubung dengan undang-undang dan peraturan masyarakat Melayu tradisi yang dilihat dalam naskhah

SS. Dalam hal ini, aspek pelaksanaan undang-undang adat yang dinilai meliputi undang-undang berkaitan dengan hukuman. Dari segi pelaksanaan peruntukan undang-undang adat tersebut, Syamsul Huda menyentuh tentang hukuman yang diperuntukkan dalam naskah SS. Antaranya, hukuman bunuh terhadap Hang Tuah dan Bendahara Seri Maharaja yang difitnah, larangan membunuh tanpa pengetahuan raja, hukuman kepada orang yang biadab kepada Bendahara, larangan berzina dan hukuman terhadap pencuri. Sehubungan itu, penelitian terhadap artikel Syamsul Huda mendapati bahawa tulisan beliau tertumpu pada pelaksanaan undang-undang adat yang dilihat dari sudut peristiwa naskah SS yang sedikit menyentuh tentang fasal-fasal yang terkandung dalam *UUM*.

Selanjutnya, tulisan Norazimah Zakaria berjudul “*Sejarah Melayu: Sebuah Genre Sintesis yang Baik bagi Memenuhi Tuntutan Moral Islam dan Aspek Pengawalan Politik*” pada tahun 2005 tertumpu pada soal timbal balik pengaruh Hindu dengan Islam yang melatari perjalanan cerita naskah SS. Walaupun Islam telah menyerap ke dalam sistem kehidupan masyarakat Melayu, pengaruh Hindu masih utuh digunakan yang menurut Norazimah Zakaria disebut sebagai genre sintesis. Selain itu, penulis juga menyatakan bahawa naskah SS adalah sebuah genre sintesis yang mengandungi aspek pengawalan politik dengan menggunakan idea Hindu seperti mitos, legenda dan dongeng. Di samping amalan Hindu, ia turut melibatkan moral Islam dengan memuatkan idea keislaman tentang adab raja untuk disintesiskan dengan kedaulatan raja yang memerintah yang diperturunkan dari budaya Hindu.

Tulisan Abdul Rahim Marasidi pula yang berjudul “Pendatang Asing, Pengislaman dan Pembinaan Adat Istiadat Raja-Raja Melayu dalam *Sulalatus Salatin*” pada tahun 2001 tertumpu kepada aspek kedatangan agama Islam ke Alam Melayu yang menggantikan fahaman agama Hindu yang dianuti sebelumnya. Dengan kemunculan Islam di Melaka, raja Melaka pertama yang memeluk Islam, iaitu Sultan Muhammad Syah (Raja Kecil Besar) telah menggubal beberapa peraturan yang tertumpu kepada aspek adat dan istiadat. Kemudian, pemerintahan Sultan Muhammad Syah diganti oleh Sultan Muzaffar Syah yang telah menggubal kitab undang-undang secara rasmi yang dikenali sebagai *UUM* dan *Undang-Undang Laut Melaka*.

Naskhah undang-undang tersebut dijadikan panduan dalam pentadbiran Kerajaan Melayu Melaka. Dalam hal ini, kedatangan pendatang asing seperti pedagang Arab yang telah memperkenalkan agama Islam ke Alam Melayu telah mempercepatkan penggubalan aspek budaya Melayu dari segi adat istiadat serta kitab undang-undang Melayu.

Seterusnya, sorotan beralih pada tesis Ijazah Sarjana Shah Rul Anuar Nordin berjudul “*Sejarah Melayu: Analisa Amalan Negatif Masyarakat Melayu dari Perspektif Islam*” kepada tahun 2000 di Universiti Kebangsaan Malaysia. Tulisan ini tertumpu pada analisis terhadap tingkah laku masyarakat Melayu pada zaman Kesultanan Melayu kerana Shah Rul Anuar (2000: xiv) berpendapat bahawa keupayaan menjadi ‘tuan’ di tanah air sendiri tidak memberi apa-apa erti selagi masyarakat Melayu tidak memberi perhatian terhadap kualiti akhlak, moral dan sikap mereka. Kajian hanya tertumpu kepada kandungan naskhah *SS* untuk melihat perbuatan-perbuatan negatif dan hasil penemuan beliau, perbuatan negatif masyarakat Melayu terdiri daripada perbuatan fitnah, rasuah, kezaliman raja, melarikan tunang orang, berzina, membuang bayi, membunuh diri, arak dan judi, berdendam, suka mengamuk dan sukakan hiburan.

Selanjutnya, tulisan Haron Daud berjudul “Karya-Karya Historiografi Melayu Tradisional: Satu Kajian dari Segi Pelaksanaan Adat dan Istiadat dalam Masyarakat” pada tahun 1987 membincangkan aspek pelaksanaan adat dan istiadat dalam masyarakat Melayu tradisional. Dalam hal ini, tumpuan diberikan terhadap pelaksanaan undang-undang yang didasarkan pada hukuman yang dipraktikkan berpandukan peruntukan dalam naskhah *UUM*. Huraian dan perbincangan menyentuh soal hukuman berat yang dikenakan kepada pesalah, iaitu hukuman bunuh bagi kesalahan menderhaka, memfitnah, biadab dan mengambil isteri orang. Dalam hal ini, Haron Daud mengetengahkan peristiwa-peristiwa yang terdapat dalam naskhah *SS* mahupun *Hikayat Raja-Raja Pasai* berhubung dengan kesalahan yang dinyatakan bagi menggambarkan pelaksanaan hukuman bunuh bagi kesalahan tersebut.

Sementara itu, kajian Mohd Fauzi Md. Isa berjudul “Kesalahan-Kesalahan Jenayah dalam *Hukum Kanun Melaka* Menurut Perspektif Islam: Kesalahan-Kesalahan Berkaitan Hukum Hudud” pada tahun 2004 tertumpu

kepada aspek Islam yang terkandung dalam *UUM*. Hukum Hudud yang terkandung dalam *UUM* adalah melibatkan kesalahan mencuri, berzina, *qazaf*, minum arak, murtad dan derhaka. Penilaian yang dilakukan adalah mengikut perspektif Islam dengan mengemukakan ketetapan yang diperuntukkan dalam al-Quran dan hadis. Bagi Mohd Fauzi Md. Isa (2004: 4), sebelum kedatangan Islam, undang-undang di negeri Melayu dikenali sebagai undang-undang tempatan atau undang-undang adat. Setelah kedatangan Islam, hukum Islam telah diserap masuk, di samping undang-undang adat. Justeru, situasi tersebut membuktikan bahawa undang-undang Islam sememangnya pernah dipraktikkan di Melaka sebelum kedatangan penjajah.

Seterusnya penelitian terhadap tulisan ilmiah Naimah Miskan berjudul “Konsep Undang-Undang (Jenayah) antara Tradisi dan Perubahan (Tumpuan kepada *Undang-Undang Melaka* dan Kanun Keseksaan)” pada tahun 1992 menekankan soal perbandingan antara perundangan tradisi dengan moden. Dapatan juga menunjukkan bahawa Naimah Miskan memberi tumpuan terhadap sejarah dan sumber perundangan Melayu tradisi yang dikaitkan dengan adat dan Islam. Bagi penulis, *UUM* yang bersumberkan adat dan Islam tergambar sifat campur aduk menerusi istilah yang digunakan seperti mengikut adat, mengikut hukumnya, mengikut hukum kanun, mengikut hukum Allah, itulah hukumnya dan itulah *qiasnya*. Selain itu, undang-undang jenayah yang diteliti adalah melibatkan kesalahan mencuri, merompak, membunuh dan berzina yang dilihat menerusi prinsip undang-undang tradisi dan moden untuk mengesan perbandingannya. Aspek perbandingan tersebut dinilai dari unsur moral dan akhlak, unsur pembalasan dan keadilan serta unsur pencegahan.

Berdasarkan huraian dan perbincangan yang dilakukan, sorotan terhadap kajian lepas cenderung memperakukan nilai Islam yang menyerap masuk ke dalam sistem kehidupan masyarakat Melayu Melaka. Selain itu, sistem perundangan yang diperuntukkan menitikberatkan soal hukuman dari segi adat yang seiring dengan peruntukan hukum Islam. Bertitik tolak daripada dapatan tersebut, timbul persoalan sejauh manakah kedudukan Islam diangkat dalam kehidupan masyarakat Melayu Melaka terutama berkaitan dengan perundangan Islam. Justeru, bagi memperoleh dapatan yang lebih spesifik, fokus perbincangan tertumpu kepada kesalahan hudud dalam naskhah *SS* yang berpaksikan al-Quran mahupun hadis dan dihubung kaitkan dengan naskhah *UUM*.

PERBINCANGAN

Perbincangan ini tertumpu kepada kesalahan hudud yang digambarkan melalui kehidupan masyarakat Melayu Melaka dalam naskah *Sulalatus Salatin* (seterusnya *SS*) yang disusun dan diselenggarakan oleh A. Samad Ahmad. Dalam hal ini, kesalahan tersebut akan diteliti berdasarkan pelaksanaan hukumannya, sama ada dilaksanakan atau sebaliknya sebagaimana hukuman yang telah diperuntukkan dalam al-Quran mahupun hadis. Oleh hal yang demikian, hasil penelitian mendapati terdapat empat kesalahan hukum hudud yang terdapat dalam naskah *SS* iaitu kesalahan mencuri, merompak, meminum arak dan berzina. Bagi meneliti tahap pelaksanaan hukuman terhadap kesalahan tersebut, Jadual 1 menjadi penanda aras dalam analisis perbincangan makalah ini.

Jadual 1 Pelaksanaan hukuman bagi kesalahan hudud dalam naskah *Sulalatus Salatin*

Jenis Kesalahan Hudud	Perlaksanaan	
	Dilaksanakan	Tidak Dilaksanakan
Kesalahan Mencuri	√	
Kesalahan Merompak	√	
Kesalahan Meminum Arak		√
Kesalahan Berzina		√

Jadual 1 menunjukkan pelaksanaan hukuman bagi kesalahan hudud yang terdapat dalam naskah *SS*. Jadual tersebut menggambarkan kesalahan mencuri dan merompak dilaksanakan mengikut hukum Islam, manakala kesalahan meminum arak dan berzina tidak dilaksanakan sebagaimana peruntukan hukum Islam.

Kesalahan Mencuri

Mencuri adalah perbuatan yang dilakukan dengan mengambil barang milik orang lain tanpa keizinan yang disertakan niat untuk memiliki barang tersebut. Perbuatan mencuri dilarang kerana boleh menimbulkan permusuhan dan persengketaan dalam kalangan masyarakat. Larangan ini bukan sahaja dilihat dari konteks adat semata-mata, tetapi Islam turut

menegah perbuatan tersebut. Menurut Muhammad Abdul Wahhab (2007: 146), perbuatan mencuri adalah mengambil barang orang lain yang disimpan tanpa izin kepada pemiliknya dengan maksud untuk memiliki. Sehubungan itu, perbuatan mencuri bukan sahaja dikeji dan dicela oleh Allah SWT dan Rasul-Nya, malah turut mendapat kutukan dan hinaan daripada masyarakat kerana pencuri dianggap sebagai pencabul perikemanusiaan dan penggugat ketenteraman (Haron Din *et al.*, 1997: 264).

Sehubungan itu, perbuatan mencuri adalah salah satu perbuatan yang tergolong dalam kesalahan hukum hudud yang memperuntukkan hukuman berdasarkan syariat Islam. Berikut adalah firman Allah dalam al-Quran Surah al-Maidah, ayat 38 berkenaan dengan hukuman bagi kesalahan mencuri yang bermaksud:

Adapun orang lelaki mahupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai seksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana.

(*Al-Quran Terjemahan*, 2011: 114)

Petikan Surah al-Maidah tersebut menunjukkan bahawa Islam telah mensyariatkan hukuman memotong tangan terhadap lelaki dan perempuan yang disabitkan dengan kesalahan mencuri. Menurut Haron Din *et al.*, (1997: 264), manusia diperintahkan untuk mematuhi hukuman memotong tangan kepada pencuri kerana hukuman tersebut adalah undang-undang Allah SWT. Hal ini didasarkan pada hakikat kewujudan penciptaan manusia yang dijadikan oleh Allah SWT yang Maha Mengetahui setiap tabiat makhluk ciptaan-Nya dengan menegaskan bahawa hukuman potong tangan adalah untuk kebaikan manusia. Dengan itu, hukuman yang dikenakan adalah bersesuaian dengan keadaan manusia dari segi mental dan fizikalnya yang dapat dijadikan pengajaran kepada masyarakat. Justeru, hukuman bagi kesalahan mencuri dalam hukum Islam bertujuan menghalang masyarakat yang mungkin cenderung untuk melakukan perbuatan mencuri (Forte, D.F., 1985: 47).

Dalam hubungan ini, hukuman bagi kesalahan mencuri yang diperuntukkan dalam al-Quran tersebut seiring dengan peruntukan dalam *UUM* yang dikesan dalam fasal tujuh dan fasal 11 seperti petikan naskhah *UUM* yang berikut:

Fasal 7

...Adapun pada hukum Allah Ta'ala, orang mencuri itu tiada harus dibunuh melainkan dikudung tangannya juga...

(Undang-Undang Melaka, 2003: 111)

Fasal 11

...Jikalau ia mencuri dalam rumah, nescaya dipuntung hukumnya...

(Undang-Undang Melaka, 2003: 113)

Berdasarkan petikan tersebut, kajian mendapati bahawa fasal tujuh dan fasal 11 dalam *UUM* telah memperuntukkan hukuman mengudungkan tangan kepada pencuri. Peruntukan hukuman tersebut dalam kedua-dua fasal menunjukkan Kerajaan Melayu Melaka tegas dalam membendung gejala tersebut. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Muhammad Yusoff Hashim (1999: 111) bahawa ketegasan dapat dikesan apabila *UUM* mengulang beberapa kali peruntukan undang-undang mengudungkan tangan kepada pencuri. Dalam hubungan ini, hukuman yang diperuntukkan dalam *UUM* dikesan selaras dengan peruntukan hukum Islam dalam Surah al-Maidah yang telah dikemukakan.

Mengupas tentang hukuman potong tangan, individu yang tidak memahami hikmah di sebalik peruntukan hukuman tersebut beranggapan bahawa undang-undang sedemikian adalah bersifat kejam. Hal ini demikian kerana pelaksanaan hukuman potong tangan terhadap pencuri telah disalahtafsirkan sebagai satu hukuman yang tidak berperikemanusiaan. Akibatnya, terdapat golongan yang menentang pelaksanaan hukum hudud kerana tidak memahami falsafah di sebaliknya. Menurut Fadilah Abdul Rahman (2003: xvi–xvii), terdapat golongan yang menentang terhadap pelaksanaan hukum hudud kerana gerun dengan bentuk hukuman potong tangan yang ditetapkan. Tambah beliau, bagi mereka yang tiada sebarang pendirian tentang perkara tersebut, rata-ratanya tidak mempunyai ilmu pengetahuan dalam undang-undang Islam yang kebanyakannya datang daripada kelompok bukan beragama Islam. Oleh hal yang demikian, golongan tersebut memandang hukum Islam itu sesuatu yang memudaratkan tanpa memahami hikmah di sebalik sesuatu penetapan hukum tersebut.

Walau bagaimanapun, hukuman potong tangan kepada pencuri merupakan satu langkah produktif yang ditetapkan agama Islam untuk menyekat tindak tanduk manusia. Hal ini disebabkan masyarakat akan bertindak bebas sekiranya hukuman tersebut tidak dijalankan akibat tidak merasa takut dan terkesan dengan undang-undang yang sedemikian. Dalam hal ini, Wahbah Az-Zuhayli (1992: 75) menegaskan bahawa masyarakat akan ditimpa pelbagai kesusahan apabila pencuri semakin berleluasa dan hukuman potong tangan tidak dikuatkuasakan. Di samping itu, hukuman tersebut bukan semata-mata untuk menakutkan masyarakat, tetapi bertujuan memberi kesedaran kepada masyarakat bahawa perbuatan tersebut boleh menyusahkan ramai pihak serta meninggalkan kesan negatif terhadap pencuri itu sendiri. Muhammad Abdul Wahhab (2007: 148) berpendapat bahawa hukuman tersebut berfungsi untuk mencegah masyarakat daripada melakukan perbuatan mencuri, di samping memberikan pengajaran bahawa perbuatan tersebut mendatangkan banyak kerugian.

Berdasarkan hukuman yang telah ditetapkan, kajian mendapati wujud bentuk pelaksanaan hukuman tersebut dalam naskhah *SS*. Dalam hal ini, Temenggung Seri Maharaja Tun Mutahir dikesan telah memarang tangan pencuri dan menggantungkannya di kedai. Tindakan Temenggung itu telah membuktikan bahawa hukuman mengudungkan tangan kepada pencuri telah dilaksanakan. Tun Mutahir adalah individu yang bertanggungjawab menguatkuasakan pelaksanaan undang-undang tersebut dalam pemerintahan Sultan Alau'd-Din Riayat Syah (Syamsul Huda, 2011: 71). Berikut adalah petikan naskhah *SS* yang menggambarkan pelaksanaan hukuman tersebut.

...Pada suatu malam Seri Maharaja berkawal, bertemu dengan seorang pencuri; maka diparang oleh Seri Maharaja dengan pedang bertupai, putus bahunya; maka tersampai pada alang kedai itu...

(Sulalatus Salatin, 2008: 175)

Berdasarkan petikan, walaupun hukuman yang dilaksanakan Tun Mutahir menunjukkan tiada prosedur lengkap untuk menjatuhkan hukuman, namun sudah kuat membuktikan wujudnya pelaksanaan hukuman kudung tangan kepada pencuri dalam negeri Melaka. Pelaksanaan tersebut membuktikan bahawa masyarakat Melayu adat terdahulu telah mempraktikkan hukum Islam dalam pentadbiran kerajaan Melayu.

Sehubungan itu, hukuman kudung tangan yang dianjurkan Islam dapat memberi keinsafan kepada masyarakat agar tidak mengulangi perbuatan tersebut. Menurut Haron Din *et al.* (1997: 264–265) hikmah di sebalik pelaksanaan hukuman potong tangan kepada pencuri adalah dapat mencegah masyarakat daripada terus melakukan kesalahan tersebut. Dalam *SS Tun Mutahir* telah bertindak menggantung tangan pencuri bagi memberi pengajaran kepada orang ramai.

...Telah hari siang maka perempuan yang punya kedai itu pun hendak membuka kedai, maka dilihatnya lengan orang tersampai pada alang kedainya itu; maka ia pun terkejut, lalu menjerit. Maka daripada hari itulah datang kepada akhirnya, tiada pencuri lagi dalam negeri Melaka...

(Sulalatus Salatin, 2008: 175)

Tindakan tersebut sangat mengejutkan masyarakat dan berjaya menyedarkan masyarakat apabila tiada lagi kes kecurian yang berlaku setelah peristiwa tersebut. Justeru, hukuman kudung tangan yang dilaksanakan adalah kaedah untuk mencegah jenayah yang mengancam keselamatan serta dapat memberi keamanan kepada masyarakat (Wahbah Az-Zuhayli, 1992: 20). Oleh itu, perbincangan tentang hukuman terhadap pencuri yang diperuntukkan oleh hukum Islam didapati telah dilaksanakan dalam naskhah *SS*.

Kesalahan Merompak

Merompak bermaksud mengambil harta orang lain dengan menggunakan kekerasan, ugutan dan ancaman. Lazimnya, perbuatan ini boleh mengundang ancaman terhadap nyawa manusia. Menurut Riekha Reccha (2013: 1) dalam istilah syara', merompak disebut *qhat'utthatiq* yang ertinya memotong jalan atau disebut *hirabah* yang ertinya peperangan. Adapun secara istilah adalah mengambil harta orang lain dengan cara paksa, kekerasan, ancaman senjata, penganiayaan bahkan kadangkala dengan membunuh pemilik barang. Oleh itu, merompak dibezakan dengan mencuri dari segi situasinya yang lebih bahaya dan kejam. Menurut Suyas (2010: 1), merompak dan menyamun hukumnya adalah haram dan termasuk dosa besar. Sekiranya kesalahan mencuri diperuntukkan hukuman potong tangan, maka hukuman bagi kesalahan merompak yang ditetapkan oleh Allah SWT dapat diramal kerana kesalahan merompak adalah lebih kejam berbanding perbuatan mencuri.

Sehubungan itu, perbuatan merompak digolongkan dalam kesalahan hudud yang boleh dikenakan hukuman lebih berat termasuklah hukuman bunuh. Dalam hal ini, Muhammad Hafiz Mohd. Shukri dan Dilah Tuah (2016: 257) menjelaskan bahawa hukuman bagi kesalahan merompak ialah memotong tangan dan kaki perompak, hukuman buang daerah, hukuman penjara atau hukuman bunuh. Bagi memperincikan hukuman tersebut, Islam telah menggariskan empat kategori perompak yang disabitkan dengan hukuman berbeza yang disenaraikan oleh Wan Abdul Rashid (2011: 1) seperti yang berikut:

1. Bagi perompak yang membunuh orang yang dirompaknya dan mengambil hartanya, hukumannya wajib dibunuh dan sesudah dibunuh akan disalib.
2. Bagi perompak yang membunuh orang yang dirompaknya tetapi hartanya tidak diambil hukumannya hanya dibunuh saja.
3. Bagi perompak yang hanya mengambil harta bendanya saja dan harta yang diambil sampai nisab, maka perompak tersebut mendapat hukuman potong tangan kanan dan kaki kirinya.
4. Bagi perompak yang hanya memberi ketakutan sahaja, tidak membunuh dan tidak mengambil harta benda, hukumannya adalah penjara atau hukuman lainnya.

Empat kategori tersebut memperuntukkan hukuman berbeza kepada perompak berpandukan situasi rompakan yang dilakukan. Peruntukan sedemikian menunjukkan keadilan undang-undang Islam yang menjatuhkan hukuman bersesuaian dengan kesalahan yang dilakukan.

Selaras dengan itu, hukuman terhadap perompak yang digariskan Islam merujuk pada hukuman yang ditetapkan dalam al-Quran melalui Surah al-Maidah, ayat 33 yang bermaksud:

Hukuman bagi orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerosakan di bumi hanyalah dibunuh atau disalib atau dipotong tangan dan kaki mereka secara silang atau diasingkan dari tempat kediamannya. Yang demikian itu kehinaan bagi mereka di dunia dan di akhirat mereka mendapat azab yang besar.

(*Al-Quran Terjemahan*, 2011: 113)

Berdasarkan petikan surah tersebut, hukuman terhadap masyarakat yang membuat kerosakan adalah dibunuh atau disalib, dipotong tangan dan kaki atau dibuang dari kawasan yang didiami. Peruntukan hukuman sedemikian kerana merompak adalah perbuatan yang mengundang pelbagai permasalahan sehingga mengancam ketenteraman manusia. Dalam hal ini, Jasri Jamal (2016: 167) menegaskan bahawa perbuatan merompak dilarang kerana perbuatan tersebut akan mendatangkan kemudaratan dalam kehidupan manusia. Oleh tu, bagi membendung permasalahan tersebut, Islam telah menggariskan hukuman bagi kesalahan merompak mengikut jenis rompakan yang dilakukan, sekali gus menunjukkan sistem perundangan Islam yang berhemah untuk dilaksanakan.

Dalam hubungan ini, *UUM* telah memperuntukkan hukuman bagi kesalahan merompak yang ditetapkan dengan hukuman bunuh seperti petikan yang berikut:

Fasal 11

Adapun jikalau seseorang mencuri lagi dalam kampung itu, maka tahu orang yang empunya itu, maka dibunuhnya atau diturutnya jauh antara ada dua kampung, maka dibunuhnya, tiadalah lagi salah yang membunuh itu...

(Undang-Undang Melaka, 2003: 113)

Berdasarkan petikan, walaupun istilah mencuri digunakan, namun dari segi hukuman yang ditetapkan merujuk pada kesalahan merompak. Fasal 11 tersebut memperuntukkan hukuman bunuh kepada perompak walaupun terpaksa diturut sehingga ke dua buah kampung. Peruntukan hukuman tersebut yang ditetapkan oleh Kerajaan Melayu Melaka dikesan menepati hukum Islam bertujuan memberi pengajaran kepada masyarakat.

Sehubungan itu, peristiwa yang melibatkan hukuman bagi kesalahan merompak telah dikesan dalam naskhah *SS*. Sebagaimana perbuatan mencuri, perbuatan merompak turut berlaku ketika pemerintahan Sultan Alau'd-Din Riayat Syah. Walaupun istilah mencuri digunakan, hukuman bunuh yang dijalankan menunjukkan kesalahan itu lebih merujuk pada perbuatan merompak. Pelaksanaan hukuman bunuh kepada perompak telah dijalankan sendiri oleh Sultan Alau'din-Din Riayat Syah.

Maka Sultan Alau'd-Din dengan Hang Isap pun pergilah mengikut pencuri lima orang itu, maka segala pencuri itu pun lari ke atas Bukit Melaka, maka diikuti baginda ke atas bukit, bertemu di negara bukit itu; maka Sultan Alau'd-Din pun bertempik, lalu diparang baginda seorang, kena pinggangnya putus seperti mentimun, penggal dua...
(*Sulalatus Salatin*, 2008: 174)

Berdasarkan petikan, naskhah *SS* menceritakan tindakan Sultan Alau'd-Din Riayat Syah yang telah membunuh perompak setelah berjaya mengikut perompak tersebut yang melarikan diri. Tindakan baginda adalah langkah untuk membasmi kegiatan merompak yang berleluasa dalam negeri Melaka dengan mengatur strategi menyamar sebagai perompak. Dalam hal ini, Agus Salim (1969: 70) menjelaskan bahawa setelah mengetahui bandar Melaka terlalu ramai perompak, baginda telah mengambil tindakan dengan menyamar sebagai perompak lalu membunuh perompak tersebut.

Lantaran itu, hukum Islam yang memperuntukkan hukuman bunuh kepada perompak telah dilaksanakan oleh Sultan Aau'd-Din Riayat Syah. Walaupun tidak digambarkan perompak melakukan kekerasan terhadap mangsa, dari segi hukuman yang diterima telah memungkinkan bahawa pencuri telah bertindak mengancam keselamatan individu lain.

Kesalahan Meminum Arak

Meminum arak merupakan perbuatan keji yang dipandang serong, terutamanya dalam kalangan masyarakat Islam. Arak merupakan benda yang diminum sehingga boleh mendatangkan mabuk dan wajib dijauhi oleh setiap umat yang beragama Islam. Antara sebab tegahan mengambil benda yang memabukkan kerana boleh melalai dan merosakkan diri serta orang lain. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan oleh Haron Din *et al.*, (1997: 275–276) bahawa setiap minuman yang mendatangkan mabuk hukumnya adalah haram untuk diambil dalam kuantiti sikit mahupun banyak, boleh mendatangkan mabuk mahupun tidak sebagaimana sabda Rasulullah SAW melalui hadis riwayat yang bermaksud:

Tiap-tiap sesuatu yang jika diminum banyak boleh memabukkan, maka sedikit pun hukumnya haram.

(Hadis Riwayat al-Nasa'i dan Abu Daud)

Setiap benda yang memabukkan itu adalah arak. Dan setiap arak itu adalah haram.

(Hadis Riwayat Ibn Umar)

Hadis tersebut jelas menggambarkan pengharaman dalam pengambilan minuman memabukkan yang wajib dipatuhi oleh umat Islam.

Di samping itu, Allah SWT turut menegaskan larangan terhadap minuman keras dalam al-Quran melalui Surah al-Maidah, ayat 90 yang bermaksud:

Wahai orang yang beriman! Sesungguhnya minuman keras, berjudi, (bekorban untuk) berhala dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah (perbuatan) itu agar kamu beruntung.

(*Al-Quran Terjemahan*, 2011: 123)

Petikan al-Quran menegaskan larangan terhadap meminum arak kerana perbuatan tersebut adalah amalan syaitan. Islam melarang manusia membinasakan diri sendiri dengan mengambil benda terlarang yang boleh mendatangkan kemudharatan. Tegahan ini juga menunjukkan bahawa arak mengundang pelbagai kesan negatif yang boleh mempengaruhi kehidupan masyarakat. Menurut Najion Jamil (2013: 2), Islam mengharamkan pengambilan arak kerana boleh mendatangkan kemudharatan kepada masyarakat.

Larangan Islam terhadap pengambilan arak kerana kesan buruknya terhadap kesihatan manusia. Kandungan arak yang boleh mendatangkan mabuk akan mengundang ketidakwarasan akal seseorang. Selain itu, individu yang berada di bawah pengaruh arak juga cenderung untuk melakukan perbuatan yang tidak bermoral seperti mencuri, berzina dan sebagainya. Dalam hal ini, Mat Saad Abd. Rahman (1993: 111) menegaskan bahawa arak mempunyai banyak kesan negatif terhadap diri manusia seperti menjejaskan kewarasan akal dan kesihatan manusia, menjadi punca

kerusakan harta benda dan kelahiran pelbagai jenayah dalam kehidupan masyarakat seperti zina, pembunuhan, perkosaan, rompakan dan lain-lain. Ia juga menjadi sebab lahirnya pelbagai penyakit dalam diri masyarakat seperti penyakit jantung, saraf, jiwa, penghadaman perut dan sebagainya. Oleh itu, arak mengundang pelbagai masalah, bukan sahaja kepada diri sendiri malah turut melibatkan orang lain.

Selain larangan terhadap pengambilan arak, Islam turut melarang segala aktiviti yang berkaitan dengan arak. Menurut Jasri Jamal (2012: 214), pengharaman arak kepada orang Islam bukan sekadar meminumnya sahaja, tetapi meliputi sebarang bentuk aktiviti yang berkaitan dengan arak seperti menyediakan, mengedar, menjual, menyimpan dan membeli arak. Larangan tersebut adalah kaedah untuk membendung daripada berlakunya permasalahan sosial, terutama dalam kalangan muda mudi kerana arak menjadi penyebab runtuhnya generasi pelapis. Selain itu, perbuatan meminum arak boleh mendorong berlakunya pergaulan bebas antara lelaki dengan wanita. Masyarakat yang terjebak dengan arak ini akan bertindak mengikut nafsu dan bukannya akal yang waras terutama kepada peminum arak yang berada dalam keadaan mabuk. Oleh itu, hikmah larangan terhadap segala aktiviti yang berkaitan dengan arak adalah untuk menjaga keperibadian masyarakat agar terhindar dari perkara yang mendatangkan kerosakan dan kerendahan martabat ummah (Jasri Jamal, 2012: 217).

Sehubungan itu, sesuai dengan kesan buruk terhadap perbuatan meminum arak, Haron Din, (2015: 560) menjelaskan bahawa memang patut hukuman 40 kali rotan dijatuhkan kepada mereka yang disabitkan dengan kesalahan meminum arak sebagaimana hadis riwayat yang bermaksud:

Sesungguhnya Rasulullah SAW telah menghukum sebat peminum arak dengan 40 kali sebat.

(Hadis Riwayat Abu Sa'id al-Khudri)

Berdasarkan petikan hadis tersebut, Islam telah memperuntukkan hukuman rotan sebanyak 40 kali bagi kesalahan meminum arak. Justeru, hadis yang dikemukakan tersebut telah memberi panduan kepada pemerintah Islam agar menjalankan hukuman sebat kepada peminum arak dalam menunjukkan keadilan pelaksanaan undang-undang Islam.

Dalam hubungan ini, hukuman bagi kesalahan meminum arak yang dianjurkan Islam selaras dengan peruntukan hukuman dalam naskhah *UUM*. Berikut adalah petikan fasal 47 berkenaan hukuman terhadap peminum arak.

Fasal 47

...had minum tuak arak. Barang siapa minum tuak arak, barang segala yang mabuk, jika abdi empat puluh palu. Jika merdeheka dua puluh palu juga. Jika abdi dihadkan dua perkara: suatu dengan ikrar atau dengan dua orang saksi laki-laki. Tiada dengan dihadkan dengan cium bau tuak mulutnya yakni tiada dihadkan padanya.

(Undang-Undang Melaka, 2003: 142)

Merujuk petikan tersebut, hukuman terhadap peminum arak tergolong dalam dua kategori, iaitu golongan abdi dan golongan merdeheka. Golongan abdi dikenakan hukuman rotan sebanyak 40 kali dan golongan merdeheka dikenakan hukuman rotan sebanyak 20 kali.

Daripada segi pelaksanaan hukuman sebat kepada peminum arak, kajian telah mengenal pasti bahawa rakyat biasa telah melakukan kesalahan meminum arak ketika pemerintahan Sultan Mahmud Syah. Rakyat Melaka yang digelar Seri Rama digambarkan sebagai seorang peminum arak dan sering kali mabuk. Situasi tersebut digambarkan apabila Seri Rama telah mendatangi Bendahara Seri Maharaja yang sedang menuntut ilmu daripada seorang pendeta alim, iaitu Maulana Sadar Jahan. Seri Rama yang datang dalam keadaan mabuk itu mengatakan bahawa dia juga mahu belajar mengaji. Melihat keadaan Seri Rama itu, Maulana Sadar Jahan mengatakan bahawa arak merupakan sejenis najis.

...Maka kata Seri Rama, “Mari beta turut mengaji.” Maka kata Bendahara, “Marilah Orang Kaya duduk.” Maka dilihat oleh Makhdum Sadar Jahan Seri Rama itu mabuk, dan mulutnya pun bau arak. Maka kata Makhdum Sadar Jahan, “*Al-k hamru ummu 'l-khabaith,*” ertinya: arak itu ibu segala najis...

(Sulalatus Salatin, 2008: 246)

Perilaku Seri Rama yang ingin belajar mengaji dalam keadaan mabuk itu seolah-olah telah mempersendakan agama Islam. Hukuman rotan seharusnya dijatuhkan kepada Seri Rama kerana kesalahan meminum

arak, namun, kajian mendapati bahawa pelaksanaan hukuman rotan bagi kesalahan meminum arak tidak dilaksanakan dalam naskhah *SS* apabila hukuman tersebut dikesan telah diabaikan dalam pentadbiran undang-undang di Melaka. Dalam hal ini, Seri Rama tidak dikenakan sebarang hukuman walaupun didapati secara terang-terangan melakukan kesalahan meminum arak. Justeru, peruntukan hukuman rotan kepada peminum arak tidak dilaksanakan dalam naskhah *SS*.

Tambahan pula, pengabaian terhadap pelaksanaan hukuman kepada peminum arak dikuatkan lagi dengan tindakan raja Melaka Sultan Mahmud Syah yang tidak melarang rakyatnya meminum arak. Malahan, baginda sendiri bertindak menyediakan arak kepada Seri Rama yang jelas menjadi asbab terhadap pengabaian pelaksanaan hukuman yang diperuntukkan. Selain itu, pengabaian itu juga dikaitkan dengan peranan ekonomi kerajaan Melaka dalam aktiviti perdagangan tempatan yang membawa masuk barangan seperti minuman keras (Hoyt, S. H, 1993: 21). Justeru, rakyat bebas meminum arak walaupun didapati bertentangan dengan syariat Islam kerana tiada halangan terhadap kemasukan minuman keras dalam Kerajaan Melayu Melaka.

...Apabila Seri Rama datang menghadap Sultan Mahmud Syah, maka titah baginda pada hamba raja, "Bawakan persantapan Orang Kaya Seri Rama." Maka dibawa oranglah arak pada batil perak, disampaikan tetampan, diberikan pada Seri Rama. Telah teradatlah demikian itu.

(*Sulalatus Salatin*, 2008: 246)

Petikan naskhah *SS* menggambarkan tindakan Sultan Mahmud Syah yang menyediakan arak kepada Seri Rama. Tindakan baginda itu menunjukkan sikap tidak tegas pucuk pemimpin dalam melaksanakan hukuman yang diperuntukkan terutama melibatkan hukum Islam. Ardiah Jamali *et al.*, (2009: 85) menyatakan bahawa amalan tradisi yang membenarkan ahli masyarakat minum minuman keras telah dihubungkan dengan kelonggaran peraturan yang telah dikuatkuasakan.

Kesalahan Berzina

Berzina merupakan perbuatan terkutuk yang menyalahi hukum syarak yang dimaksudkan sebagai perlakuan sumbang yang dilakukan oleh lelaki dan perempuan tanpa ikatan yang sah. Menurut Muhammad Sofwan (1192: 55), zina bermaksud mengadakan hubungan kelamin antara lelaki dan perempuan tanpa diikat dengan pernikahan yang sah. Perzinaan merupakan perbuatan sumbang dan keji di sisi agama mahupun mengikut pandangan masyarakat. Oleh itu, Islam melarang umatnya daripada mendekati zina kerana zina adalah perbuatan terkutuk yang tidak diredai Allah SWT sebagaimana larangan yang diperuntukkan melalui Surah al-Isra' ayat 32 yang bermaksud:

Dan janganlah kamu mendekati zina; (zina) itu sungguh satu perbuatan keji dan suatu jalan yang buruk.

(Al-Quran Terjemahan, 2011: 258)

Petikan Surah al-Isra' melarang orang Islam mendekati zina, apatah lagi untuk melakukan perbuatan tersebut. Justeru, umat Islam perlu mentaati hukum Allah SWT kerana pelanggaran hukum tersebut akan mengundang pelbagai kesan buruk.

Bagi membendung gejala berzina, Islam menganjurkan perkahwinan yang dapat menghalalkan perhubungan antara lelaki dengan perempuan. Hal ini demikian kerana perbuatan zina boleh mengundang pelbagai kesan buruk seperti mengandung anak luar nikah. Menurut Azizah Mat Rashid *et al.* (2015: 7), perbuatan maksiat seperti berkhalwat dan berzina akhirnya akan melahirkan anak tidak sah taraf akibat hamil luar nikah. Lantaran itu, kesan daripada perbuatan zina tersebut akan mengundang pelbagai lagi permasalahan yang melibatkan ahli keluarga kedua-dua pasangan. Oleh itu, zina merupakan perbuatan terkutuk dan dianggap sebagai satu jenayah besar dalam Islam. Larangan terhadap perbuatan zina ini ditegaskan oleh Haron Din *et al.* (1997: 270) bahawa sebab larangan berzina adalah untuk mengelakkan wanita mengandung di luar perkahwinan.

Lantaran itu, masyarakat perlu menyedari akan kepentingan menjauhkan diri daripada perbuatan zina yang boleh menjatuhkan maruah diri, agama, bangsa dan negara. Tambahan pula, keselarian undang-

undang adat terhadap peruntukan hukum Islam menunjukkan bahawa masyarakat begitu menekankan soal maruah dan kehormatan diri sebagai cara untuk menjauhkan masyarakat daripada gejala zina. Oleh itu, sebagai pengajaran dan langkah untuk membendung kegiatan zina, hukuman berat menanti lelaki dan wanita yang terlibat. Mohd Sadad Mahmud (2013: 38) berpendapat bahawa hukuman terhadap penzina dikenakan dengan hukuman yang berat. Hal ini disebabkan pengabaian hukuman akan menjejaskan kelangsungan hidup manusia dengan bentuk yang sesuai dengan fitrah kejadiannya disebabkan oleh perbuatan zina yang akan menjadikan manusia hilang harga diri, keluarga dan masyarakat.

Dalam hubungan ini, perbuatan zina tergolong dalam kesalahan hudud yang memperuntukkan hukuman setimpal. Penzina terdiri daripada dua kategori, iaitu penzina yang belum berkahwin dan penzina yang sudah berkahwin dengan memperuntukkan hukuman yang berbeza. Bagi penzina yang sudah berkahwin, hukuman berat telah diperuntukkan, iaitu dihukum rejam. Menurut Abdul Ghani Azmi Idris, (1997: 67), penzina yang sudah berkahwin akan dikenakan hukuman mati, iaitu direjam di dunia sebagaimana gambaran petikan hadis riwayat Abu Hurairah yang menyebut bahawa:

Seorang laki-laki mendatangi Rasulullah SAW di kala beliau sedang berada di masjid, lalu ia memanggil Nabi katanya: Ya Rasulullah, saya telah berzina. Rasulullah berpaling daripadanya. Orang itu mengulangi sampai empat kali. Manakala orang itu telah mempersaksikan atas dirinya empat kali persaksian, maka Rasulullah memanggil dan berkata: Apakah engkau gila? Orang itu jawa: Tidak. Rasulullah bertanya lagi: apakah engkau seorang *muhsan*? Orang itu menjawab: Ya! Rasulullah SAW bersabda: Bawalah dia pergi! Maka kami pun merejamnya.

(Hadis Riwayat Abu Hurairah)

Hadis ini telah menceritakan tentang perakuan zina oleh seorang lelaki yang sudah berkahwin pada zaman Rasulullah SAW. Hadis tersebut membuktikan bahawa pelaksanaan hukuman rejam telah dilaksanakan kepada lelaki tersebut setelah mengakui bahawa dirinya adalah seorang lelaki yang sudah berkahwin dan dalam keadaan yang waras. Oleh hal yang demikian, peruntukan hukuman rejam kepada penzina yang sudah

berkahwin kerana perbuatan tersebut akan merosakkan maruah, kehormatan seseorang dan boleh mencemarkan nasabnya (Mat Saad Abd. Rahman, 1993: 7).

Bagi kategori pezina yang belum berkahwin pula, hukuman disebat (rotan) telah diperuntukkan sebagaimana petikan Surah an-Nur, ayat 2 yang bermaksud:

Pezina perempuan dan pezina lelaki, sebatlah masing-masing dari keduanya seratus kali dan janganlah rasa belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama (hukum) Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sebahagian orang-orang yang beriman.

(Al-Quran Terjemahan, 2011: 350)

Petikan Surah an-Nur menjelaskan tentang hukuman sebat sebanyak 100 kali yang dikenakan kepada pezina lelaki dan perempuan yang belum berkahwin (Haron Din *et al.*, 1997: 271).

Berdasarkan hukuman bagi kesalahan berzina yang telah dibincangkan, kajian mendapati bahawa *Undang-Undang Melaka* turut memperuntukkan hukuman yang sama kepada pezina yang sudah berkahwin dan belum berkahwin. Berikut adalah petikan fasal 12 dan fasal 45 dalam naskhah *UUM* yang membuktikan keselarasan hukuman yang telah diperuntukkan.

Fasal 12

...Adapun pada hukum Allah Taala, jika ia muhsan itu direjam. Adapun erti muhsan itu yang berlaki, jikalau yang ada yang beristeri. Itulah erti muhsan, jikalau tiada muhsan didera dulapan puluh palu dengan tabi'at. Itulah hukumnya dengan tiada bersalahan...

(Undang-Undang Melaka, 2003: 114)

Fasal 45

...peri had zina dua perkara. Suatu muhsan namanya, laki-laki atau perempuan sudah bersuami dengan nikah yang sah, dan tiada muhsan laki-laki yang belum beristeri dan perempuan yang belum bersuami. Bermula maka yang muhsan hukumnya direjam dilontar dengan batu

hingga mati. Maka ghair muhsan itu hadnya seratus palu, dibuangkan ke luar negeri itu setahun lamanya. Bermula yang muhsan itu empat perkara, iaitu Islam dan baligh dan akil dan tiada gila...

(Undang-Undang Melaka, 2003: 141)

Berdasarkan petikan tersebut, muhsan adalah penzina yang sudah berkahwin dan ghair muhsan adalah penzina yang belum pernah berkahwin (Syamsul Huda, 2015: 380). Penzina muhsan akan dihukum rejam sampai mati, manakala bagi penzina ghair muhsan akan dihukum sebat sebanyak 100 kali seiring dengan peruntukan hukum Islam.

Dari segi pelaksanaan hukumannya, naskhah *SS* dikesan menggambarkan perbuatan zina yang berlaku dalam masyarakat Melayu Melaka. Peristiwa ini dikesan dilakukan oleh raja Melaka, iaitu Sultan Mahmud Syah apabila baginda ditangkap berzina dengan isteri pembesar Melaka. Perbuatan baginda ini menunjukkan kerendahan keperibadian serta nilai moral seorang pemimpin yang seharusnya menjaga adab dan tatasusila untuk dijadikan contoh kepada golongan bawahan. Baginda telah mempunyai isteri, tetapi sanggup berzina dengan isteri orang sehingga menunjukkan keaiban seorang raja yang bertuankan nafsu dalam pemerintahannya. Mokhtar Petah (1992: 63–64) berpendapat bahawa menurut pendapat alim ulama yang mursyid, lelaki yang berzina dengan isteri orang adalah lelaki yang paling jahat di dunia ini dan tidak akan mendapat pengampunan dari Allah SWT selagi dia tidak diampunkan oleh suami kepada perempuan yang menjadi pasangannya melakukan zina.

Semasa pemerintahan Sultan Mahmud Syah, berlaku pelbagai peristiwa yang menggambarkan kerendahan akhlak baginda termasuklah perbuatan zina. Dalam hubungan ini, pembesar Melaka, iaitu Tun Biajid telah menangkap Sultan Mahmud Syah yang berzina dengan isterinya ketika beliau pulang ke rumah setelah bertugas di luar kawasan. Perbuatan baginda itu menunjukkan kelemahannya terhadap perempuan sehingga dilihat melanggar perjanjian antara raja dengan rakyat (Mulaika Hijjas, 2010: 256). Hal ini sebagaimana yang dapat dilihat menerusi petikan berikut.

Sekali persetua Sultan Mahmud Syah bermain dengan isteri Tun Biajid, anak Laksamana Hang Tuah; pada tatkala itu Tun Biajid tiada di rumah, pergi ke Merba, kerana Merba pegangannya...

(Sulalatus Salatin, 2008: 193)

Setelah melihat Sultan Mahmud Syah di rumahnya, Tun Biajid begitu marah sehingga berniat untuk membunuh baginda. Dalam Islam, sekiranya suami perempuan itu tidak sabar, naik darah dan dengan senjata yang dibawa menikam sekadar mencederakan atau hingga mati hendaklah dia menerima dan tidak boleh melawan (Mokhtar Petah, 1992: 64). Jika Tun Biajid membunuh Sultan Mahmud Syah pada ketika itu, beliau tidak akan dipersalahkan kerana mengikut undang-undang Islam, pezina lelaki yang sudah dikahwinkan boleh dijatuhkan hukuman rejam hingga mati.

Walau bagaimanapun, Tun Biajid tidak bertindak untuk membunuh Sultan Mahmud Syah walaupun pada ketika itu beliau sedang memegang lembing. Dalam situasi tersebut, beliau sekadar menimang-nimang lembingnya sambil menahan marah.

...Maka Tun Biajid pun tahu akan Sultan Mahmud bermain dengan isterinya itu; jikalau hendak dibunuhnya pada masa itu dapat, kerana tiada berapa orang yang mengiringkan baginda; daripada ia hamba Melayu, tiada ia mahu mengubahkan setianya, sekadar lembingnya ditimang-timangnya, katanya, “Hei Sultan Mahmud, demikianlah pekerjaan tuan hamba akan hamba? Sayang tuan hamba tuan kepada hamba, jikalau tuan hamba bukannya tuan kepada hamba, jika tidak lembing ini ku terbangkan di dada itu, ubah nama si Biajid anak Laksamana Hang Tuah...

(Sulalatus Salatin, 2008: 193)

Berdasarkan petikan, Tun Biajid yang membatalkan niatnya untuk membunuh Sultan Mahmud Syah dapat dikaitkan dengan konsep kesetiaan dan istilah ‘pantang Melayu derhaka’ yang disanjung oleh bangsa Melayu tradisi. Dalam situasi tersebut, sekiranya Tun Biajid nekad untuk membunuh Sultan Mahmud Syah, beliau akan digelar sebagai penderhaka. Namun, bagi mengelakkan timbulnya permasalahan, Tun Biajid mematikan niatnya untuk membunuh Sultan Mahmud Syah walaupun baginda telah berzina dengan isterinya.

Menyentuh sisi keperibadian, Sultan Mahmud Syah sebagai seorang pemimpin dan isteri Tun Biajid sebagai isteri orang sepatutnya menjaga kehormatan diri agar tidak terpengaruh dengan perbuatan zina. Norazlina Mohd Kiram dan Juwairiah Osman (2015: 34) berpendapat bahawa nilai kehormatan merupakan nilai yang sangat penting dalam kehidupan manusia kerana melaluinya, manusia memiliki penghormatan. Penghormatan yang tertinggi adalah penghormatan daripada Allah SWT yang hanya dapat dimiliki sekiranya manusia mematuhi perintah-Nya dan meninggalkan larangan-Nya. Di samping itu, soal menjaga maruah dan kehormatan diri bukan sahaja dianjurkan oleh Islam, malah agama-agama lain turut menyarankan penganutnya menjaga maruah diri sebagai benteng daripada melakukan perbuatan yang tidak bermoral seperti berzina.

Berdasarkan perbincangan, kesalahan berzina yang dikesan dalam naskhah *SS* melibatkan penzina yang sudah berkahwin yang wajib dijatuhkan hukuman rejam sampai mati seperti yang disyariatkan dalam hukum Islam. Walau bagaimanapun, kajian mendapati bahawa tidak wujud sebarang pelaksanaan hukuman terhadap Sultan Mahmud Syah dan isteri Tun Biajid. Dalam hal ini, Sultan Mahmud Syah terlepas daripada hukuman kerana raja sememangnya tidak terikat dengan peruntukan undang-undang. Selain itu, hukuman tersebut diabaikan kerana raja berkuasa mutlak yang dianggap sebagai simbol kehormatan, keadilan dan undang-undang (Gillen, M.R., 1994: 3–4). Isteri Tun Biajid juga tidak dihukum tetapi hanya diceraikan oleh Tun Biajid, sekali gus menggambarkan berlakunya kemusnahan dalam sesebuah institusi kekeluargaan disebabkan oleh perbuatan zina. Justeru, dapat dirumuskan bahawa hukuman rejam sampai mati yang diperuntukkan kepada penzina yang sudah berkahwin tidak dilaksanakan dalam naskhah *SS*.

KESIMPULAN

Berdasarkan perbincangan daripada empat kesalahan hudud yang terdapat dalam naskhah *Sulalatus Salatin*, hanya dua kesalahan yang dilaksanakan hukumannya berpandukan hukum Islam, iaitu kesalahan mencuri dan merompak, manakala dua lagi kesalahan, iaitu meminum arak dan berzina tidak dilaksanakan. Situasi tersebut menunjukkan bahawa peruntukan

hukum Islam dalam masyarakat Melayu Melaka masih lemah daripada segi pelaksanaan undang-undangnya disebabkan oleh wujudnya pelbagai faktor penghalang. Antara sebab yang menghalang pelaksanaan undang-undang adat terutama yang berkaitan dengan hukum Islam adalah disebabkan keteguhan masyarakat terhadap nilai adat Melayu dan ketaatan membuta tuli kepada pemerintah yang sememangnya berkuasa mutlak. Situasi tersebut menjadikan peruntukan undang-undang yang berteraskan hukum Islam diubah atau diabaikan mengikut kehendak pemerintah tertinggi atau berpandukan situasi dan kedudukan masyarakat Melayu pada ketika itu.

RUJUKAN

- A. Samad Ahmad (Peny.). (2008). *Sulalatus Salatin Sejarah Melayu*. Cetakan Kedua Belas. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdul Ghani Azmi Idris. (1997). *Mengenal qanun jenayah Islam*. Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publishers.
- Abdul Rahim Marasidi. (April 2001). Pendatang asing, pengislaman dan pembinaan adat istiadat Raja-Raja Melayu dalam *Sulalatus Salatin*. *Dewan Sastera: Bahagian Mekar Sastera*, 31(4): hlm. 10–11.
- Abdullah Alwi Hassan. (2001). Adat Melayu mengikut perspektif perundangan orang Islam di Malaysia. Abdul Latiff Abu Bakar (Peny.). *Adat Melayu Serumpun*, hlm. 51–72. Bandar Hilir: Perbadanan Muzium Melaka (PERZIM).
- Agus Salim. (1969). *Kisah Raja-raja Melayu Melaka*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Quran Terjemahan*. (2011). Kuala Lumpur: Media Digital Printing Sdn. Bhd.
- Ardiah Jamali *et al.* (2009). Pola dan faktor yang mempengaruhi peminuman minuman keras remaja Dusun Malaysia. *GEOGRAFIA Online: Malaysian Journal of Society and Space* 5, (2): hlm. 82–101.
- Awang Azman Awang Pawi. (2013). *Sumtuary Law dan Pembentukan Sejarah Melayu*. Makalah dibentangkan dalam Seminar 400 Tahun *Sulalatus Salatin*. Anjuran Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur. 29 hingga 30 Oktober 2013.
- Azizah Mat Rashid *et al.* (2015). Krisis akhlak: Penguatkuasaan undang-undang sebagai benteng menanganinya. *E-Jurnal Penyelidikan dan Inovasi*, 2 (1): hlm. 1–18.
- Buss-Tjen, P. P. (1958). Malay Laws. *American Journal of Comparative Law*, 248 (67): hlm. 112–131.

- Buxbaum, D. C. (1968). *Family Law and Customary Law in Asia: A contemporary legal perspective*. Seattle, USA: University of Washington.
- Daud Muhammad. (2015). Falsafah pentadbiran keadilan jenayah syariah: Satu penghayatan semula. *Kanun*, (1): hlm. 7–32.
- Fadilah Abd Rahman. (2003). Jenayah Mencuri: Kajian Perbandingan di Antara Kanun Keseksaan dan Hukum Islam. *Tesis Ijazah Sarjana*. Universiti Malaya.
- Forte, D.F. (1985). Islamic Law and the crime of theft. *Law Faculty Articles and Essays*, 34(47): hlm. 47–67.
- Gillen, M.R. The Malay Rulers' Loss of Immunity. (1994). https://www.uvic.ca/research/centres/capi/assets/docs/Gillen_Malay_Rulers.pdf. Diakses pada 19 Ogos 2017.
- Haron Daud. (Januari 1987). Karya-karya historiografi Melayu tradisional: Satu kajian dari segi pelaksanaan adat dan istiadat dalam masyarakat. *Dewan Sastera*, 17(1): hlm. 71–75.
- Haron Din. (2015). *Manusia dan Islam*. Batu Caves: Pts Millennia Sdn. Bhd.
- Haron Din *et al.* (1997). *Manusia dan Islam*. Jilid 2. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hoyt, S. H., (1993). *Old Malacca*. Kuala Lumpur: Universiti Malaysia Press.
- Jasri Jamal. (2012). Undang-Undang Kawalan Penjualan Arak oleh Pihak Berkuasa Tempatan: Kajian khusus di Negeri Selangor Darul Ehsan. *Kanun*, 24 (2): hlm. 213–239.
- Jasri Jamal. (2016). Pembelajaran Islam amali: Panduan *Fiqh Jinayat*. *Kanun*, 28 (1): hlm. 166–169.
- Jelani Harun. (2008). Kajian naskhah Undang-undang adat Melayu di London. *SARI: Jurnal Antarabangsa Alam dan Tamadun Melayu*, (26): hlm. 127–148.
- Liaw Yock Fang (Peny.). (2003). *Undang-Undang Melaka dan Undang-Undang Laut*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan.
- Mat Saad Abd. Rahman. (1993). *Undang-undang jenayah Islam: Jenayah hudud*. Shah Alam: Penerbit HIZBI.
- Mohamad Jajuli Abd. Rahman. (1994). *Teks Undang-undang Melayu pertengahan abad kelapan belas*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Fauzi Md. Isa. (2004). Kesalahan-Kesalahan Jenayah dalam *Hukum Kanun Melaka* Menurut Perspektif Islam: Kesalahan-Kesalahan Berkaitan Hukum Hudud. *Tesis Ijazah Sarjana*. Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mohd Mustaffa Jusoh @ Yusoff *et al.* (2015). Perundangan Jenayah Islam: Cabaran dan Realiti. Makalah dibentangkan dalam Seminar Antarabangsa Akidah, Dakwah dan Syariah 2015 (IRSYAD2015). 12 hingga 13 Oktober 2015.
- Mohd Sadad bin Mahmud. (2013). Implementasi Skim Pampasan Mangsa Kecederaan Jenayah Melalui Takaful di Malaysia: Satu Kajian Perbandingan dan Tinjauan Pelaksanaan di Negara-Negara Barat. *Tesis Ijazah Sarjana*. Universiti Malaya.

- Mokhtar Petah. (1992). *Akibat Dosa*. Kuala Lumpur: Pustaka Minda.
- Muhammad Abdul Wahhab. (2007). *Panduan mengenal dosa-dosa besar*. Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise.
- Muhammad Hafiz Mohd. Shukri & Dilah Tuah. (2016). Pendekatan mahkamah untuk menjatuhkan hukuman terhadap kesalahan zina, serta implikasinya kepada wanita dan kanak-kanak: Kajian kes di Sudan. *Kanun*, 28 (2): hlm. 245–277.
- Muhammad Sofwan. (1992). *Bagaimana menjauhi dosa-dosa besar*. Klang: Trans Media Publications.
- Muhammad Yusoff Hashim. (1999). *Undang-Undang Melaka/Hukum Kanun Melaka dan Undang-Undang Laut Melaka: Wacana Mengenai Perundangan Melayu-Islam*. Zainal Abidin Borhan et al. (Peny.). *Warisan Persuratan Johor II: Perundangan dan Ketatanegaraan Melayu*, hlm. 103–138. Johor Bahru: Yayasan Warisan Johor.
- Mulaika Hijjas. The Legend You Thought You Knew: Text and Screen Representations of Puteri Gunung Ledang. *South East Asia Research*, 18 (2): hlm. 245–270.
- Musa Awang. (2015). Di manakah kita dalam pemantapan pentadbiran keadilan jenayah syariah. *Kanun*, 27 (1): hlm. 55–84.
- Naimah Miskan. (1992). Konsep Undang-Undang (Jenayah) antara Tradisi dan Perubahan Tumpuan kepada *Undang-Undang Melaka* dan Kanun Keseksaan. Latihan Ilmiah. Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Najion Jamil. (Jun 2013). Arak Bala Kehidupan Manusia. *Khutbah Jumaat*. Kota Kinabalu: Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sabah, hlm. 1–4.
- Norazimah Zakaria. (2005). *Sejarah Melayu*: Sebuah genre sintesis yang baik bagi memenuhi tuntutan moral Islam dan aspek pengawalan politik. *Jurnal Pengajian Melayu*, (16), hlm. 319–334.
- Norazlina Mohd Kiram & Juwairiah Osman. (2015). Nilai kehormatan dalam drama *Tersasar di Jalan-Mu*. *Jurnal Iman: International Journal of the Malay World and Civilization*, 3 (2): hlm. 27–42.
- Paizah Ismail. (2007). Kedudukan mazhab Syafi'i dalam undang-undang jenayah Islam di Malaysia. *Jurnal Fiqh*, (4): hlm. 237–250.
- Peter Tze, M.N. (2012). Globalization and religion: The case of Malacca and the work of Robert Morrison. *Religions*, (3): hlm. 1075–1084.
- Riekha Reccha, Makalah tentang Mencuri, Merompak, Menyamun dan Perompak. (19 September 2013). <http://rekhareccha.blogspot.com/2013/09/makalah-tentang-mencuri-merompak>. Diakses pada (6 Januari 2017).
- Shah Rul Anuar Nordin. (2000). *Sejarah Melayu*: Analisa amalan negatif masyarakat Melayu dari perspektif Islam. Tesis Ijazah Sarjana. Universiti Kebangsaan Malaysia.

- Suyas. Makalah tentang Fiqh Jinayat Hukum Hudud. (7 Mei 2010). <http://tazkirahati.blogspot.com/2010/05/fiqh-jinayat-hukum-hudud>. Diakses pada 6 Januari 2017.
- Syamsul Huda. (2011). Pelaksanaan Undang-Undang Kerajaan Melayu dalam Sastera Sejarah (Aspek Adat dalam Naskhah *Sejarah Melayu*). *Jurnal Kependidikan Triadik*, 1 (14): hlm. 64–75.
- Syamsul Huda. (2015). Zina dalam Perspektif Hukum Islam dan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, 2 (12): hlm. 377–397.
- Tun Suzana Tun Hj. Othman. (2002). *Institusi Bendahara Permata Melayu yang Hilang: Dinasti Bendahara Johor-Pahang*. Kuala Lumpur: Pustaka Bsm Enterprise.
- Wahbah Az-Zuhayli. (1992). *Mengenal hukum hudud: Zina, qazaf, mencuri, merompak dan minum arak*. Kota Bharu: Dian Darul Naim Sdn. Bhd.
- Wan Abdul Rashid. (25 November 2011). Makalah tentang Hukum Mencuri dan Merompak dalam Islam. <http://keagongan.blogspot.com/2011/11/hukum-mencuri-dan-merompak-dalam-islam>. Diakses pada 6 Januari 2017.

**ELEMEN TEATER DALAM RITUAL *PAG PASAHAYA BAIHU*'
ETNIK SULUK DAERAH KUDAT, SABAH**
The Elements of Theatre in the Ritual of Pag Pasahaya Baihu'
of Suluk in the Kudat District of Sabah

¹MASHOR BIN AWANG LONG

²SHAHRIFUDIN BIN ZAINAL

²SIM CHEE CHEANG

*Program Seni Kreatif, Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan, UMS, Jalan UMS, 88400 Kota Kinabalu.
¹mashorawanglong@yahoo.com.my, ²shah.zainal82@gmail.com, ³susansimcc@yahoo.com
Diterima: 22 Ogos 2017 / Dibaiki: 11 April 2018*

Abstrak Makalah ini memfokuskan pada ritual *Pag Pasahaya Baihu'* atau lebih dikenali sebagai ritual kecantikan. Ritual ini dikaitkan dengan unsur-unsur spiritual dan ghaib. Seperti upacara lain, pelaksanaan ritual ini perlu menepuhi proses-proses tertentu. Pengkaji telah menganalisis elemen-elemen teater dalam ritual *Pag Pasahaya Baihu'* dengan membahagikannya kepada tujuh bahagian utama, iaitu (1) Pelakon/pelaku (2) Waktu dan fungsi (3) Tempat dan ruang (4) Struktur plot (5) Prop (6) Bahasa (lisan dan bukan lisan), dan (7) Watak dan perwatakan. Makalah ini bertujuan untuk mengkaji elemen-elemen teater yang terkandung dalam ritual *Pag Pasahaya Baihu'* dalam etnik Suluk di Kudat, Sabah. Penyelidikan ini telah dijalankan di beberapa lokasi terpilih di sekitar Kudat. Kajian mendapati terdapat elemen-elemen teater yang terkandung dalam ritual tersebut. Dengan wujudnya elemen-elemen teater dalam ritual ini, ianya akan memberikan definisi dan konteks baharu kepada ritual *Pag Pasahaya Baihu'*. Secara tidak langsung akan menyumbang kepada nilai kesenian dalam peradaban etnik Suluk itu sendiri.

Kata kunci: *Pag Pasahaya Baihu'*, teater, ritual, etnik Suluk.

Abstract *This paper focuses on the rituals of Pag Pasahaya Baihu' which is also known as a beauty ritual. The ritual is associated with spiritual and supernatural elements. As in the case of other ritual ceremonies, it is necessary for the implementation of Pag Pasahaya Baihu' to undergo certain processes. The researcher analyzed the elements of theatre in Pag Pasahaya Baihu by dividing it into seven main sections namely (1) actors*

(2) time and function, (3) place and space, (4) plot structure, (5) props, (6) language (verbal and non-verbal), and (7) character and characterization. This paper examines the elements of theatre in the *Pag Pasahaya Baihu*' ritual of the Suluk ethnic community in Kudat, Sabah. Fieldwork in selected was conducted locations around Kudat. The study found the theatre elements in the rituals provide a new definition and context to *Pag Pasahaya Baihu*' and indirectly contribute to the artistic value of the Suluk ethnic civilization itself.

Keywords: *Pag Pasahaya Baihu*', theatre, ritual, Suluk ethnic.

PENDAHULUAN

Majoriti masyarakat Suluk mendiami pesisiran pantai timur di Sabah seperti daerah Sandakan, Tawau, Lahad Datu, Semporna, Kunak, Kudat dan Kota Kinabalu. Seperti masyarakat etnik-etnik lain (Bajau, Dusun, Sungai dan Murut), masyarakat etnik Suluk ini telah mendiami kawasan tersebut sejak beratus-ratus tahun lamanya. Etnik Suluk berasal dari Kepulauan Sulu yang berada di bawah naungan Kesultanan Sulu. Masyarakat ini juga turut dikenali dengan nama *Tausug*, iaitu bahasa pertuturan mereka. Bahasa *Tausug* atau Bahasa *Sug* berasal daripada dua suku kata, "*Tau*" bermaksud orang dan "*Sug*" bermaksud "Arus" apabila dicantumkan menjadi "Orang Arus". Justeru, perkataan *Tausug* itu sendiri membawa pengertian sebagai orang yang menongkah arus atau dengan kata lain aktiviti seharian kaum ini menjadikan laut sebagai sumber utama kehidupan mereka. Masyarakat Suluk menjadikan agama Islam sebagai pegangan kepercayaan hidup mereka yang berpandukan al-Quran dan al-Hadis. Bagaimanapun, masyarakat ini juga masih mengamalkan kepercayaan terhadap unsur-unsur supernatural dan magis yang dipercayai hasil asimilasi kepercayaan baharu (agama Islam) dengan kepercayaan nenek moyang mereka (animisme). Hal ini jelas dilihat dalam amalan persembahan ritual yang diamalkan sehingga hari ini. Antara ritual yang masih diamalkan oleh masyarakat kaum Suluk adalah ritual perubatan *Pag Pasahaya Baihu*'.

Ritual *Pag Pasahaya Baihu'* adalah ritual yang cukup sinonim dengan masyarakat Suluk termasuk yang mendiami daerah Kudat, Sabah. *Pag Pasahaya Baihu'* membawa maksud 'menambah seri wajah' atau 'wajah yang bercahaya'. Kaum Suluk mengamalkan ritual kecantikan diri sejak turun-temurun yang diwariskan oleh nenek moyang mereka. Artikel ini membincangkan elemen-elemen teater dan fokus analisis adalah merujuk kepada atur cara persembahan *Pag Pasahaya Baihu'* yang dilakukan di daerah Kudat, Sabah, seterusnya dirungkaikan berdasarkan perspektif bidang ilmu seni persembahan teater.

Mengikuti sejarah peradaban dunia, teater berasal daripada kegiatan ritual. Sejarah teater Barat telah mencatatkan bahawa teater berkembang daripada sebuah persembahan ritual kepada dewa Yunani bagi memastikan kelestarian kehidupan manusia yang berlindung di bawah barisan tuhan dan dewa pagan mereka. Teater Yunani merupakan titik paling awal dalam sejarah perkembangan teater dunia yang telah merekodkan bahawa persembahan teater berasal daripada persembahan ritual yang memuja dewa *Dioynisus* yang dijalankan dalam sebuah festival pada setiap tahun ketika musim bunga. Upacara penyembahan kuno ini dijalankan bagi memastikan hasil tanaman dan ternakan sentiasa subur serta memberikan pulangan yang lumayan (Mohamed Ghouse Nasaruddin, 2000).

Teater-teater tradisional di Malaysia dikatakan berasal daripada kegiatan ritual untuk menentukan kebaikan masyarakat sebelum ketibaan agama di rantau ini. Ritual-ritual ini dilaksanakan oleh masyarakat terdahulu sebagai salah satu medium perubatan, pemulihan semangat, penaik seri wajah, pelaris, penyembahan semangat padi dan lain-lain. Mak yung, Main Puteri, Kuda Kepang, Manora dan Wayang Kulit adalah antara contoh teater tradisional yang berasal daripada kegiatan ritual dengan ikatan kepercayaan magis dan *supernatural* yang kuat (Mohamed Ghouse Nasaruddin, 2000). Teater kemudiannya berkembang menjadi sebuah bentuk seni persembahan formal yang dilaksanakan dengan doktrin, disiplin, aturan, konvensi dan stuktur tertentu yang tepat dan berpusat pada jenis pertunjukan di atas sebuah pentas secara langsung. Seiring dengan perkembangan kemodenan dunia juga, persembahan teater bergerak kepada sesuatu yang lebih dinamik berbalik kepada sejarah asal teater itu sendiri iaitu ritual masyarakat.

KAJIAN LEPAS

Sorotan terhadap beberapa kajian lepas berkenaan topik ini antaranya pernah dilakukan oleh Victor Turner, “*Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*”. Victor Turner mengkaji ritual Ndembu di Zambia dan telah mengembangkan konsepnya yang kini dikenali sebagai “Communitas.” Beliau mencirikannya sebagai hubungan antara manusia yang melangkaui sebarang bentuk struktur. Turner menunjukkan bagaimana analisis tingkah laku ritual dan simbolisme dapat digunakan sebagai kunci untuk memahami struktur sosial dan proses. Beliau memperluas tanggapan Van Gennep (1969) dalam buku *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, iaitu menerangkan tentang “fasa liminal” ritual laluan ke tahap yang lebih umum, dan menerapkannya untuk mendapatkan pemahaman tentang pelbagai fenomena sosial. Pengkaji telah menggunakan teknik Victor Turner bagi merungkaikan elemen-elemen teater yang wujud dalam ritual ini.

Pengkaji juga telah menyorot kajian yang dilakukan oleh Mohd. Kipli Abdul Rahman (2009) berhubung tari ritual Kuda Kepang Mabuk (KKM) untuk melihat fenomena *trance* (mabuk) sebagai manifestasi simbolik perjalanan mistik para penari sewaktu melakukan persembahan. Kajian dilakukan dengan menggunakan kaedah kualitatif melalui aplikasi strategi etnografi yang bertumpu ke atas hubungan antara tingkah laku dan budaya (Mohd Kipli Abdul Rahman, 2009). Melalui kedua-dua sorotan ini pengkaji telah menetapkan satu garis panduan bagi menganalisis setiap data yang diperoleh.

KAEDAH PENYELIDIKAN

Dari segi pengutipan data dan penjanaan teori, pengkaji menggunakan kaedah interaksi bersemuka dengan informan yang terdiri daripada penduduk kampung yang masih teguh mengamalkan ritual *Pag Pasahaya Baihu* yang diamalkan sejak turun-temurun. Pemilihan lokasi kajian adalah berdasarkan populasi majoriti penduduk berketurunan etnik Suluk yang mendiami kampung berkenaan, dan masih aktif mengamalkan ritual

Pag Pasahaya Baihu'. Sebagai langkah untuk memantapkan hasil kerja lapangan, pengkaji telah menjalankan aktiviti kerja lapangan di daerah Kudat sebanyak lima kali sepanjang tahun 2016. Pada bulan Januari 2016 (pengkaji telah menemui ketua Kampung Limau-Limauan, Kudat bagi mendapatkan kebenaran menjalankan kajian dan menemui beberapa informan yang masih mengamalkan ritual *Pag Pasahaya Baihu'*). Pada bulan Mac pengkaji telah melakukan sesi temu bual bersama informan, manakala pada bulan, Mei pengkaji telah melihat upacara ritual *Pag Pasahaya* secara langsung. Pada Ogos, pengkaji menemui informan bagi mengembangkan data dan pada Disember 2016, pengkaji sekali lagi hadir menyaksikan ritual *Pag Pasahaya Baihu'*.

KERANGKA TEORETIKAL

Pengkaji menggunakan teori persembahan yang dibangunkan oleh Richard Schechner. Menurut Schechner, “teori persembahan” dapat diaplikasi sebagai alat analisis untuk meneliti semua jenis fenomena persembahan seperti klasikal, moden, tekstual, non-tekstual, dramatik, teaterikal, permainan dan ritual (1985, p. 26). Schechner juga membuka batasan teater kepada definisi yang lebih luas, antaranya mengistilahkan upacara menaikkan bendera juga sebagai sebuah teater. Schechner memanjangkan batasan para ilmuwan sosial (seperti antropologis Victor Tuner) yang meletakkan sesuatu peristiwa sosial dalam kerangka teater.

Kajian ini mengaplikasi kerangka “teori persembahan” untuk meneliti proses upacara *Pag Pasahaya Baihu'*. Antara elemen-elemen teater yang wujud dalam upacara ini adalah (1) Pelakon (2) Masa dan fungsi (3) Tempat dan ruang (4) Struktur plot (5) Prop (6) Bahasa (verbal dan non-verbal), dan (7) Watak dan perwatakan. Teori persembahan Richard Scephner ini dibangunkan berasaskan elemen-elemen teater yang dinyatakan oleh Aristotle iaitu; (1) plot (2) tema/mesej/idea (3) bahasa (4) watak (5) muzik dan (6) kekaguman/estetika (Putu Wijaya, 2007).

ANALISIS DATA DAN DAPATAN KAJIAN

1. **Pelakon**

Terdapat tiga jenis pelaku utama yang terlibat dalam ritual *Pag Pasahaya Baihu*, iaitu:

- i) Bomoh atau lebih dikenali sebagai *Ombo*'
- ii) Pesakit yang mendapatkan rawatan
- iii) Audiens yang terdiri daripada ahli keluarga pesakit.

Ombo' berperanan sebagai perantara yang menghubungkan pesakit dengan dunia dan makhluk *supernatural*. Bomoh ialah lelaki yang tugasnya memberi nasihat tentang perkara yang berkait rapat dengan sihir, mententeramkan makhluk halus dan menetapkan pantang larang dalam masyarakat. Tambahan lagi, berdasarkan ilmu kebatinan yang dimiliki, *Ombo*' dikatakan mengetahui asal usul penyakit dan cara mengubatnya. Dalam ritual *Pag Pasahaya Baihu*', bomoh dipercayai mampu membantu untuk menaikkan seri seseorang pesakit itu melalui pemberian dan pertolongan *Kaamboan*' (roh nenek moyang). Terdapat dua kaedah utama dalam pelaksanaan ritual ini, iaitu *Kaamboan*' mengurniakan seri melalui alatan tatarias dan *Kaamboan*' ditumpangkan dalam tubuh badan pesakit.

Upacara *Pag Pasahaya Baihu*' melibatkan perhubungan secara langsung di antara *Ombo*', *Kaamboan*' miliknya atau yang terseru di sekelilingnya. *Kaamboan*'-*kaamboan*' yang hadir ini berbeza mengikut aura dan keperluan pesakit. Bomoh atau lebih sinonim dipanggil *Ombo*' dalam masyarakat etnik Suluk itu akan membacakan mantera atau ayat-ayat tertentu bagi menyeru *kaamboan*'-*kaamboan*' ini. *Kaamboan*'-*kaamboan*' ini akan berinteraksi secara langsung dengan *Ombo*' dengan cara memasuki atau merasuk tubuh *Ombo*'. *Ombo*' yang terpilih haruslah menjalankan pantang larang tertentu, bersesuaian dengan permintaan *kaamboan*'. Watak dan perwatakan *Ombo*' akan berubah apabila dirasuki oleh *kaamboan*'. *Ombo*' berperanan sebagai watak utama dari permulaan upacara sehingga tamat iaitu setelah *Kaamboan*' keluar dari tubuh *Ombo*'. *Ombo*' ditemani oleh seorang

pembantu yang selalunya terdiri daripada ahli keluarga terdekat. Pembantu tersebut berperanan menyediakan keperluan *Ombo'* sebelum, semasa, dan selepas ritual dijalankan. Sebelum ritual dimulakan, kebiasaannya *Ombo'* akan meminta orang yang hadir untuk berselawat dan mengelilinginya dalam ruang upacara. Di sinilah elemen kewujudan pelakon atau pelaku di dalam ritual *Pag Pasahaya Baihu'* dapat dilihat, iaitu *Ombo'*, pembantu dan orang-orang yang hadir berfungsi sebagai penggerak dalam ritual ini.



Foto 1 Encik Kamar Ali (41 tahun) sedang memainkan peranannya semasa proses ritual *Pag Pasahaya Baihu'* berlangsung pada 21 Disember 2017.

Sumber Ritual *Pag Pasahaya Baihu'* berlangsung.

2. Masa dan fungsi persembahan

Ritual *Pag Pasahaya Baihu'* mempunyai masa dan fungsi persembahan yang tersendiri. Menurut Aristotle, sesebuah persembahan teater mesti memiliki satu kesatuan terhadap tempat, waktu dan peristiwa (Schechner, Richard, 1985). Hal ini bertujuan untuk membezakan sesebuah persembahan teater dengan rutin kehidupan seharian. Bermaksud, kesatuan, perlakuan,

masa dan fungsi adalah sesuatu perkara yang sangat dititikberatkan terutamanya jika sesebuah perbuatan ritual itu mempunyai ciri persamaan dengan satu persembahan teater. Di daerah Kudat, ritual *Pag Pasahaya Baihu* akan berjalan pada ketetapan dan masa yang sudah ditentukan oleh *Ombo*. Waktu-waktu yang dipilih adalah masa yang dianggap suci iaitu pada malam Jumaat saat bulan penuh atau pada waktu subuh. Masa tersebut dipilih kerana pada waktu itu *Kaamboan* yang diseru akan lebih mudah untuk hadir. Masa yang dipilih ini juga bergantung kepada niat pesakit atau pelanggan dan tujuan ritual itu dijalankan. Terdapat beberapa tujuan dan fungsi penaik seri muka dilakukan oleh pesakit, antaranya ialah (1) melariskan jualan (2) mengikat kasih (3) *asek-asek* (pengasih) (4) penunduk (5) penggerun (membuat seseorang digeruni) (6) menawan hati dan (7) pembuka rezeki. Setiap fungsi ini menyaksikan kehadiran *kaamboan*, masa pelaksanaan dan keperluan peralatan persembahan yang berbeza-beza. Tempoh rawatan yang diambil bagi setiap pelanggan atau pesakit juga bergantung kepada *Kaamboan* yang hadir, yang pada lazimnya mengambil masa di antara 15 hingga 60 minit. Terdapat juga pesakit yang diminta untuk mengulangi persembahan ritual tersebut sehingga beberapa kali sehingga *Ombo* meyakini ritual itu berhasil. Hal ini demikian kerana tidak semua ritual yang berlangsung dianggap berhasil disebabkan oleh beberapa faktor. Antaranya adalah pesakit melanggar pantang yang dilarang *Ombo*. Sikap kurang yakin pesakit terhadap ritual tersebut juga menjadi penyebab sesebuah ritual ini terpaksa diulang. Elemen masa dan fungsi persembahan ini menepati elemen teater yang diperkatakan oleh Ricard Schechner, iaitu setiap ritual persembahan itu mempunyai ketepatan dan kepentingan tersendiri dalam pelaksanaannya.

3. Tempat dan Ruang

Menelusuri sejarah perkembangan teater Yunani pertama yang dibina sekitar 2,300 tahun yang lalu, tempat pertunjukan pertama pada ketika dahulu tidak mempunyai atap, berbentuk setengah lingkaran dengan tempat duduk penonton melengkung yang dipanggil *amphitheatre* (Jakob Soemardjo, 1941). Teater-teater dipersembahkan dan pengiktirafan diberi kepada persembahan terbaik. Naskhah lakon teater Yunani merupakan naskhah lakon teater pertama yang menciptakan dialog di antara para pemerannya.

Pertunjukan yang berlangsung di *amphi theatre*, serta naskah lakon, topeng juga merupakan ciri-ciri khusus teater Yunani kuno. Jalan cerita adalah bersifat tragedi dengan elemen ketegangan, ketakutan dan kesedihan. Cerita komedi yang lucu dan kasar juga digunakan untuk mengkritik tokoh terkenal pada waktu itu. Selain daripada pelakon, terdapat juga kumpulan korus (penyanyi, penari dan narator (pencerita di sepanjang pertunjukan berlangsung) (Jakob Soemardjo, 1941).



Foto 2 Ruang dan tempat berlangsung proses ritual *Pag Pasahaya* berlangsung di Kampung Limau-Limauan, Kudat.

Sumber: Kajian lapangan pada 8 Ogos 2017 di kediaman Cik Sharifah binti Syarif.

Di daerah Kudat, persembahan teater ritual *Pag Pasahaya Baihu'* pada kebiasaannya dilaksanakan di rumah *Ombo'* itu sendiri atau di rumah pesakit yang mendapatkan rawatan. Ruang yang digunakan oleh *Ombo'* mempunyai keluasan sekitar 10 kaki persegi sahaja (rujuk Rajah 2). Walaupun tidak mempunyai pentas khusus, ruang yang digunakan itu telah mematuhi prinsip panggung dalam pementasan teater tradisional, iaitu

bersifat terbuka dalam satu arena. Dalam sejarah perkembangannya, seni teater memiliki pelbagai jenis panggung yang dijadikan tempat pementasan. Perbezaan jenis panggung ini dipengaruhi oleh tempat dan zaman teater itu berada serta gaya pementasan yang dilakukan. Peranannya adalah sama, iaitu bagi tujuan persembahan. Perbezaan jenis panggung ini dipengaruhi oleh stail yang wujud dalam tempat dan zaman. Bentuk panggung yang berbeza memiliki prinsip artistik yang berbeza (Jakob Soemardjo, 1941).

4. Struktur Plot

Sebelum ritual dimulakan, *Ombo* akan mengemukakan beberapa soalan kepada pesakit tentang tujuan upacara tersebut. Pesakit dinasihatkan supaya bersikap tenang dan sentiasa berselawat. *Ombo* meminta agar pesakit mengikhhlaskan diri untuk berubat kepadanya. Hal ini disebabkan, ketidakyakinan pesakit boleh menyebabkan *Ombo* tidak dapat meneruskan ritual tersebut. Syarat utama dalam melaksanakan ritual ini adalah pesakit mesti mempercayai sepenuhnya dan yakin akan kewujudan sesuatu yang ghaib. Sifat sangsi pesakit terhadap *Ombo* akan menyebabkan semangat yang diseru tidak akan hadir semasa ritual berlangsung. Semasa upacara ritual berlangsung, *Ombo* meminta pesakit untuk duduk bersila di hadapannya dan menutup mata. *Ombo* berulang kali meminta pesakit untuk berselawat di dalam hati. Kebiasaannya, pesakit akan dapat merasakan seperti angin bertiup di telinga sementara bahagian belakang badan menjadi hangat. Jampi dibacakan oleh *Ombo* bagi menyeru *Kaamboan* supaya hadir. Selepas upacara ritual selesai, *Ombo* meminta segelas air yang kemudiannya dijampi lalu diminum. *Ombo* memberi salam kepada pesakit, sebagai petanda bahawa ritual sudah berakhir. *Ombo* meletakkan beberapa syarat yang wajib dituruti oleh pesakit, iaitu sekiranya dilanggar, keserian wajah akan hilang dan kembali seperti sedia kala. Antara syarat yang harus diikuti ialah pesakit tidak dibenarkan melihat cermin pada waktu malam, tidak dibenarkan berada di bawah kolong

¹ rumah (di bahagian bawah rumah) dan tidak dibenarkan berjalan di bawah ampaian. Syarat utama lain yang harus diikuti ialah merahsiakan upacara ritual berkenaan. Sekiranya pesakit mendedahkannya, maka secara tidak langsung kecantikannya dianggap tidak lagi berkesan dan pesakit diminta untuk berjumpa kembali dengan *Ombo'* bagi mengulangi ritual *Pag Pasahaya Baihu'*.

5. Prop/ peralatan

Dalam persembahan teater, prop merupakan barang-barang yang dibawa atau digunakan oleh pelakon semasa berada di atas panggung (Jakob Soemardjo, 1941). Peralatan prop hendaklah berfungsi untuk memperkukuhkan penjelasan perwatakan yang dimainkan oleh pelakon. Peralatan ini juga membantu pelakon untuk mendapatkan mood ketika berlakon, sekali gus mewujudkan aksi dan interaksi kepada suasana yang sedang berlangsung.



Foto 3 Antara keperluan asas yang perlu disediakan semasa ritual *Pag Pasahaya Baihu'*

Sumber: Kajian lapangan diambil semasa ritual *Pag Pasahaya Baihu'* pada 21 Disember 2017.

Terdapat beberapa peralatan khas yang digunakan bagi melangsungkan upacara ritual *Pag Pasahaya Baihu*'. Antaranya adalah kemenyan, kain sarung, wangian, tujuh jenis bunga yang wangi, dan alatan tatarias seperti minyak wangi, bedak, gincu (pewarna bibir) dan sebagainya. Kesemua alatan ini hendaklah disediakan semasa upacara berlangsung. *Ombo*' akan mula membacakan jampi selama beberapa minit untuk menyeru *kaamboan*'. Kemenyan dibakar ketika *Ombo*' mula menyeru *kaamboan*'. *Ombo*' akan meminta pesakit memakai kain sarung di sepanjang proses ritual berlangsung. Wangian-wangian disediakan oleh pesakit untuk dijampi. Pesakit juga diminta membawa tujuh bunga dalam tujuh jenis warna bagi tujuan mandian sekiranya perlu. *Ombo*' juga boleh menjampi peralatan solekan wanita bagi menyebatkan semangat ke dalam barang-barang tersebut seperti peralatan minyak wangi, bedak, gincu (pewarna bibir) dan sebagainya.

6. Bahasa (Verbal dan *Non-Verbal*)

Ritual *Pag Pasahaya Baihu*' melibatkan komunikasi verbal dan *non-verbal*. Bagi ucapan verbal yang melibatkan pengucapan vokal, tafsirannya lebih jelas dan ketara. Hal ini berbeza dengan pernyataan *non-verbal* yang lebih memperlihatkan penggunaan bahasa badan yang memberi tumpuan terhadap lambang atau reaksi tertentu. Bagi tujuan ini, komunikasi terjadi disebabkan kewujudan hubungan sosial. Budaya yang berbeza akan memiliki sistem nilai yang turut berbeza (Putu Wijaya, 2007).

Komunikasi verbal dalam upacara *Pag Pasahaya Baihu*' dapat dilihat dengan permainan vokal dan bahasa yang digunakan oleh *Ombo*' semasa menyeru *Kaamboan*'. *Ombo*' membacakan mantera dengan menggunakan bahasa Suluk diselangi dengan ayat al-Quran. Komunikasi menggunakan bahasa Melayu juga digunakan oleh *Ombo*' bagi melancarkan upacara ini.

Dari segi penggunaan pernyataan *non-verbal* pula, *Ombo*' akan menggunakan gerakan tubuh dan raut wajah untuk menyampaikan sesuatu mesej kepada pesakit dan audiens yang hadir. Bahasa tubuh ini dapat dilihat setelah *Kaamboan*' memasuki tubuh *Ombo*' dalam keadaan separuh sedar. Dalam keadaan itu, ada kalanya *Ombo*' tidak dapat membuka mata dan

mulut, dan tidak boleh bercakap. Sekiranya *Ombo'* tidak dapat menahan kesakitan, pembantunya akan mengambil segelas air yang dibacakan mantera bagi meneutralkan keadaan *Ombo'*. Semasa *Kaamboan'* meresap ke dalam tubuh *Ombo'*, keadaan *Ombo'* akan menjadi lemah dan tidak sedarkan diri buat sementara. Pergerakan terbatas seketika dan tubuhnya menjadi kejang. Selepas beberapa minit, *Ombo'* akan mula menggerakkan jari-jemarinya daripada pergerakan perlahan sehingga menjadi semakin agresif. *Ombo'* menundukkan kepalanya ke lantai, kemudian menegakkan tangannya ke atas bahagian kepala pesakit berulang kali. Tubuh manusia pada hakikatnya sama, tetapi kenyataannya berbeza. Setiap tubuh badan manusia memiliki tahap ketahanan yang berlainan. *Kaamboan'* yang hadir semasa upacara ini dijalankan adalah bergantung kepada kesesuaian atau keserasian tubuh pesakit. Dengan kata lain, setiap pesakit yang menjalankan upacara ini akan mendapatkan *Kaamboan'* yang berbeza.

7. Watak dan Perwatakan

Persembahan *Pag Pasahaya Baihu'* etnik Suluk di daerah Kudat mempunyai kepelbagaian watak. Permainan perwatakannya berlainan mengikut *Kaamboan'* yang hadir ke dalam tubuh pesakit. *Ombo'* juga telah memberikan validasi kepada setiap watak yang hadir dalam ritual ini. Validasi kepada watak-watak yang hadir adalah berasaskan kepercayaan *Ombo'* yang diturunkan oleh generasi-generasi terdahulu. Antaranya adalah watak Puteri Gunung Ledang yang melambangkan kecantikan, Panglima Hang Tuah (keberanian), Panglima Hitam (kegagahan), Panglima Berantai (kekuatan), Puteri Duyung (kecantikan), Puteri Bungsu (kecantikan dan disenangi), Dayang (kecantikan), Arum Salmiah (kecantikan), Puteri Serai (kecantikan), Penunggu pantai selatan (kecantikan dan keberanian), *Kabog* (atau kelawar merujuk kepada kebebasan), *Pennu* (atau Penyus merujuk kepada rezeki), Buaya *pote* (atau buaya putih merujuk kepada kekuatan), dan helang (kegagahan).

Setiap watak yang dimainkan oleh *Ombo'* dipercayai berada di bawah kawalan *Kaamboan'* itu sendiri. Ketika dimasuki watak Puteri Serai misalnya, *Ombo'* akan berdiri dan berjalan keluar rumah lalu duduk di kawasan yang lapang. Watak Puteri Serai dipercayai tidak pernah turun ke tanah. Inilah

yang menjadi salah satu sebab mengapa *Ombo*’ berjalan keluar rumah dan duduk di kawasan yang lapang. Begitu juga jika yang hadir adalah Puteri Duyung, maka ia akan menyebabkan pergerakan tubuh badan *Ombo*’ menjadi seperti ikan yang terdampar di tepi pantai sambil menangis.



Foto 4 Lakaran watak-watak yang hadir dalam ritual *Pag Pahaya Baihu*’ mengikut gambaran dari *Ombo*’ dalam ritual yang dijalankan pada 21 Disember 2017

Keseluruhan watak yang hadir dalam ritual *Pag Pasahaya Baihu*’ adalah bergantung kepada keperluan pesakit. Setiap pesakit mempunyai keperluan semangatnya yang tersendiri. Sebagai contoh jika seseorang pesakit itu mempunyai masalah tidak yakin pada diri sendiri, maka semangat yang akan hadir dalam ritual tersebut adalah sebuah watak yang pemberani dan tangkas. Begitu juga dengan watak-watak yang lain yang akan hadir mengikut keperluan pesakit.

KESIMPULAN

Setelah menganalisis elemen-elemen teater yang yang terdapat dalam ritual *Pag Pasahaya Baihu*’, pengkaji memahami bagaimana sebuah ritual diletakkan dalam konteks sebuah teater yang seterusnya dipersembahkan

kepada penonton. Analisis yang dijalankan menunjukkan kewujudan elemen-elemen teater berikut dalam *Pag Pasahaya Baihu'* iaitu (1) Pelakon (2) Masa dan fungsi (3) Tempat dan ruang (4) Struktur plot (5) Prop (6) Bahasa (verbal dan *non-verbal*), dan (7) Watak dan perwatakan. Elemen-elemen ini tampil dalam cara yang unik dengan tatacaranya yang tersendiri. Secara tidak langsung, elemen-elemen teater ini memberikan konteks baharu kepada ritual *Pag Pasahaya Baihu'* itu sendiri. Amalan ritual *Pag Pasahaya Baihu'* membawa pengertian bahawa elemen-elemen teater telah tumbuh, hidup dan berkembang dalam lingkungan masyarakat etnik Suluk yang dilangsungkan sesuai dengan latar budaya setempat.

NOTA

- ¹ *Kolong* terletak di bahagian bawah rumah, iaitu diantara lantai dengan tanah. Pada zaman dahulu, kolong digunakan untuk menyimpan alat pertanian, alat memburu, alat untuk menangkap ikan dan tempat memelihara haiwan peliharaan.

RUJUKAN

- Amran Kasimin. (2006). *Unsur-unsur menurun dalam persembahan teater Melayu tradisonal*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Aristoteles. (1982). *On poetry and style* (terj. dengan pengantar oleh G.M.A. Grube). Indianapolis: The Bobes-Merril Company.
- Edi Sedyawati. (1981). *Pertumbuhan seni pertunjukan* (cetakan pertama). Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.
- Glynne, W. (1992). *A history of the theatre*. London: Phaidon Press Limited.
- Haron Din. (1991). *Manusia dan Islam* (Jilid 2). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan Kementerian Pendidikan Malaysia.
- Jakob Sumardjo. (2002). *Filsafat seni*. Bandung: ITB.
- Putu Wijaya. (2007). *Teater buku pelajaran seni budaya*. Lembaga Pendidikan Seni Nusantara: Furi Foundation.
- Mana Sikana. (1996). *Falsafah dan seni kreatif Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Mohamed Ghouse Nasuruddin. (2000). *Teater trasional Melayu*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohamad Nazri Ahmad. (2000). *Seni persembahan drama moden Melayu*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

- Mohd. Kipli Abdul Rahman. (2009). *Mabuk mistika: Semiotik metafizik dalam kuda kepang mabuk*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Schechner, R. (1985). *Performance theory*. British Library Cataloguing in Publication Data.
- Othman Mohamed. (2001). *Penulisan tesis dalam bidang sains sosial terapan*. Serdang: Universiti Putra Malaysia.

Temu bual

- Encik Komar Ali (41 tahun), di Kampung Limau-Limauan, Kudat, Sabah pada Januari, Mac, Mei, Ogos dan Disember 2017.
- Puan Khatejah Ismat (68 tahun), di Kudat, Sabah pada Januari, Mac, Mei, Ogos dan Disember 2017 (pengamal).
- Cik Asniwati Shakif Sagkifshek (40 tahun), di Pekan, Kudat, Sabah pada Januari, Mac, Mei, Ogos dan Disember 2017 (pengamal).
- Cik Sharifah Rafidah binti Syarif (42 tahun), di Kampung Limau-Limauan, Kudat, Sabah pada Januari, Mac, Mei, Ogos dan Disember 2017 (pengamal).

**KESEJAHTERAAN, KEPUASAN DAN KEBERKESANAN
HIDUP KOMUNITI PULAU SAPANGGAR:
PERSPEKTIF KOMUNITI PULAU**
*Well-Being, Life Satisfaction and Effectiveness among Sapanggar
Island Communities: A Perspective of Island Community*

¹CHUA BEE SEOK

²GETRUDE COSMAS

³SAIDATUL NORNIS HJ. MAHALI

^{1, 2&3}Pusat Penyelidikan Pulau-Pulau Kecil, Universiti Malaysia Sabah, 88400 Kota Kinabalu, Sabah

¹chuabs@ums.edu.my; ²getrudec@ums.edu.my; ³saidatul@ums.edu.my

Diterima: 21 Julai 2017 Dibaiki: 26 Mac 2018

Abstrak Kajian ini dijalankan bertujuan untuk memahami indeks kesejahteraan, kepuasan dan keberkesanan hidup komuniti yang tinggal di Pulau Sapanggar. Penyelidikan ini juga bertujuan untuk mengkaji perbezaan pemboleh ubah ini mengikut faktor demografik, iaitu jantina, generasi/umur dan status perkahwinan responden kajian. Seramai 124 orang penduduk Pulau Sapanggar yang dipilih secara rawak telah terlibat dalam kajian ini. Indeks Kesejahteraan WHO-5 (*The WHO-5 Well-being Index*), *The Satisfaction with Life Scale* (SWLS) dan *The Life Effectiveness Questionnaire* digunakan dalam kajian ini. Dapatan kajian menunjukkan indeks kesejahteraan dan kepuasan hidup komuniti Pulau Sapanggar terletak pada tahap sederhana dan tinggi. Tahap keberkesanan hidup dilaporkan adalah tinggi dalam semua dimensi kecuali bagi dimensi kawalan emosi. Bagi dimensi kawalan emosi paling ramai di antara responden melaporkan mempunyai keupayaan kawalan yang rendah jika dibandingkan dengan dimensi keberkesanan hidup lain. Hasil kajian ini juga mendapati bahawa responden perempuan Pulau Sapanggar lebih berpuas hati dengan kehidupan mereka berbanding dengan responden lelaki. Dari segi indeks kesejahteraan, laporan yang diberikan adalah tidak berbeza mengikut jantina, generasi/umur mahupun mengikut status perkahwinan responden. Bagi aspek keberkesanan hidup pula, didapati faktor umur dan status perkahwinan mempengaruhi responden dalam mempersepsikan keupayaan mereka, terutamanya bagi dimensi pengurusan masa, fleksibiliti kecerdasan, kepimpinan tugas dan inisiatif aktif.

Kata kunci: Indeks kesejahteraan hidup, kepuasan hidup, keberkesanan hidup, kawalan hidup, komuniti, Pulau Sapanggar.

Abstract *This study is aimed at understanding the index of well-being, satisfaction and effectiveness of community living in Sapanggar Island. It also seeks to examine the differences of the variables based on demographic factors such as gender, generation/age and marital status of study respondents. A total of 124 Sapanggar Island residents were selected randomly and involved in this study. The WHO-5 Wellness Index, The Satisfaction with Life Scale (SWLS) and The Life Effectiveness Questionnaire are used to measure the variables in this study. The findings indicate that the index of well-being and satisfaction of the community in Sapanggar Island is at medium and high levels while the level of effectiveness reported is high in all dimensions except for emotional control. For emotional control dimensions, many of the respondents reported having low capability compared to other dimensions of life effectiveness. The findings also reported that female respondents were more satisfied with their lives on Sapanggar Island compared to male respondents. In terms of wellness index, reports provided are not different according to gender, generation/age or the respondents' marital status. In terms of life effectiveness, it was found that age and marital status influenced how these respondents perceived their capabilities, especially for time management dimensions, intelligence flexibility, active leadership and active initiative, whereas married and older respondents (generation X) demonstrated higher ability.*

Keywords: *Well-being index, life satisfaction, life effectiveness, emotional control, community, Sapanggar Island.*

PENDAHULUAN

Sejak akhir-akhir ini isu tentang kesejahteraan hidup mula diberi perhatian oleh semua pihak termasuk Kerajaan Malaysia. Hal ini menunjukkan bahawa aspek kesejahteraan hidup dan aspek lain seperti kepuasan dan keberkesanan kehidupan bagi suatu komuniti adalah suatu yang penting untuk diterokai. Sebagai contoh, kekurangan kemudahan infrastruktur seperti di luar bandar

dan pulau pastinya memberi kesan ke atas kesejahteraan dan kepuasan kehidupan masyarakat. Sebagai contoh, kemudahan elektrik hanya diperoleh menerusi penggunaan alat jana kuasa, air daripada telaga atau sumber langsung, iaitu air hujan. Justeru, pembangunan yang boleh dikatakan tidak ada, maka kajian ini diusahakan untuk meninjau kefahaman komuniti kecil di Pulau Sapanggar terhadap konsep kesejahteraan dan kepuasan hidup khususnya, kehidupan yang mereka lalui di pulau berkenaan.

Kesejahteraan, kepuasan dan keberkesanan hidup suatu masyarakat banyak dipengaruhi oleh pelbagai faktor seperti budaya, demografi, interaksi antara ahli komuniti dan corak pentadbiran suatu masyarakat tidak kira di bandar mahupun di luar bandar. Hal ini telah dijelaskan oleh Timbalan Perdana Menteri, Malaysia dalam ucapan Majlis Persidangan Psikologi Modal Insan (PICC) menyatakan “kesejahteraan” bersifat objektif boleh dinilai dari segi kestabilan politik, kemakmuran ekonomi, jaminan keselamatan serta akses kepada pendidikan, kesihatan dan komunikasi yang baik (Jabatan Perdana Menteri, 2017).

Dalam kajian ini, penulis memfokuskan komuniti Pulau Sapanggar. Pulau ini terletak di Teluk Sapanggar, Sabah yang boleh dikunjungi dengan mudah dari Bandaraya Kota Kinabalu. Kedudukan pulau ini berdekatan dengan pulau-pulau lain dalam kawasan Taman Marin Tuanku Abdul Rahman memberikan satu alternatif kepada masyarakat tempatan untuk menikmati kedamaian di luar dari bandar raya dalam jarak yang dekat. Dengan jarak 5 kilometer dari Bandaraya Kota Kinabalu, pulau ini turut menerima tempas pembangunan yang sama seperti pulau-pulau lain di sekitarnya namun, hanya terdapat sebuah sekolah rendah dan sebuah *resort* di pulau ini. Pulau ini tidak dibangunkan dengan baik sebagaimana pulau-pulau lain di Taman Marin Tuanku Abdul Rahman. Pulau ini dihuni oleh lebih kurang 400 orang penduduk yang terdiri daripada orang-orang Ubian yang kebanyakannya bekerja sebagai nelayan. (Temu bual bersama Ketua Kampung Pulau Sapanggar).

Kehidupan di pulau ini sangat mudah. Semasa melakukan kerja lapangan, didapati tidak terdapat aktiviti utama dijalankan oleh penduduk di sini. Setiap keluarga melakukan hal masing-masing untuk menampung

kehidupan. Kebanyakan generasi muda di pulau ini lebih tertarik bekerja di Bandaraya Kota Kinabalu berbanding menjadi nelayan di pulau ini. Hanya generasi tua dan kanak-kanak yang masih tinggal di sini. Dengan jumlah penduduk yang sedikit dan ruang pulau yang sangat terhad untuk diteroka maka, penduduk di sini kebanyakannya menghabiskan masa mereka dengan laut atau hanya melakukan aktiviti dalam rumah masing-masing sahaja.

Konsep Kesejahteraan

Perubahan zaman menuntut setiap bangsa untuk bersaing menjadi lebih baik dan maju ke hadapan bagi mengelak diri daripada terus ketinggalan. Untuk terus bersaing dan berasimilasi dengan persekitaran moden ini, sesuatu bangsa itu perlu meningkatkan kualiti hidupnya. Dalam situasi ini, kualiti sesebuah bangsa itu sering disinonimkan dengan kualiti manusianya. Situasi tersebut merupakan realiti yang terpaksa dihadapi oleh sesebuah bangsa untuk berada di aras kesejahteraan hidup dengan cara mengukuhkan sumber alam dan sumber manusia.

Pengukuran kesejahteraan hidup sesebuah bangsa dilihat sebagai sesuatu yang tidak mutlak. Hal ini disebabkan cara setiap bangsa itu menempatkan diri mereka di aras kesejahteraan dilihat secara meluas dan tidak terikat dengan pengukuran yang mutlak. Dalam konteks ini, keberadaan kesejahteraan sesebuah bangsa mempunyai standardnya yang tersendiri berdasarkan kepada persekitaran yang dianuti oleh mereka. Biasanya, cara pandang manusia kini terhadap kesejahteraan itu ditandai dengan sifat-sifat material (fizikal) seperti bangunan, kenderaan, teknologi serta industrialisasi. Cara pandang seperti ini dilihat sempit kerana kesejahteraan manusia boleh dipandang dari sisi bukan fizikal semata-mata. Bagi mencapai kesejahteraan itu, individu mahupun komuniti itu perlu melihat diri mereka, sama ada kehidupan yang dilalui sekarang memuaskan ataupun berada dalam kesengsaraan untuk mencapai kehidupan yang lebih baik.

Persoalan ini sebenarnya berada dalam kehendak mana-mana manusia, justeru apabila timbul usaha untuk mencari kehidupan yang lebih baik bukanlah sesuatu yang menghairankan bagi seseorang manusia. Lantaran itu, makalah ini diusahakan untuk meneliti pemahaman komuniti

Ubian di Pulau Sapanggar terhadap konsep kesejahteraan dan kepuasan hidup. Apatah lagi mereka perlu bersaing untuk memartabatkan komuniti mereka dengan ruang dan peluang yang ada serta cabaran yang harus mereka tempuhi untuk memastikan diri dan komuniti berada dalam kesejahteraan, kepuasan dan keberkesanan yang baik.

Kesejahteraan mempunyai pengertian yang luas dan pendekatan yang pelbagai. Menurut sarjana Barat seperti Freidlander, konsep kesejahteraan sosial adalah suatu program yang didasari oleh kerangka pemikiran ilmiah dalam memenuhi keperluan-keperluan asas manusia (Anggraeni, 1996). Kesejahteraan sosial menurut Pertubuhan Persatuan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB) pula ialah kegiatan yang terorganisasi, yang ditunjukkan untuk membantu individu atau masyarakat dalam memenuhi keperluan-keperluan asas dan pembangunan kesejahteraannya yang sesuai dengan kepentingan keluarga dan masyarakat (Anggraeni, 1996).

Konsep kesejahteraan sosial berasal daripada konsep asas “kesejahteraan”. Menurut Camfield, Streuli dan Woodhead (2008), “kesejahteraan” (*well-being*) merupakan satu konsep yang integratif memandangkan, ia diterima pakai dan dikaji dalam pelbagai bidang. Apabila tema “kesejahteraan” digabungkan dengan tema “sosial”, liputannya lebih bersifat makro kerana unsur kemasyarakatan dan kehidupan masyarakat dimasukkan ke dalam pendefinisian. Perkataan “kesejahteraan” tidak bermakna jika dibincangkan di luar konteks hidup masyarakat. Justeru, tema “sosial” dalam konsep “kesejahteraan sosial” membawa konotasi kehidupan masyarakat. Tema “sosial” dalam konsep tersebut juga menunjukkan kesejahteraan berlaku dalam sistem sosial yang dilingkungi oleh anggota masyarakat dan sistem-sistem yang ada dalam sesebuah masyarakat. Cerapan konteks kemasyarakatan dalam tema “kesejahteraan”, “kesejahteraan sosial” adalah tentang kualiti dan kesejahteraan hidup masyarakat (Siti Hajar, 2011). “Kesejahteraan sosial” juga membawa makna hidup yang baik, selamat, makmur, harmoni, maju, berbudi pekerti mulia dan adil (Siti Hajar, 2012). Kesejahteraan sosial terhasil daripada pelaksanaan dan penyampaian serangkaian polisi sosial, peraturan, program dan perkhidmatan sosial. Kesejahteraan hidup atau kesejahteraan sosial juga merupakan matlamat akhir (*ends*) kebajikan sosial (Siti Hajar, 2012).

Di Malaysia, keluarga yang sejahtera merupakan salah satu indikator dalam menentukan Indeks Kualiti Hidup (EPU, 2011). Keluarga yang sejahtera dalam laporan Indeks Kualiti Hidup di Malaysia merujuk kepada keluarga yang tidak mengalami konflik rumah tangga hingga mengakibatkan perceraian, anak-anak dalam keluarga tidak bertingkah laku delinkuen atau tidak terlibat dengan aktiviti jenayah, dan purata pendapatan isi rumah yang tinggi (EPU, 2011). Situasi ini menunjukkan perbincangan tentang kualiti hidup tidak dapat lari daripada membincangkan konsep kesejahteraan.

Daripada perspektif bidang Dasar dan Kebajikan Sosial pula, masyarakat yang sejahtera atau “kesejahteraan sosial” ataupun sejahtera secara sosial bererti bebas daripada penyakit, penganiayaan dan kemiskinan, serta mempunyai pekerjaan untuk menyara kehidupan dan berupaya untuk menjalankan fungsi sosial yang telah ditetapkan secara berkesan (Dolgoft & Feldstein, 2000). “Kesejahteraan” digunakan bagi merujuk kepada keadaan hidup keluarga yang harmoni, kemampuan anggota keluarga menjalankan fungsi mereka dengan baik, serta kemampuan anggota keluarga memenuhi keperluan hidup anggota mereka (Camfield *et al.*, 2008; Collins *et al.*, 2007). Justeru, bidang ini mentafsirkan keluarga yang sejahtera adalah keluarga yang harmoni, mampu berfungsi dengan baik dan dapat memenuhi keperluan hidup ahlinya (Collins *et al.*, 2007). Keluarga yang sejahtera juga merupakan keluarga yang mempunyai hubungan keluarga yang baik, situasi ekonomi yang stabil, sihat, berada dalam persekitaran yang selamat dan mempunyai keteguhan agama (Noraini, Ghandi, Ismahalil & Saodah, 2012). Umumnya, kesejahteraan lebih dikenali sebagai konsep yang mempunyai pelbagai perspektif kerana tiada pemahaman tunggal untuk memahami konsep kesejahteraan (Gabhainn & Sixsmith, 2005).

Haris Abd. Wahab (2010) pula menyatakan kesejahteraan merupakan matlamat yang ingin dicapai oleh semua individu, keluarga dan komuniti. Ia merupakan elemen utama dalam menentukan tahap pembangunan sesebuah komuniti. Konsep kesejahteraan menjelaskan strategi merubah sesebuah komuniti berdasarkan pendekatan yang berkaitan dengan aspek pengurusan masalah sosial, pemenuhan keperluan hidup dan penyediaan

peluang mobiliti sosial dalam komuniti. Pemahaman terhadap ketiga-tiga elemen kesejahteraan ini akan membantu pembuat dasar dan pelaksana program dalam melancarkan usaha meningkatkan kualiti hidup individu, keluarga dan komuniti. Seterusnya, Johnston *et al.*, (2000) menyatakan konsep kesejahteraan ialah darjah sejauh mana keperluan dan kehendak penduduk dipenuhi. Ia menggambarkan kualiti hidup yang dinikmati oleh individu atau kumpulan. Kualiti hidup pula ialah keadaan kesejahteraan penduduk yang ditanggapi atau sepertimana dikenal pasti melalui penunjuk atau indikator. Secara luas kesejahteraan boleh diertikan sebagai satu proses pelbagai dimensi yang melibatkan kesejahteraan kedua-dua aspek kuantiti dan kualiti dalam kehidupan masyarakat. Justeru, kesejahteraan lebih mudah difahami melalui pencerakinan komponennya (Asmah Ahmad & Rosniza Aznie, 2011). Ia menggambarkan kualiti hidup yang dinikmati oleh individu atau kumpulan. Kualiti hidup pula ialah keadaan kesejahteraan penduduk yang ditanggapi atau seperti mana dikenal pasti melalui petunjuk atau indikator. Kesejahteraan boleh diertikan sebagai satu proses pelbagai dimensi yang melibatkan kesejahteraan kedua-dua aspek kuantiti dan kualiti dalam kehidupan masyarakat. Oleh itu, kesejahteraan sosial lebih mudah difahami melalui pencerakinan komponennya.

Siti Hajar Abu Bakar Ah, Noralina Omar dan Zaiton Azman (2017) telah mengkaji tentang penyertaan sosial yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat. Secara khusus mereka meneliti kesejahteraan hidup kanak-kanak, sekali gus mendorong kanak-kanak untuk memberi sumbangan aktif dalam komuniti. Hasil kajian mendapati bahawa tahap kesejahteraan kanak-kanak miskin di Malaysia masih berada pada tahap sederhana. Dalam konteks penyertaan sosial mengambil kira 'dengan siapa' kanak-kanak melakukan aktiviti (Levasseur *et al.*, 2010) kerana kanak-kanak perlu menyertai aktiviti dalam pelbagai organisasi formal dan tidak formal, dan di dalam ruang fizikal dan sosial yang berbeza untuk proses pengembangan diri (Lindstrom, Hanson & Ostergen, 2001). Dapatan itu merupakan satu input penting dalam sebarang usaha untuk mengubah suai Dasar Kanak-kanak Negara. Ia juga penting untuk merancang program intervensi sosial yang berkesan, yang dapat meningkatkan lagi kesejahteraan subjektif kanak-kanak.

Tahap kesejahteraan dititikberatkan dalam komuniti moden hari ini kerana kebanyakan mereka telah didedahkan dengan hak dan peluang untuk merealisasikan potensi kehidupan sosial. Kesejahteraan mempunyai hubungan langsung dengan kualiti hidup komuniti. Apabila keadaan kesejahteraan hidup baik, ia akan dapat memastikan tahap perkembangan dan kemajuan masyarakat yang ingin dan juga dicapai akan dapat direalisasikan (Haris Abd. Wahab, 2010). Tuntasnya, kesejahteraan merupakan matlamat yang ingin dicapai oleh setiap manusia. Hal ini termasuk juga kepada komuniti Ubian di Pulau Sapanggar, Sabah yang ingin mencapai matlamat seperti keperluan asas hidup dan kepentingan mereka. Dengan tercapainya matlamat tersebut, maka mereka dapat menggerakkan taraf sosial dan memartabatkan komuniti.

Pemahaman tentang kesejahteraan sebelum ini telah menjelaskan bahawa usaha kesejahteraan merupakan usaha dalam memenuhi hak dan matlamat yang berhak diperoleh bagi setiap individu, keluarga dan komuniti. Oleh itu, bahagian ini akan membincangkan usaha memenuhi hak atau keperluan komuniti Ubian melalui ruang serta peluang yang sedia ada bagi mencapai matlamat kesejahteraan hidup. Mengikut Midgley (1995) dalam Haris Abd. Wahab (2010), kesejahteraan sesuatu komuniti ditentukan oleh tiga aspek, iaitu pengurusan masalah sosial, pemenuhan keperluan hidup dan peluang mobiliti sosial dalam masyarakat. Kewujudan ketiga-tiga elemen kesejahteraan sosial ini akan menyediakan masyarakat dengan keadaan persekitaran yang selamat, kepuasan menyeluruh terhadap hidup, meningkatkan keberkesanan hidup serta memaksimumkan peluang mobiliti sosial. Dengan itu, ahli komuniti bebas untuk membangunkan potensi diri, terlibat secara aktif dalam aktiviti yang dilaksanakan dan memberi sumbangan kepada komuniti secara keseluruhannya (Adriaansens, 1994; Fraser & Gordon, 1994; Midgley, 1995).

Dengan perkataan lain, kesejahteraan sosial membawa maksud berada dalam keadaan sihat, gembira dan bebas mengikut kemahuan individu dan sesebuah masyarakat (Zimmerman, 1992). Mengaplikasi makna ini ke dalam kehidupan harian, Zimmerman seterusnya mengatakan kehidupan individu dilihat sebagai sejahtera apabila ia boleh menjalankan perannya dengan berkesan, bebas daripada penyakit dan ancaman bahaya, serta bebas melakukan aktiviti harian tanpa banyak halangan. Kehidupan masyarakat

pula dikatakan sejahtera apabila masyarakat tersebut hidup harmoni dalam persekitaran yang selamat, yakni aspek kebajikan mereka dipelihara, dan dapat menghasilkan generasi yang produktif. Semua perkara tersebut boleh dicapai sekiranya kadar kemiskinan dan pengangguran dapat dikurangkan, perkhidmatan penjagaan kesihatan dapat ditingkatkan serta pencapaian akademik generasi muda menunjukkan kemajuan.

Kruger (2011) pula berpandangan bahawa konsep kesejahteraan sosial bersifat subjektif kerana penilaiannya melibatkan pelbagai domain kehidupan seperti mempunyai keperluan yang mencukupi untuk hidup sihat dan gembira, keadaan kewangan yang baik, kerjaya dan perhubungan sosial yang baik (Kruger, 2011). Kesejahteraan sosial ialah keadaan hidup seharian individu atau masyarakat yang dinilai melalui pencapaian suatu usaha dalam hidup. Selain itu, Kruger (2011) juga mendapati konsep kesejahteraan sosial turut merangkumi ketiadaan faktor negatif dalam hidup seperti tekanan, kekecewaan dan kegagalan. Keadaan hidup menjadi tidak sejahtera apabila banyak perkara negatif seperti kekecewaan, pengangguran, dan tidak mempunyai kewangan yang mencukupi untuk memenuhi keperluan hidup dan ancaman keselamatan berlaku dalam hidup. Sebaliknya, keadaan hidup yang sejahtera wujud apabila perkara-perkara positif seperti perasaan gembira, berjaya dalam kerjaya, mempunyai kesihatan yang baik, dapat meluangkan masa berkualiti bersama keluarga dan rakan berlaku dalam hidup. Kesejahteraan adalah keperluan hidup yang dapat dipenuhi, berfungsi secara sosial dengan baik, berkeupayaan membuat penyesuaian dengan keadaan persekitaran yang mencabar, hidup dengan selamat, selesa, gembira, harmoni serta memperoleh akses kepada pelbagai perkhidmatan yang diperlukan oleh ahli-ahlinya.

METODOLOGI

Reka Bentuk Kajian

Kajian yang dijalankan menggunakan kaedah kuantitatif, kajian lapangan yang menggunakan kaedah tinjauan selidik soal selidik dan temu duga. Kaedah tinjauan selidik soal selidik ini melibatkan pentadbiran satu set soal selidik

yang mengukur kesejahteraan komuniti kepada responden dan responden menjawab soal selidik berkenaan dengan berpandukan kepada arahan yang terdapat dalam soal selidik berkenaan. Kaedah ini sesuai untuk kajian ke atas responden yang ramai. Kaedah tinjau selidik temu duga pula diaplikasikan ke atas responden kanak-kanak dan dewasa yang tidak tahu membaca.

Responden dan Lokasi Kajian

Pulau Sapangar merupakan sebuah pulau kecil yang terletak di Teluk Sapangar, Sabah. Terdapat komuniti kecil menetap di pulau ini dengan anggaran populasi seramai 400 orang. Seramai 124 orang penduduk Pulau Sapangar yang dipilih secara rawak telah terlibat dalam kajian ini. Penduduk pulau yang terlibat dalam kajian ini terdiri daripada mereka yang berada di Pulau Sapangar ketika kutipan data kajian ini dijalankan dan secara sukarela menyertai kajian ini. Terdapat 49 (39.5 peratus) penduduk lelaki dan 75 (60.5 peratus) penduduk perempuan yang terlibat. 50 orang (40.3 peratus) di antara mereka masih bujang dan 74 orang (59.6 peratus) telah berkahwin. Umur responden berlingkar di antara 10 tahun hingga 76 tahun dengan purata umur 30.83 tahun. Dalam kajian ini, responden juga telah dikategorikan kepada dua generasi mengikut umur mereka iaitu, Generasi X yang terdiri daripada mereka yang dilahirkan antara tahun 1964 dan 1980 (atau berumur di antara 37 tahun hingga 53 tahun) dan Generasi Y adalah mereka yang dilahirkan selepas tahun 1980 (yang berumur di bawah 37 tahun).

Alat kajian

Alat kajian yang digunakan dalam kajian ini terdiri daripada satu set borang soal selidik yang mengandungi dua bahagian. Bahagian A mengandungi maklumat demografi yang merangkumi jantina, umur, status, agama, tahap pendidikan, pendapatan keluarga dan lain-lain. Bahagian B adalah alat kajian Indeks Kesejahteraan WHO-5 (*The WHO-5 Well-being Index*). Bahagian C mengandungi *The Satisfaction with Life Scale* (SWLS) yang dibentuk oleh Pavot dan Diener (2008) dan Bahagian D pula merupakan alat kajian *The Life Effectiveness Questionnaire* yang dibina oleh Neill *et al.* (2003). Alat kajian ini telah diterjemahkan ke Bahasa Malaysia mengikut prosedur terjemahan *back to back* yang dicadangkan oleh Brislin (1973).

Indeks Kesejahteraan WHO-5 (The WHO-5 Well-being Index)

Indeks Kesejahteraan WHO-5 adalah soal selidik pendek tadbiran sendiri yang mengandungi lima perkara yang berkait dengan mood positif (bersemangat, santai), daya hidup (aktif, bangun dengan segar dan cukup berehat), dan minat umum (menunjukkan minat dengan perkara-perkara yang berlaku). Format respons item indeks ini telah diubah suai kepada skala Likert 7 mata (asalnya ialah skala Likert 6 mata) bermula dari 1 = sangat tidak setuju hingga 7 = sangat setuju. Skor mentah indeks ini berkisar juga antara 0 hingga 35. Skor yang diperoleh antara 5 hingga 9 menunjukkan kesejahteraan responden berkenaan adalah rendah, dan skor yang diperoleh antara 31 hingga 35 menunjukkan responden itu mempunyai tahap kesejahteraan yang tinggi.

The Satisfaction With Life Scale (SWLS)

The Satisfaction With Life Scale (SWLS) telah banyak digunakan untuk mengukur komponen kepuasan hidup bagi kesejahteraan subjektif. SWLS mengandungi lima item dan format respons item skala ini adalah berbentuk pemingkatan tujuh (7) mata, iaitu daripada skor (7) yang menggambarkan sangat setuju hingga skor (0) yang menunjukkan sangat tidak setuju. Maka, julat skor bagi skala ini terletak di antara 5 hingga 35, dengan skor 20 mewakili titik neutral. Skor diperoleh antara 5 hingga 9 menunjukkan responden berkenaan sangat tidak berpuas hati dengan kehidupannya, manakala skor yang diperoleh antara 31 hingga 35 pula menunjukkan responden itu sangat berpuas hati dengan kehidupannya. Pavot dan Diener (2008) melaporkan bahawa SWLS mempunyai tahap reliabiliti yang tinggi. Pekali alfanya berkisar dari .79 hingga .89. Skala ini juga didapati mempunyai reliabiliti *test-retest* yang baik (.84 dan .80 dengan ujian semula selang selama satu bulan).

The Life Effectiveness Questionnaire (LEQ-H)

Soal Selidik Keberkesanan Kehidupan (LEQ-H) dibina oleh Neill dan rakan-rakannya (Neill, 2008; Neill, Marsh & Richards, 2003) untuk mengukur tahap atau perubahan dalam pembangunan peribadi dalam domain kemahiran hidup tertentu. Kemahiran hidup merujuk kepada “aspek

psikologi dan tingkah laku manusia yang menentukan keberkesanan atau kemahiran seseorang dalam situasi tertentu”. LEQ-H mengandungi 24-item bagi mengukur lapan (8) dimensi keberkesanan kehidupan, iaitu, pengurusan masa, kecekapan sosial, pencapaian motivasi, fleksibiliti kecerdasan, kepemimpinan tugas, kawalan emosi, inisiatif aktif dan keyakinan diri. Setiap dimensi diukur oleh 3 item. Format respons item ukuran ini adalah berbentuk pemeringkatan lapan mata, iaitu daripada skor (1) Sangat tidak menggambarkan diri saya hingga skor (7) Sangat menggambarkan diri saya. Kemahiran hidup pertama yang dimasukkan dalam LEQ-H adalah pengurusan masa. Kemahiran hidup ini merujuk kepada keupayaan seseorang untuk merancang dan menggunakan masa dengan optimum. Kemahiran hidup kedua yang terdapat dalam LEQ-H adalah kecekapan sosial. Kecekapan sosial ditakrifkan sebagai sejauh mana seseorang merasa yakin dalam situasi sosial. Ketiga, motivasi pencapaian ia adalah orientasi seseorang untuk berusaha mencapai kejayaan dalam tugas, berterusan menghadapi kegagalan, dan merasa bangga dalam pencapaian (Gill, 2000). Keempat, fleksibiliti intelektual merujuk kepada keupayaan seseorang untuk menyesuaikan diri dan keupayaan menerima pandangan orang lain. Kelima, kepemimpinan tugas merujuk kepada keupayaan seseorang untuk memimpin orang lain dengan berkesan bagi menyelesaikan tugas atau mencapai matlamat. Keenam, kawalan emosi mengukur keupayaan seseorang untuk mengekalkan atau menguasai tindakannya yang timbul akibat emosi yang menyenangkan atau tidak menyenangkan. Ketujuh, inisiatif aktif merujuk kepada keupayaan seseorang untuk bertindak dan memulakan tindakan dan pemikiran dalam pelbagai latar situasi. Dimensi akhir LEQ-H adalah keyakinan diri, iaitu merujuk kepada keyakinan seseorang terhadap kebolehannya.

Analisis Data

Data mentah dianalisis dengan menggunakan program IBM SPSS statistik versi 21.0. Analisis statistik deskriptif digunakan bagi melaporkan peratusan dan frekuensi indeks kesejahteraan, tahap kepuasan hidup dan keberkesanan hidup komuniti Pulau Sapangar. Statistik inferensi, ujian-t digunakan untuk menilai perbezaan indeks kesejahteraan, tahap kepuasan hidup dan keberkesanan hidup mengikut ciri demografik responden (iaitu jantina, generasi/umur dan status perkahwinan).

DAPATAN KAJIAN

Indeks Kesejahteraan Komuniti Pulau Sapanggar

Indeks Kesejahteraan yang diukur dalam kajian ini merangkumi mood positif (bersemangat, relaksasi), daya hidup (aktif, bangun dengan segar dan cukup berehat), dan minat umum (menunjukkan minat dengan perkara-perkara yang berlaku). Merujuk Jadual 1 didapati tiada seorang pun daripada responden kajian ini melaporkan kesejahteraan yang rendah di Pulau Sapanggar. Ramai antaranya (78 orang atau 62.9 peratus) yang melaporkan kesejahteraan hidup yang sederhana di pulau ini. Komuniti yang melaporkan indeks kesejahteraan hidup yang tinggi adalah seramai 46 orang atau 37.1 peratus.

Jadual 1 Indeks kesejahteraan komuniti Pulau Sapanggar

Indeks Kesejahteraan	Kekerapan	Peratusan
Kesejahteraan Sederhana	78	62.9
Kesejahteraan Tinggi	46	37.1

Kepuasan Hidup Komuniti Pulau Sapanggar

Kepuasan hidup yang diukur merujuk kepada pelbagai aspek, responden merasakan kehidupannya telah hampir sempurna seperti yang dia kehendaki; keadaan kehidupannya adalah sangat baik, setakat ini, dia telah mengecapi kesemua perkara penting dalam hidupnya sehingga dia tidak akan lagi mengubah apa-apa pun dalam hidupnya. Hasil analisis menunjukkan keputusan yang konsisten dengan hasil bagi indeks kesejahteraan hidup. Ramai di antara komuniti Pulau Sapanggar (87 orang atau 70.2 peratus) yang menyatakan mereka mempunyai tahap kepuasan yang sederhana sahaja. Komuniti yang melaporkan tahap kepuasan hidup yang tinggi juga agak ramai iaitu 36 orang atau 29.0 peratus. Dalam pada itu, hanya seorang sahaja yang mengatakan kepuasan hidupnya rendah (rujuk Jadual 2).

Jadual 2 Tahap kepuasan hidup komuniti Pulau Sapanggar

Kepuasan hidup	Kekerapan	Peratusan
Kepuasan Hidup Rendah	1	0.8
Kepuasan Hidup Sederhana	87	70.2
Kepuasan Hidup Tinggi	36	29.0

Keberkesanan Kehidupan Komuniti Pulau Sapanggar

Keberkesanan kehidupan yang dicadangkan oleh Neill dan rakan-rakannya (Neill, 2008; Neill, Marsh & Richards, 2003) adalah merujuk pada tahap atau perubahan dalam pembangunan peribadi dalam domain kemahiran hidup tertentu. Kemahiran hidup merujuk kepada “aspek psikologi dan tingkah laku manusia yang menentukan keberkesanan atau kemahiran seseorang dalam situasi tertentu”. Keberkesanan kehidupan yang diukur dalam kajian ini merangkumi lapan (8) dimensi, iaitu pengurusan masa, kecekapan sosial, pencapaian motivasi, fleksibiliti kecerdasan, kepimpinan tugas, kawalan emosi, iniatif aktif dan keyakinan diri.

Jadual 3 Keberkesanan kehidupan komuniti Pulau Sapanggar

Dimensi	Tahap Rendah		Tahap Sederhana		Tahap Tinggi	
	Kekerapan	Peratusan	Kekerapan	Peratusan	Kekerapan	Peratusan
Pengurusan masa	2	1.6	27	21.8	95	76.6
Kecekapan sosial	5	4.0	24	19.4	95	76.6
Pencapaian motivasi	2	1.6	25	20.2	97	78.2
Kecerdasan fleksibiliti	6	4.8	40	32.3	78	62.9
Kepimpinan tugas	4	3.2	37	29.8	83	66.9
Kawalan emosi	8	6.5	63	50.8	53	42.7
Iniatif aktif	1	.8	32	25.8	91	73.4
Keyakinan diri	1	.8	28	22.6	95	76.6

Berdasarkan hasil analisis yang ditunjukkan dalam Jadual 3 dan didapati majoriti di antara responden kajian ini mengaku mereka mempunyai kemahiran hidup yang tinggi dalam semua dimensi. Hanya segelintir di antara mereka yang mengaku kemahiran hidup mereka adalah rendah dan peratusan bagi golongan ini tidak melebihi 7 peratus. Kecuali bagi dimensi kawalan emosi, lebih kurang separuh di antara reponden yang mengaku mereka mempunyai keupayaan yang sederhana (63 orang atau 50.8 peratus) dalam mengekalkan atau menguasai tindakannya yang timbul akibat emosi

yang menyenangkan atau tidak menyenangkan. Lebih kurang separuh (53 orang atau 42.7 peratus) lagi di antara mereka melaporkan mempunyai keupayaan yang tinggi dalam dimensi ini. Bagi dimensi ini juga paling ramai di antara responden yang melaporkan keupayaan yang rendah (8 orang atau 6.5%) jika dibandingkan laporan mereka dalam dimensi-dimensi yang lain.

Perbezaan Indeks Kesejahteraan mengikut Ciri Demografik Komuniti Pulau Sapanggar

Ujian-t digunakan untuk menganalisis perbezaan indeks kesejahteraan mengikut ciri demografik (jantina, generasi, dan status perkahwinan) komuniti Pulau Sapanggar. Hasil analisis ujian-t menunjukkan tidak terdapat perbezaan indeks kesejahteraan yang signifikan mengikut jantina ($t = -.33$, $k > .05$), generasi ($t = -.11$, $k > .05$) dan status perkahwinan ($t = -.05$, $k > .05$). Bermakna, faktor jantina, umur atau generasi mahupun status perkahwinan responden tidak mempengaruhi bagaimana mereka mempersepsikan kesejahteraan hidup mereka di Pulau Sapanggar (rujuk Jadual 4).

Jadual 4 Ringkasan keputusan perbezaan indeks kesejahteraan mengikut ciri demografik komuniti Pulau Sapanggar (Jantina, Generasi, dan Status perkahwinan)

Pemboleh ubah		n	min	sisihan piawai	t	sig.
Jantina	Lelaki	49	28.02	5.26	-.33	.74
	Perempuan	75	28.33	5.03		
Generasi	Generasi Y	81	28.17	5.11	-.11	.91
	Generasi X	43	28.28	5.14		
Status Perkahwinan	Berkahwin	67	28.21	5.34	.05	.96
	Bujang	50	28.16	4.78		

Perbezaan Kepuasan Hidup mengikut Ciri Demografik Komuniti Pulau Sapanggar

Hasil analisis ujian-t yang ditunjukkan dalam Jadual 2 menunjukkan terdapat perbezaan kepuasan hidup yang signifikan ($t = -2.02$, $k < .05$) di antara lelaki (Min = 25.47, S.P = 5.87) dan perempuan (Min = 27.53, S.P = 5.34). Dalam pada itu, penduduk perempuan Pulau Sapanggar melaporkan mempunyai kepuasan hidup yang lebih tinggi daripada lelaki. Selain itu,

dapatan menunjukkan tidak terdapat perbezaan kepuasan hidup yang signifikan mengikut generasi ($t = -.84, k > .05$) dan status perkahwinan ($t = -1.04, k > .05$) komuniti Pulau Sapanggar. (rujuk Jadual 5).

Jadual 5 Ringkasan keputusan perbezaan kepuasan hidup mengikut ciri demografik komuniti Pulau Sapanggar (jantina, generasi, dan status perkahwinan)

Pemboleh ubah		N	Min	Sisihan Piawai	t	Sig.
Jantina	Lelaki	49	25.47	5.87	-2.02	.04
	Perempuan	75	27.53	5.34		
Generasi	Generasi Y	81	26.41	5.40	-.84	.40
	Generasi X	43	27.30	6.04		
Status Perkahwinan	Berkahwin	67	27.07	5.68	1.04	.30
	Bujang	50	25.98	5.52		

Perbezaan Keberkesanan Hidup mengikut Ciri Demografik Komuniti Pulau Sapanggar

Merujuk keputusan dalam Jadual 6, dapatan kajian menunjukkan terdapat perbezaan kebolehan pengurusan masa yang signifikan mengikut faktor generasi ($t = -2.64, k < .05$) dan status perkahwinan responden ($t = 4.19, k < .05$). Dapatan kajian menunjukkan generasi X atau responden yang lebih berumur (Min = 20.67, S.P = 3.12) mempunyai kebolehan pengurusan masa yang lebih baik daripada generasi lebih muda (Min = 18.93, S.P = 3.69). Responden Pulau Sapanggar yang telah berkahwin (Min = 20.60, S.P = 2.94) juga menunjukkan kebolehan pengurusan masa yang lebih baik daripada mereka yang belum berkahwin (Min = 17.94, S.P = 3.93).

Jadual 6 Ringkasan keputusan perbezaan keberkesanan hidup mengikut ciri demografik komuniti Pulau Sapanggar (jantina, generasi, dan status perkahwinan)

Pemboleh ubah Terikat	Pemboleh ubah Bebas	N	Min	Sisihan Piawai	t	Sig.	
Pengurusan Masa	Jantina	Lelaki	49	19.02	4.12	- 1.29	.20
		Perempuan	75	19.87	3.193		
	Generasi	Generasi Y	81	18.93	3.69	- 2.64	.01
		Generasi X	43	20.67	3.12		
	Status Perkahwinan	Berkahwin	67	20.60	2.94	4.19	.01
		Bujang	50	17.94	3.93		
Kecekapan Sosial	Jantina	Lelaki	49	20.33	3.23	.87	.12
		Perempuan	75	19.75	3.86		
	Generasi	Generasi Y	81	19.58	3.62	- 1.68	.10
		Generasi X	43	20.72	3.55		
	Status Perkahwinan	Berkahwin	67	20.46	3.54	1.92	.06
		Bujang	50	19.16	3.76		
Motivasi Pencapaian	Jantina	Lelaki	49	20.22	3.46	.39	.70
		Perempuan	75	19.99	3.24		
	Generasi	Generasi Y	81	19.78	3.11	- 1.40	.16
		Generasi X	43	20.65	3.64		
	Status Perkahwinan	Berkahwin	67	20.34	3.53	1.17	.25
		Bujang	50	19.62	3.03		
Fleksibiliti Kecerdasan	Jantina	Lelaki	49	18.00	3.80	-.94	.35
		Perempuan	75	18.61	3.41		
	Generasi	Generasi Y	81	18.06	3.72	- 1.33	.19
		Generasi X	43	18.95	3.21		
	Status Perkahwinan	Berkahwin	67	18.85	3.14	2.00	.05
		Bujang	50	17.54	3.95		
Kepimpinan Tugas	Jantina	Lelaki	49	19.41	3.94	1.73	.09
		Perempuan	75	18.25	3.44		
	Generasi	Generasi Y	81	18.09	3.75	- 2.66	.01
		Generasi X	43	19.88	3.25		
	Status Perkahwinan	Berkahwin	67	19.46	3.25	2.72	.01
		Bujang	50	17.64	3.99		

Kawalan Emosi	Jantina	Lelaki	49	17.27	4.22	1.01	.31
		Perempuan	75	16.53	3.76		
	Generasi	Generasi Y	81	16.51	3.72	- 1.23	.22
		Generasi X	43	17.42	4.32		
	Status Perkahwinan	Berkahwin	67	16.88	3.91	.57	.57
		Bujang	50	16.46	3.94		
Inisiatif Aktif	Jantina	Lelaki	49	19.63	3.62	.52	.60
		Perempuan	75	19.29	3.47		
	Generasi	Generasi Y	81	18.99	3.67	- 1.93	.06
		Generasi X	43	20.26	3.08		
	Status Perkahwinan	Berkahwin	67	19.99	3.07	2.27	.03
		Bujang	50	18.52	3.92		
Keyakinan Diri	Jantina	Lelaki	49	25.47	5.87	-.21	.83
		Perempuan	75	27.53	5.34		
	Generasi	Generasi Y	81	19.94	3.45	-.55	.58
		Generasi X	43	20.28	2.91		
	Status Perkahwinan	Berkahwin	67	20.07	3.08	.28	.78
		Bujang	50	19.90	3.59		

Dapatan kajian juga menunjukkan generasi X atau responden yang lebih berumur (Min = 19.88, S.P = 3.25) secara signifikan mempunyai kebolehan kepimpinan tugas, iaitu keupayaan untuk memimpin orang lain dengan berkesan bagi menyelesaikan tugas atau mencapai matlamat pengurusan yang lebih baik daripada generasi Y yang lebih muda (Min = 18.09, S.P = 3.75). Begitu juga mereka yang telah berkahwin (Min = 19.46, S.P = 3.25) menunjukkan kebolehan kepimpinan tugas yang lebih baik daripada mereka yang masih bujang (Min = 17.64, S.P = 3.99).

Selain itu, dapatan kajian juga menunjukkan responden yang telah berkahwin secara signifikan mempunyai fleksibiliti kecerdasan, iaitu keupayaan untuk menyesuaikan diri dan keupayaan menerima pandangan orang lain (Min = 18.85, S.P = 3.14) dan inisiatif aktif, iaitu keupayaan untuk bertindak dan memulakan tindakan dan pemikiran dalam pelbagai latar situasi yang lebih tinggi daripada responden yang masih bujang (Min = 17.54, S.P = 3.95). Responden berstatus kahwin juga menunjukkan inisiatif

aktif yang lebih tinggi (Min = 19.99, S.P = 3.07) daripada responden yang masih bujang (Min = 18.52, S.P = 3.92). Dapatan kajian juga menunjukkan bahawa tidak terdapat perbezaan di antara responden lelaki dan perempuan dalam semua aspek keberkesanan hidup.

PERBINCANGAN

Indeks Kesejahteraan dan kepuasan hidup

Dapatan kajian menunjukkan indeks kesejahteraan dan kepuasan hidup komuniti Ubian di Pulau Sapanggar terletak pada tahap sederhana dan tinggi. Dapatan ini mungkin berkaitan dengan nilai sosial yang terpelihara di pulau ini seperti eratnya hubungan personal yang melibatkan tahap penerimaan komuniti, solidariti dan kerjasama antara komuniti pulau. Walaupun kehidupan di pulau yang dibatasi dengan kekurangan daripada segi kemudahan infrastruktur seperti pengangkutan, sumber air bersih dan bekalan bahan mentah seperti makanan dan sayur-sayuran, perkara tersebut tidak mempengaruhi kepuasan hidup dan kesejahteraan hidup komuniti pulau ini. Kenyataan ini boleh disokong dengan dakwaan Kaneko (2013) bahawa kawasan tempat tinggal di pulau boleh mempengaruhi kepuasan hidup komuniti di pulau. Sebagai contoh, kesejahteraan hidup penduduk di Pulau Papua New Guinea adalah baik walaupun populasi penduduk di pulau ini terdiri daripada pelbagai komuniti yang mempunyai perbezaan dari segi bahasa, budaya dan tradisi (Cummins & Capic, 2017).

Kajian oleh Podgorelec, Gregurovic, dan Bogadi (2015) tentang kualiti kepuasan hidup di tiga buah pulau (iaitu Pulau Zlarin, Kaprije dan Zirje) mendapati majoriti responden (76 peratus) menilai kualiti hidup sangat baik dan baik. Hanya 3.5 peratus yang mempertimbangkan kualiti kehidupan mereka sebagai sangat lemah. Kajian juga mendapati semakin tinggi tahap kepuasan hidup, maka semakin tinggi persepsi responden tentang kualiti hidup mereka. Tahap kualiti hidup secara keseluruhan penduduk di tiga buah pulau juga dikaitkan dengan pendapatan bulanan yang diperoleh yang dapat menampung kos hidup yang asas, hubungan antara komuniti serta kerjasama antara komuniti. Dapatan kajian oleh Podgorelec *et al.* (2015)

selari dengan dapatan kajian komuniti di Pulau Sapanggar. Walaupun faktor nilai sosial tidak diukur dalam kajian ini, penulis mengandaikan faktor ini mungkin juga antara penyumbang kepada kesejahteraan dan kepuasan hidup responden kajian yang tinggal di Pulau Sapanggar. Selain itu, lokasi pulau ini dengan tanah besar dan pulau lain juga mungkin menjadi salah satu faktor penyumbang kepada kesejahteraan dan kepuasan hidup komuniti pulau. Kenyataan ini diakui juga oleh Podgorelec *et al.*, (2015) bahawa jarak sebuah pulau dengan tanah besar juga boleh mempengaruhi kepuasan hidup komuniti pulau.

Keberkesanan kehidupan

Tahap keberkesanan hidup yang dilaporkan oleh komuniti Pulau Sapanggar juga adalah tinggi dalam semua dimensi kecuali bagi dimensi kawalan emosi. Lebih kurang separuh daripada responden kajian ini melaporkan keupayaan kawalan emosi yang sederhana dan separuh lagi melaporkan keupayaan yang tinggi. Bagi dimensi ini juga paling ramai di antara responden yang melaporkan keupayaan yang rendah jika dibandingkan dengan dimensi keberkesanan hidup lain. Menurut Lazarus dan Lazarus (1994), kawalan emosi secara efektif adalah suatu hal yang sukar. Emosi biasanya sesuatu yang berlaku kepada diri kita dan di luar dari kawalan dan berlaku secara spontan (Zhu & Thagard, 2002).

Menurut Beck (2016), terdapat dua jenis emosi yang berbentuk kompleks iaitu 'emotional dialecticism' dan perbezaan emosi. *Emotional dialecticism* merujuk kepada situasi, iaitu individu mengalami perasaan emosi positif dan negatif pada satu masa. Secara kontras, perbezaan emosi pula merujuk kepada individu yang dapat membezakan emosi sama ada positif atau negatif. Dalam satu kajian, Igor Grossmann dan Alex Huynh di Waterloo University dan Phoebe Ellsworth di Michigan University mengkaji perbezaan emosi yang kompleks antara budaya. Mereka mendapati Malaysia, Filipina dan Singapura mempunyai kadar emosi yang bercampur aduk berbanding negara lain seperti Kanada, Australia, Ireland, New Zealand dan United Kingdom (Beck, 2016). Emosi yang bercampur aduk mungkin antara faktor dimensi kawalan emosi bagi komuniti di Pulau Sapanggar rendah berbanding dimensi lain dalam keberkesanan kehidupan. Walau

bagaimanapun, hal ini perlu dikaji pada masa akan datang bagi mengenal pasti sama ada komuniti di Pulau Sapanggar cenderung kepada *emotional dialecticism* ataupun sebaliknya.

Individu yang sukar mengawal impuls mereka boleh membawa kepada masalah dalam kehidupannya. Terdapat juga individu yang terlalu meletakkan kawalan emosi yang tinggi dalam mengatur emosi mereka. Hal ini mungkin antara faktor yang menyebabkan responden di Pulau Sapanggar mempunyai kawalan emosi yang rendah. Menurut Goleman (2017), kawalan emosi adalah keupayaan mengurus emosi yang terganggu dan kekal efektif walaupun dalam keadaan stress. Kawalan emosi yang baik dapat membantu individu mengurus emosi yang tidak stabil, kekal tenang dan mempunyai pemikiran yang jelas.

Kepuasan Hidup dan Keberkesanan Kehidupan Berdasarkan Gender

Responden perempuan lebih puas hati dengan kehidupan mereka di Pulau Sapanggar berbanding dengan responden lelaki. Hal ini mungkin disebabkan perempuan lebih mudah dan kerap untuk mengekspresikan emosi positif dan lebih selesa untuk mengekspresikan emosi. Faktor ini mungkin menjadi antara sebab responden perempuan lebih menyatakan kepuasan dengan kehidupan mereka berbanding responden lelaki. Kajian ini selari dengan kajian lepas (misalnya Al-Attayah & Nasser, 2016; Humpert, 2013; Tiefenbach & Kohlbacher, 2013) yang mendapati perbezaan antara lelaki dan perempuan dari segi kepuasan hidup. Berdasarkan kajian survei tahunan populasi yang mengukur kepuasan hidup masyarakat Britain, kajian mendapati golongan wanita menunjukkan kepuasan hidup yang lebih tinggi berbanding lelaki (Davies & Rogers, 2012). Kajian oleh Humpert (2013) mendapati antara faktor yang menyumbang kepada kepuasan hidup dalam kalangan wanita adalah penglibatan mereka dalam aktiviti kebajikan dan aktiviti keibubapaan, manakala golongan lelaki pula lebih kepada hobi. Merujuk kepada konteks komuniti di Pulau Sapanggar, golongan wanita lebih menunjukkan kepuasan hidup mungkin disebabkan mereka lebih banyak terlibat dengan aktiviti penjagaan anak-anak, manakala golongan lelaki lebih banyak kepada aktiviti untuk mendapatkan sara hidup keluarga seperti menangkap ikan dan berkebun.

Dari segi indeks kesejahteraan, laporan yang diberikan adalah tidak berbeza mengikut gender, generasi atau umur mahupun status perkahwinan responden. Kajian mendapati tidak terdapat perbezaan antara lelaki dan perempuan dari segi kesejahteraan hidup dan keberkesanan kehidupan. Perbezaan mungkin hanya dapat dikesan dengan mengkaji kepada perbezaan peranan sebagai perempuan dan lelaki seperti yang dikaji dalam kajian oleh Wood, Rhodes dan Whelan (1989). Kajian mereka mendapati terdapat perbezaan dari segi kesejahteraan hidup antara lelaki dan perempuan berdasarkan peranan gender dan bukan hanya gender semata-mata. Sebagai contoh perempuan lebih menunjukkan sensitiviti dari segi tahap emosi mereka dan lebih responsif berbanding lelaki. Selain itu, golongan perempuan juga menekankan sebab mereka mengalami suatu emosi dan implikasinya, manakala secara kontras, golongan lelaki menggunakan cara mengurangkan emosi negatif dengan melupakan faktor yang menjadi penyebab kepada emosi tersebut dan melibatkan diri dengan aktiviti bagi melupakan emosi negatif yang mengganggu mereka.

Pengaruh Umur dan Status Perkahwinan ke atas Keberkesanan Kehidupan

Bagi aspek keberkesanan hidup pula, didapati faktor umur dan status perkahwinan mempengaruhi keberkesanan hidup responden dari segi pengurusan masa, fleksibiliti kecerdasan, kepimpinan tugas dan inisiatif aktif. Responden yang telah berkahwin dan lebih tua (generasi X) menunjukkan keupayaan yang lebih tinggi dalam empat dimensi keberkesanan kehidupan. Kajian Kaneko (2013) mendapati umur merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi kepuasan hidup bagi penduduk di pulau kecil. Hal ini mungkin disebabkan golongan yang berumur lebih cepat dalam mengatasi tahap stress dan lebih mempunyai ketahanan diri yang tinggi dalam berhadapan dengan masalah dan cabaran hidup. Semakin seseorang berusia, individu secara spesifik sedar sumber daya tindak yang ada dan juga bagaimana untuk memantapkan dan menggunakan daya tindak dalam mengatasi tekanan hidup. Faktor ini juga mungkin antara faktor yang memberikan keupayaan kepada responden kajian dalam dimensi keberkesanan yang lain seperti pengurusan masa, fleksibiliti kecerdasan,

kepemimpinan dan inisiatif aktif (Hamarat, Thompson, Steele, Matheny & Simons, 2002). Golongan berusia juga kurang dari segi kekerapan emosi negatif yang membawa kepada peningkatan prestasi dan kepuasan.

Dari segi status perkahwinan, kajian mendapati responden yang sudah berkahwin menunjukkan keupayaan yang tinggi dalam empat elemen keberkesanan hidup. Setiap individu mempersepsikan kualiti hidup berdasarkan kepada persepsi unik tentang hidup dan kepuasan kehidupan mereka. Hal ini juga dipengaruhi oleh hubungan dalam keluarga, kawan dan komuniti (Gharibi, Sanagouymoharer & Yaghoubinia, 2016). Responden yang berkahwin mempunyai keupayaan yang tinggi dalam empat elemen keberkesanan kehidupan juga mungkin disebabkan oleh tahap kematangan dan pengalaman yang diperoleh dalam alam perkahwinan.

KESIMPULAN

Dapatan kajian ini telah berjaya melaporkan indeks kesejahteraan, kepuasan dan keberkesanan hidup komuniti yang tinggal di Pulau Sapanggar. Didapati kesejahteraan dan kepuasan hidup komuniti Pulau Sapanggar adalah terletak pada tahap sederhana dan tinggi. Tahap keberkesanan hidup komuniti ini juga dilaporkan adalah tinggi kecuali bagi dimensi kawalan emosi. Komuniti di Pulau Sapanggar mempunyai keupayaan kawalan yang rendah jika dibandingkan dengan dimensi keberkesanan hidup lain. Komuniti perempuan Pulau Sapanggar didapati mempunyai tahap kepuasan hidup yang lebih tinggi daripada komuniti lelaki. Tetapi, indeks kesejahteraan mereka adalah tidak berbeza. Kesejahteraan yang dilaporkan juga tidak berbeza mengikut generasi/umur mahupun mengikut status perkahwinan komuniti pulau ini. Namun, bagi aspek keberkesanan hidup, didapati faktor umur dan status perkahwinan berpengaruh bagaimana responden ini mempersepsikan keupayaan mereka, terutamanya dari segi pengurusan masa, fleksibiliti kecerdasan, kepemimpinan tugas dan inisiatif aktif. Komuniti pulau yang telah berkahwin dan lebih tua (generasi X) didapati mempunyai keupayaan yang lebih tinggi dalam keempat-empat dimensi keberkesanan kehidupan tersebut.

PENGHARGAAN

Projek kajian ini (STD0009-2016) Kesejahteraan Sosial Komuniti di Pulau-Pulau Sabah adalah ditaja di bawah Skim Geran Penyelidikan UMS (SGPUMS) Top Down, Universiti Malaysia Sabah.

RUJUKAN

- Adriaansens, H. (1994). Citizenship, work and welfare. In Steenbergen, B. V. (Ed.). *The Condition of Citizenship*. London: Sage Publication.
- Al-Attiyah, A., & Nasser, R. (2016). Gender and age differences in life satisfaction within a sex-segregated society: Sampling youth in Qatar. *International Journal of Youth and Adolescents*, 21 (1), 84–95.
- Anggraeni, R. A. (1996). Kesejahteraan sosial dalam perspektif pembangunan berwawasan martabat manusia. Dlm. M. Zainuddin Fananie (Ed.). *Pembangunan Berwawasan Martabat Manusia*. Jawa Tengah: Muhammadiyah University Press, Universitas Muhammadiyah Surakarta.
- Asmah Ahmad & Rosniza Aznie. (2011). Peralihan demografi dan kesejahteraan sosial masyarakat Melayu: Suatu perbandingan antara Malaysia dan Kemboja. *Jurnal Sains Sosial dan Kemanusiaan*, 6(1), 115-123.
- Beck, R. A. (25 January 2016). The Atlantic, the countries where people are the most emotionally complex: Why cultures that value interdependent, like Japan, win at being deep.
- Brislin, R. W. (1973). *Cross-cultural research methods*. New York: John Wiley.
- Camfield, L., Streuli, N., & Woodhead, M. (2008). *Children's well-being in contexts of poverty: Approaches to research, monitoring and participation*. Young Lives Technical Note No. 12, August.
- Collins, D., Jordan, C., & Coleman, H. (2007). *Introduction to family social work* (2nd ed.). Belmont: Thompson.
- Cummins, R. A., & Capic, T. (2017). The history of well-being in Oceania. In Estes R., Sirgy M. (Eds.). *The Pursuit of Human Well-Being. International Handbooks of Quality-of-Life*. Springer, Cham.
- Davies, L., & Rogers, S. (2012). *Well-being index points way to bliss: Live on a remote island, and don't work*. The Guardian Weekly, July 25, 2012, retrieved from <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2012/jul/24/national-wellbeing-index-annual-results>
- Dolgoff, R., & Felstein, D. (2000). *Understanding social welfare* (5th ed.). Boston: Allyn & Bacon.
- EPU. (2011). *Kualiti hidup Malaysia 2011*. Putrajaya: Unit Perancang Ekonomi Jabatan Perdana Menteri.

- Fraser, N., & Gordon, L. (1994). Civil citizenship against social citizenship. In Steenbergen, B. V. (Ed.). *The Condition of Citizenship*. London: Sage Publication.
- Gabhainn, N. S., & Sixsmith, J. (2005). *Children's understandings of wellbeing*. Dublin: The National Children's Office.
- Gharibi, M., Sanagoumoharer, G., & Yaghoubinia, F. (2016). The relationship between quality of life with marital satisfaction in nurses in social security hospital in Zahedan. *Global Journal Health Science*, 8 (2), 178–184.
- Gill, D. L. (2000). *Psychological dynamics of sport and exercise* (2nd ed.). Champaign, IL: Human Kinetics.
- Goleman, D. (11 April, 2017). Why emotional control matters? *Mindful Magazine*.
- Hamarat, E., Thompson, D., Steele, D., Matheny, K., & Simons, C. (2002). Age differences in coping resources and satisfaction with life among middle-aged, young-old, and oldest-old adults. *The Journal of Genetic Psychology*, 163, 360–367.
- Haris Abd.Wahab. (2010). *Kesejahteraan sosial dan pembangunan komuniti: Pendekatan dan indikator*. Kertas kerja dibentangkan di Seminar Serantau Islam dan Kesejahteraan Sejaht Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Humpert, S. (2013). Gender differences in life satisfaction and social participation, University of Lunberg, Working Paper Series in Economics.
- Johnston, R. J. et al. (2000). *The dictionary of human geography*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Kaneko, K. (2013). Life satisfaction factors on a route island of Thailand: Case study of working and retired people in Eastern Region. *Journal of Management*, 2 (1), 7–20
- Kruger, P. S. (2011). Well-being – the five essential elements. *Applied Research Quality Life*, 6, 325–328.
- Lazarus, R. S., & Lazarus, B. N. (1994). *Passion and emotions: Making sense of our emotions*. New York: Oxford University Press.
- Levasseur, M., Richard, L., Gauvin, L., & Raymond, E. (2010). Inventory and analysis of definitions of social participation found in the aging literature: Proposed taxonomy of social activities. *Social Science Medicine*, 71 (12), 2141–2149.
- Lindstrom, M., Hanson, B. S., & Ostergen P. O. (2001). Socioeconomic differences in leisure time physical activity: The role of social participation and social capital in shaping health related behavior. *Social Science and Medicine* 52 (3), 441–451.
- Majlis Persidangan Psikologi Modal Insan (PICC), Jabatan Perdana Menteri dimuat turun pada 5 Januari 2018 <http://tpm.jpm.gov.my/ms/content/majlis-persidangan-psikologi-modal-insan-picc>.
- Midgley, J. (1995). *Social development: The developmental perspective in social welfare*. London: Sage Publication.

- Neill, J. T. (2008). *Enhancing life effectiveness: The impacts of outdoor education programs*. Unpublished doctoral dissertation. Submitted for examination.
- Neill, J. T., Marsh, H. W., & Richards, G. E. (2003). *The life effectiveness questionnaire: Development and psychometrics*. Unpublished manuscript, University of Western Sydney, Sydney, NSW, Australia. Retrieved September 10, 2005, from <http://wilderdom.com/abstracts/NeillMarchRichards2003LEQDevelopmentPsychometrics.htm>.
- Noraini M. Noor, Ghandi, A. D., Ismahalil Ishak & Saodah Wok. (2012). Development of indicators for family well-being in Malaysia. *Social Indicator Research*.
- Pavot, W., & Diener, E. (2008). The satisfaction with life scale and the emerging construct of life satisfaction. *The Journal of Positive Psychology*, 3, 137–152.
- Podgorelec, S., Gregurovic, M., & Bogadi, S. K. (2015). Satisfaction with the quality of life on Croatian small islands: Zlarin, Kaprije and Zirje. *Island Studies Journal*, 10 (1), 91–110.
- Siti Hajar Abu Bakar Ah. (2011). *Kebajikan sosial: Teori dan praktis*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Siti Hajar Abu Bakar Ah. (2012). *Kesejahteraan sosial: Makna, pendekatan dan strategi pengoperasiannya*. Prosiding Konvensyen Kebangsaan Pengukuhan Kepimpinan IPT dalam Transformasi Sosial Negara, pp. 1–14. AKEPT, Majlis Profesor Negara & Universiti Sains Malaysia.
- Siti Hajar Abu Bakar Ah, Noralina Omar & Zaiton Azman. (2017). Penyertaan Sosial dan Indeks Kesejahteraan Sosial Subjektif Kanak-Kanak Miskin di Malaysia. *Akademika*, 87 (2), Julai: 105–118.
- Tiefenbach, T., & Kohlbacher, L. (2013). *Happiness and life satisfaction in Japan by gender and age*. German Institute for Japanese Studies, Working Paper 13/2.
- WHO (Five) Well-Being Index. (1998). Psychiatric Research Unit. WHO Collaboration Centre in Mental Health.
- Wood, W., Rhodes, N., & Whelan, M. (1989). Sex differences in positive well-being: A consideration of emotional style and marital status. *Psychological Bulletin*, 106 (2), 249–264.
- Zhu, J., & Thargard, P. (2002). Emotion and action. *Philosophical Psychology*, 15 (1), 19–36.
- Zimmerman, S. (1992). *Family policies and family well-being: The role of political culture*. Sage: Newbury Park.

**KEDINAMIKAN PENYAMPAIAN FATWA NEGERI-NEGERI
DI MALAYSIA: PENILAIAN ADAPTASI BERDASARKAN
“KIRKPATRICK MODEL OF EVALUATION”**

***Dynamism of Delivering the States Fatwa in Malaysia: Adaptation
Assessment from “Kirkpatrick Model of Evaluation”***

¹SOLAHUDDIN ABDUL HAMID

²KAMARUDIN AHMAD

³MOHD AKRAM DATO' DAHAMAN@DAHLAN

¹⁻³Pusat Pengajian Bahasa, Tamadun dan Falsafah, Kolej Sastera dan Sains,
Universiti Utara Malaysia, 06010, Sintok, Kedah

¹solah@uum.edu.my, ²kama@uum.edu.my, ³akram@uum.edu.my

Diterima: 9 Februari 2018 / Dibaiki: 13 April 2018

Abstrak Kewujudan fatwa adalah berasaskan realiti sebenar dalam masyarakat dan bukanlah merupakan suatu rekaan oleh para ulama. Dalam erti kata lain, fatwa merupakan satu jawapan hukum yang dikemukakan sebagai respons terhadap persoalan yang diajukan serta hasil tindak balas terhadap apa yang berlaku dalam kehidupan masyarakat. Sukar untuk memperakui bahawa respons sesuatu isu adalah milik mutlak individu tertentu. Respons institusi fatwa terhadap permasalahan yang dikemukakan juga merupakan jawapan kepada persoalan hidup individu lain yang memerlukan penyelesaian dalam aspek agama. Persoalannya, adakah ia dapat memberi keyakinan kepada masyarakat umum yang terdiri daripada pelbagai fikrah dan keperluannya. Makalah bersifat teoretikal ini menganalisis kesesuaian cadangan adaptasi “*Kirkpatrick Model of Evaluation*” dalam penyampaian fatwa-fatwa negeri di Malaysia supaya lebih bersifat dinamik dan efisien. Model yang dibangunkan oleh Donald L. Kirkpatrick ini menggunakan empat peringkat pengkategorian, iaitu reaksi, pembelajaran, tingkah laku dan hasil. Setiap fatwa yang dikeluarkan diharap dapat diterima dengan baik oleh masyarakat umum kerana penghasilannya adalah melalui penyelidikan dan perbincangan para ulama yang dibuat dengan penuh ketelitian.

Kata kunci: Fatwa, *Kirkpatrick Model of Evaluation*, negeri-negeri di Malaysia.

Abstract *The existence of the fatwa is based on the reality in society and is not designed by the ulama. In other words, a fatwa is a jurisprudence answer that is presented in response to the question raised and the result of the reaction to what is happening in the life of the community. It is hard to acknowledge that the response to the issue belongs to a particular individual. Fatwa institutions response to the issues raised is also an answer to the question of the lives of other individuals who required a solution in the religious aspect. The only question is whether it could provide confidence (assurance?) to the general public from different ideology and its needs. This theoretical paper analyzes the suitability of adaptation of the Kirkpatrick Model of Evaluation in delivering of states fatwa in Malaysia to be more dynamic and efficient. The model developed by Donald L. Kirkpatrick uses four-level categories of categorization namely reaction, learning, behavior and outcomes. It is hoped that every fatwa is well accepted by the general public as its income is through the research done by scholars with a thorough observation/inspection.*

Keywords: *Fatwa, Kirkpatrick Model of Evaluation, states in Malaysia.*

PENGENALAN

Umumnya, fatwa lahir hasil daripada persoalan yang timbul dalam kalangan masyarakat. Dari segi istilah fatwa mempunyai pelbagai definisi. Antaranya sebagai jawapan yang dibuat oleh mufti pada perkara yang berlaku apabila diajukan soalan kepadanya atau mengkhabarkan hukum Allah SWT, sama ada pada yang mesti atau harus (laman web Jabatan Mufti Pulau Pinang). Dalam konteks negara Malaysia, terdapat seramai 14 orang mufti, iaitu setiap negeri mempunyai seorang mufti termasuk Wilayah Persekutuan. Sementara itu, fatwa dikeluarkan oleh Jawatan Kuasa Fatwa setiap negeri dengan mufti sebagai pengerusi. Setiap penyelesaian masalah berbentuk fatwa dikeluarkan oleh pihak yang berautoriti melalui proses *istinbat* dengan penuh ketelitian sebelum dimuktamadkan bentuk hukumannya untuk disebarkan semula kepada masyarakat umum. Lanjutan itu, masyarakat harus menerima dengan baik, memahami setiap fatwa yang dikeluarkan dan mengaplikasikannya dalam kehidupan seharian, khususnya dalam konteks beragama tanpa sebarang kekeliruan.

PERMASALAHAN KAJIAN

Peranan ulama untuk membimbing masyarakat Islam secara fungsionalnya pada ketika ini dimainkan oleh mufti. Dengan perkembangan semasa yang pantas dan kompleks, sudah pastinya institusi fatwa menempuh pelbagai cabaran. Jika sesuatu yang bersifat proaktif dan preventif tidak dilakukan, sudah tentu masyarakat akan meragui kebolehan mufti dan keberkesanan fatwa untuk menyelesaikan masalah mereka (Ahmad Hidayat Buang, 2016). Fatwa yang dimaksudkan dalam konteks perbincangan ini adalah kenyataan mufti yang diwartakan. Kenyataan yang tidak diwartakan tidak dinamakan sebagai fatwa, sebaliknya sebagai pendapat sahaja. Selain pewartaan, prosedur fatwa berasaskan kepada jawatankuasa perundangan hukum syarak yang dipengerusikan oleh mufti sendiri. Mufti dan jawatankuasa berkenaan akan mengasaskan sesuatu fatwa berdasarkan kajian dan penyelidikan tertentu yang boleh dibuat oleh mana-mana pihak yang wajar (Mahmood Zuhdi Haji Ab Majid, 2004).

Amalan Penyampaian Fatwa

Dari segi praktik, amalan yang diguna pakai oleh setiap Jabatan Mufti Negeri-Negeri di Malaysia adalah hampir sama kaedahnya. Contohnya, di Jabatan Mufti Terengganu, jawapan yang hanya disepakati pada peringkat Jawatan Kuasa Fatwa sahaja tanpa perkenan Duli Yang Maha Mulia Sultan adalah tidak diwartakan tetapi sekadar diminitkan sahaja. Begitu juga jawapan-jawapan terhadap soalan yang dikemukakan kepada mufti, secara peribadi sama ada melalui lisan, surat, telefon, e-mel dan sebagainya. Maklum balas dalam kategori ini tidak dianggap sebagai rasmi terutamanya jawapan berbentuk lisan. Fatwa yang diwartakan adalah setiap fatwa yang diputuskan oleh mufti atau Jawatan Kuasa Fatwa setelah mendapat perkenan Duli Yang Maha Mulia Sultan dan diwartakan melalui Warta Kerajaan. Sesuatu fatwa yang diwarta akan dijadikan undang-undang dan semua umat Islam terikat dengan fatwa tersebut. Fatwa ini dianggap rasmi dan boleh dihebah dan disebarikan kepada umum dan digunakan untuk tujuan-tujuan rasmi serta dijadikan bahan bukti di mahkamah. Tidak semua permasalahan

atau persoalan yang dikemukakan kepada Jawatan Kuasa Fatwa atau mufti diwarta dan dijadikan undang-undang negeri. Fatwa dalam kategori ini juga dianggap rasmi dan boleh dihebahkan kepada umum. Namun, terdapat juga sebahagiannya yang dianggap sulit dan tidak perlu didedahkan kepada umum (Wan Zulkifli, Nasruddin, Azizi & Nazri, 2014).

Fatwa yang diputuskan oleh mufti atau Jawatan Kuasa Fatwa disampaikan kepada masyarakat umum melalui kaedah penerbitan seperti Warta Kerajaan, Buku Himpunan Fatwa, majalah, risalah dan surat-surat edaran kepada kariah. Selain itu, terdapat juga sebaran menggunakan teknologi maklumat seperti laman web, Facebook dan sebagainya serta kaedah bersemuka seperti mengadakan kursus kepada individu-individu yang berautoriti dalam masyarakat kariah seperti Pegawai Agama Daerah, Imam, Pegawai Masjid, Guru-guru Agama, Guru-guru Takmir dan sebagainya. Kaedah kursus secara bersemuka inilah yang menjadi fokus dalam perbincangan artikel ini. Individu-individu seperti yang dinyatakan tersebut bukan sahaja perlu memahami dalam konteks peribadi, malahan mereka juga bertanggungjawab untuk menyampaikan kandungan fatwa tersebut kepada masyarakat umum

Penilaian Program Penyampaian Maklumat Fatwa

Perubahan, pertambahan dan perkembangan semasa menyebabkan masyarakat sentiasa berdepan dengan situasi dan permasalahan baharu yang masih mempunyai hukum syarak yang jelas. Sungguhpun sesuatu fatwa itu berautoriti dan sah dalam konteks perundangan Islam dan negara kita, terdapat juga dalam kalangan masyarakat yang memandang remeh kewujudan serta mempertikaikan kesahihannya. Timbul persoalan sama ada situasi ini berlaku kesan daripada kegagalan institusi fatwa menyampaikan hukum tersebut melalui kaedah yang betul dan bersesuaian dengan suasana semasa.

Setiap program yang telah dilaksanakan memerlukan proses penilaian supaya organisasi dapat mengetahui tahap keberkesanannya melalui kebaikan dan kelemahan aktiviti yang dilaksanakan. Oleh itu, artikel ini akan menganalisis kesesuaian cadangan penilaian penyampaian fatwa-fawa yang telah dilakukan oleh Jabatan Fatwa Negeri berdasarkan adaptasi Model

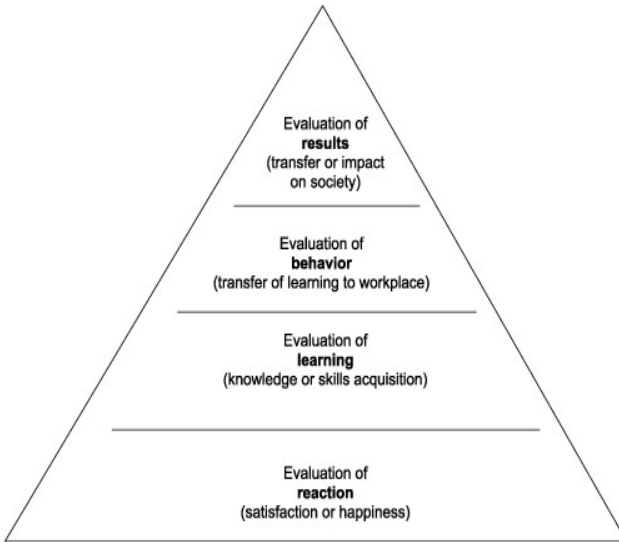
Penilaian Kirkpatrick (1959). Dalam erti kata lain, artikel ini merupakan satu perbincangan awal berbentuk teoretikal untuk mengenal pasti sama ada Model Penilaian Kirkpatrick (1959) sesuai atau tidak untuk diaplikasikan dalam konteks penyebaran fatwa-fatwa di Malaysia. Menurut Kirkpatrick (1994), penilaian adalah sains dan seni. Dalam konteks sains, penilaian merupakan pengetahuan tersusun yang melibatkan pelbagai konsep, teori, prinsip dan teknik. Seni pula merujuk kepada aplikasi pengetahuan yang tersusun secara sistematik yang diaplikasi dalam situasi sebenar bagi mendapatkan keputusan secara praktikal seperti yang diinginkan. Oleh itu, penilaian program bertujuan mengukuh dan menilai kebaikan atau kelemahan sesuatu program latihan dan kesannya kepada pengguna akhir.

Latihan merupakan satu aktiviti memindahkan maklumat dan pengetahuan kepada peserta (individu atau kumpulan) bagi membolehkannya mempraktikkan maklumat dan pengetahuan yang dipelajari bagi mempertingkatkan keberkesanan dan produktiviti organisasi (Norhasni Zainal Abidin, 2014). Objektif asas penilaian adalah sebagai satu kaedah sistematik untuk menentukan sama ada latihan tersebut telah mencapai objektif atau tidak. Program latihan boleh diandaikan berjaya apabila para peserta dapat mengaplikasikan maklumat yang diterima dalam bentuk kefahaman dan bentuk perubahan tingkah laku terhadap isu-isu yang berkaitan. Maka, setiap program latihan yang telah dianjurkan perlu kepada penilaian untuk mengenal pasti kelebihan dan kelemahannya. Dapatan tentang kelebihan dan kelemahan program tersebut akan membantu pihak pengurusan untuk membuat keputusan sama ada program tersebut perlu diteruskan, penambahbaikan atau dihentikan penganjurannya.

Model Penilaian Kirkpatrick (1959)

Sejak diperkenalkan oleh Kirkpatrick dalam *Journal for the American Society for Training Directors* pada tahun 1959, model ini menjadi popular dalam kalangan penyelidik. Ia dikatakan berupaya untuk membantu proses penilaian sesebuah latihan dengan efisien dan mudah untuk digunakan. Banyak kajian (Miller, 1996; Chan 2003; Brinkerhoff, 2005) telah membuktikan secara empirikal bahawa model ini telah membantu menyumbang kepada keberkesanan program latihan dengan baik. Model

penilaian yang berasaskan matlamat ini diperkenalkan oleh Kirkpatrick dengan mengemukakan empat tahap penilaian iaitu reaksi, pembelajaran, perubahan tingkah laku dan hasil.



Rajah 1 Model penilaian Kirkpatrick

Para sarjana bersepakat menyatakan bahawa adalah sukar untuk menentukan model penilaian yang paling sesuai digunakan untuk sesuatu program penilaian. Setiap model penilaian yang dikemukakan tidak bersifat sempurna dan lengkap secara mutlak bagi sesuatu penilaian. Pemilihan Model Penilaian Kirkpatrick (1959) adalah berdasarkan asas penilaian program yang melibatkan tindak balas, pembelajaran, kesan terhadap peserta dan organisasi. Keempat-empat fasa ini terdapat dalam model penilaian yang dicadangkan oleh Kirkpatrick.

Dalam konteks ini, penulis hanya akan memfokuskan kepada pembangunan diri peserta sahaja kerana mereka adalah wakil kepada pihak Jabatan Fatwa Negeri untuk menyampaikannya kepada masyarakat yang lebih luas di kawasan masing-masing. Faktor diri peserta juga penting dalam menentukan keberkesanan sesuatu program (Brinkerhoff, 2005). Antara elemen yang paling dominan adalah sikap yang mungkin turut dipengaruhi oleh pengalaman dan persekitaran. Faktor tersebut

akan mempengaruhi persepsi peserta dalam membuat penilaian terhadap program latihan yang disertai. Diharapkan fatwa-fatwa yang dikeluarkan dapat disampaikan dan difahami dengan baik bagi mewujudkan suasana yang harmoni dalam kalangan masyarakat umum terutamanya dalam konteks kehidupan beragama.

ULASAN KARYA

Fatwa dan Penyebarannya

Al-Qaradhawi (1993) dalam karyanya *al-Ijtihad al-Mu'asir Baina al-Indibat wa al-Infatih* menekankan bahawa ijtihad semasa perlu dilakukan. Ijtihad tersebut bukan sahaja dalam konteks menjawab persoalan semasa tetapi juga untuk menilai kembali hasil ijtihad dan fatwa zaman lampau yang tidak lagi sesuai dengan keadaan yang bersifat semasa sekarang. Beliau menjelaskan lagi bahawa setiap zaman mempunyai masalah, realiti dan keperluan tersendiri yang berbeza dengan realiti, keperluan dan masalah bagi semasa atau zaman sebelum dan selepasnya. Ibn Solah (1992) dan al-Qaradhawi (1997) menyatakan, fatwa berperanan dalam menyelesaikan sesuatu permasalahan yang timbul dalam sesebuah masyarakat bagi mengawal masyarakat supaya berada di landasan yang betul mengikut lunas-lunas Islam serta untuk meningkatkan imej Islam. Pada masa yang sama, ia juga adalah jawapan kepada setiap persoalan hidup yang memerlukan penyelesaian dari aspek agama.

Wan Zulkifli Wan Hassan (2014) menyatakan maklumat dan cara penyaluran fatwa adalah penting dalam mempengaruhi kehendak sesuatu organisasi atau masyarakat. Institusi fatwa perlu memainkan peranan selaku penyebar maklumat yang berkesan bagi memastikan kelangsungan perkembangan pengetahuan masyarakat dapat direalisasikan dengan sempurna. Hal ini demikian kerana institusi fatwa merupakan salah satu medium terpenting dalam kehidupan masyarakat agar segala tindakan mereka tidak tersasar daripada ajaran Islam sebenar. Mahmood Zuhdi Hj Ab Majid (2004) pula menyatakan fatwa di Malaysia tidak boleh dikeluarkan kecuali setelah dibincangkan dalam jawatankuasa perundangan hukum

syarak atau seumpamanya kerana ia lebih menjamin dari segi ketepatan berbanding pandangan mufti seorang sahaja. Dalam berjihad, terdapat satu prinsip yang dikenali sebagai ijihad secara berkumpulan (*ijihad jama'i*). Ijihad secara berkumpulan seperti ini membolehkan pelbagai kepakaran diambil kira bagi menentukan hukum yang paling tepat dengan kehendak al-Quran dan al-Sunnah serta memberikan kebaikan kepada masyarakat. Muhammad Ikhlas, Luqman, Paizah dan Mohd Anuar (2013) menyatakan faktor keterikatan dengan perlembagaan dan akta, peranan Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia yang terhad, komposisi AJK fatwa yang tidak seimbang, metodologi fatwa dan latar belakang akademik yang berbeza telah menyebabkan berlakunya konflik fatwa di Malaysia. Isu ini adalah serius dan perlu ditangani secara tegas oleh pihak berwajib. Kegagalan mengatasinya akan menghasilkan natijah yang negatif, masyarakat akan menjadi keliru dan akan mengabaikan sesuatu fatwa kerana terdapat dua pandangan yang saling bertentangan antara satu dengan yang lain. Wan Mahyuddin Wan Muhammad (2017) mencadangkan antara langkah untuk memperkasakan fatwa sebagai sumber perundangan di Malaysia adalah pihak media perlu melaporkan kes pelanggaran fatwa dari semasa ke semasa, terutamanya yang berkaitan dengan permasalahan akidah supaya masyarakat sentiasa mengetahui perkembangan berita dan mengetahui pengharamannya. Ia juga bagi membolehkan pihak JAKIM dan Jabatan Agama Negeri mengambil tindakan susulan selepas berita disiarkan.

Dalam konteks empirikal, kajian Hasnan Kasan (2008) mendapati masih terdapat isu tidak menerima fatwa yang diwartakan dalam kalangan masyarakat di Malaysia. Majoriti kalangan mereka yang mempertikai fatwa tersebut adalah mereka yang mempunyai pendidikan tinggi dan ilmu yang luas berkenaan hokum-hakam perundangan Islam atau mereka yang datang daripada aliran politik pembangkang serta mempunyai kepentingan lain. Kajian Raihanah (2004) terhadap 5000 masyarakat awam di Malaysia pula mendapati, hanya 5 peratus daripada responden merujuk kepada Jabatan Mufti untuk mendapatkan penyelesaian tentang sesuatu hukum. Dalam pelbagai alasan yang dikemukakan, terdapat juga responden yang menyatakan bahawa sukar untuk berhubung dengan pihak mufti kerana formaliti pejabat dan ada kalanya jawapan yang diberikan tidak tegas dan berbeza-beza. Namun, kajian penerimaan fatwa dalam kalangan pelajar

IPTA di Selangor oleh Ahmad Hidayat dan Che Rohaizan (2016) mendapati, mereka menerima baik fatwa yang diputuskan. Faktor penerimaan ini diandaikan turut dipengaruhi oleh teknologi terkini yang digunakan sebagai sebaran fatwa serta penjelasan terhadap fatwa yang diberikan.

Aplikasi Model Penilaian Kirkpatrick (1959)

Amin Senin (2008) menyatakan model ini lebih kepada pendekatan berorientasikan pengurusan dibina dan dikembangkan untuk memenuhi keperluan penilaian latihan dalam bidang perniagaan dan industri. Keempat-empat tahap penilaian lebih menekankan impak akhir atau hasil sesuatu program. Empat tahap tersebut adalah reaksi, pembelajaran, tingkah laku dan hasil. Setiap tahap meningkat mengikut urutannya, iaitu tahap yang lebih tinggi adalah kesan dan dibina berdasarkan tahap sebelumnya. Menurut Fitzpatrick *et al.* (2004) pula, model ini adalah salah satu model penilaian yang terkenal bagi menilai sesebuah program latihan. Model ini juga penting untuk menggambar dan menghuraikan soalan-soalan berbeza yang mungkin dikemukakan oleh penilai-penilai semasa melakukan proses penilaian. Chan (2003) pula menyatakan bahawa model ini paling banyak digunakan untuk mengklasifikasikan penilaian. Winfrey (2002) menyatakan pendekatan model Kirkpatrick menekankan penilaian program latihan pada peringkat reaksi bagi mendapatkan maklum balas untuk memastikan penambahbaikan dapat dijalankan pada program latihan yang telah dikendalikan. Fokus diberikan terhadap minat, perhatian dan motivasi peserta adalah kritikal supaya keberkesanan program latihan tercapai.

Dalam konteks tempatan, model penilaian ini telah digunakan secara meluas untuk mengkaji program-program latihan kerana dikatakan memiliki ciri-ciri yang ringkas, praktikal, senang difahami dan mudah digunakan (Noriha Kasim & Zulkepeli Haron, 2013). Zaharah dan Abu Talib (2013) telah melakukan kajian tentang reaksi pelatih orang kurang upaya berdasarkan Model Kirkpatrick terhadap pelaksanaan program pra vokasional bidang lukisan dan batik. Fokus kajian adalah untuk mengenal pasti sama ada program latihan dari segi manfaat kursus, isi kandungan kursus, tenaga pengajar dan kemudahan fizikal yang disediakan memberi tindak balas yang positif kepada peserta. Dapatan kajian menunjukkan

pemboleh ubah kepuasan peserta seperti manfaat kursus, isi kandungan kursus, tenaga pengajar dan kemudahan fizikal berada di tahap memuaskan. Walaupun kepuasan peserta terhadap kemudahan fizikal hanya berada pada tahap sederhana, kepuasan peserta secara keseluruhannya tetap memuaskan. Dapatan ini membawa implikasi bahawa kepuasan peserta adalah lebih bergantung kepada kandungan kursus, penyampaian tenaga pengajar dan manfaat kursus yang diperoleh. Kajian ini juga menunjukkan peserta berpuas hati dengan manfaat kursus, isi kandungan kursus, tenaga pengajar dan kemudahan fizikal, maka peserta kursus akan dapat mengikuti latihan dengan lebih baik dalam kursus yang dihadiri.

METODOLOGI

Reka bentuk kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan hanya menggunakan data sekunder bagi menganalisis persoalan teoretikal gagasan dan idea yang mendasari Model Penilaian Kirkpatrick (1959) berdasarkan penulisan buku-buku dan jurnal oleh beliau. Data-data yang diperoleh adalah untuk meneliti konsep, matlamat dan kaedah yang digunakan untuk aktiviti penilaian berdasarkan model tersebut. Selain meneliti idea dan struktur yang mendasari konsep tersebut, data-data juga akan diperoleh melalui pembacaan terhadap hasil kajian dan penulisan daripada sarjana-sarjana lain supaya penilaiannya lebih bersifat holistik. Hasil pembacaan daripada sumber sekunder tersebut akan dianalisis melalui tafsiran berdasarkan tema kajian yang telah ditetapkan. Analisis kandungan kualitatif ini adalah bertepatan dengan fokus kajian untuk mengenal pasti konsep, matlamat dan kaedah penilaian Model Penilaian Kirkpatrick (1959) sama ada sesuai atau tidak untuk diadaptasikan dalam menilai kedinamikan penyebaran fatwa oleh setiap Jabatan Mufti Negeri. Pendekatan ini adalah selaras dengan kedudukan Jabatan Mufti sebagai sumber rujukan yang berautoriti bagi umat Islam khususnya di Malaysia. Dapatan daripada huraian berbentuk teoretikal tersebut akan menjadi asas dalam cadangan mengadaptasikannya dalam penilaian program penyebaran fatwa kepada seluruh masyarakat supaya menjadi lebih menyeluruh dan efisien.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Model Penilaian Kirkpatrick (1959) ini direka sebagai kaedah untuk menilai program latihan dengan merangkumi empat tahap penilaian iaitu reaksi, pembelajaran, tingkah laku dan hasil. Menurut Kirkpatrick (1994), setiap tahap perlu melalui proses penilaian yang teliti kerana mempunyai kepentingan dan maklumat yang berbeza untuk menentukan keberkesanan sesuatu latihan.

a. **Reaksi**

Pengukuran pada tahap ini adalah untuk melihat bagaimana pandangan atau perasaan pelatih sepanjang mengikuti program latihan. Menurut Kirkpatrick (1975, 1994, 1996, 2000) minat adalah penting untuk mencapai pembelajaran secara maksimum. Jika para peserta memberikan reaksi negatif, mereka mungkin tidak bermotivasi untuk belajar. Penilaian reaksi biasanya diukur dengan menggunakan instrumen soal selidik pada sesi akhir sesebuah program latihan. Instrumen soal selidik tersebut mengandungi pelbagai item seperti personaliti penceramah, teknik atau kaedah penyampaian, kesesuaian topik, persepsi peserta terhadap nilai modul latihan, kesesuaian kandungan kursus dengan bidang tugas, persekitaran tempat pembelajaran dan kemudahan peralatan serta kemungkinan menggunakan kemahiran baharu apabila kembali ke tempat kerja. Setiap item soalan yang dikemukakan mestilah ringkas tetapi merangkumi pelbagai jenis maklumat berkaitan tindak balas segera peserta.

Pada tahap ini, adalah penting untuk menentukan sejauh mana para peserta berpuas hati dengan latihan yang diterima. Maklum balas daripada peserta ini penting bagi membantu organisasi mendapat maklumat tentang kebaikan, kelemahan serta cadangan penambahbaikan untuk memperkemas program latihan pada masa akan datang. Bagi mendapatkan hasil penilaian yang terbaik, beliau menyarankan para penyelidik menetapkan ciri-ciri berikut:

- i. Apa yang hendak dikaji.
- ii. Reka bentuk soal selidik menggunakan skala Likert.

- iii. Menggalakkan komen dan cadangan bertulis.
- iv. Mendapatkan 100 peratus respons sebaik sahaja program latihan ditamatkan.
- v. Maklum balas secara jujur
- vi. Menetapkan piawaian yang boleh diterima.
- vii. Mengukur reaksi berdasarkan piawaian dan mengambil tindakan susulan yang bersesuaian.
- viii. Mengkomunikasikan reaksi secara bersesuaian.

Pihak pengurusan tertinggi mungkin akan membuat keputusan yang tidak tepat melalui apa yang mereka dengar tentang sesuatu program latihan. Maka, data yang dikumpul melalui maklum balas yang tepat dalam penilaian program ini amat penting kerana minat, perhatian dan motivasi peserta mempunyai pengaruh terhadap program yang dirancang.

b. Pembelajaran

Menilai apa yang dipelajari dan disimpan daripada pengalaman pembelajaran adalah penting. Tanpa pembelajaran, tiada perubahan tingkah laku akan berlaku. Kirkpatrick (1975, 1994, 1996, 2000) menyatakan, pembelajaran hanya berlaku apabila terdapat salah satu daripada empat perkara berikut, iaitu perubahan sikap semasa latihan, peningkatan pengetahuan, peningkatan kemahiran dan perubahan sikap dalam tahap perlakuan.

Oleh itu, penilaian pembelajaran akan mengukur perubahan sikap, penambahan pengetahuan dan penambahan kemahiran selepas program latihan. Antara elemen yang ditekankan adalah prinsip, fakta, atau teknik yang dapat difahami dan dihayati oleh peserta sepanjang mengikuti program tersebut. Penilaian pada peringkat ini biasanya menggunakan teknik kertas dan pensel, simulasi pekerjaan ataupun laporan inventori. Bagi mendapatkan hasil penilaian yang terbaik, beliau menyarankan para penyelidik menetapkan ciri-ciri berikut:

- i. Menggunakan kumpulan kawalan yang sesuai.
- ii. Mengukur pengetahuan, kemahiran dan atau tingkah laku dalam ujian-pra dan ujian pasca.

- iii. Menggunakan kertas dan pensel untuk ujian pengetahuan dan tingkah laku.
- iv. Menggunakan ujian pencapaian untuk mengukur kemahiran.
- v. Mendapatkan 100 peratus maklum balas.
- vi. Mengaplikasikan dapatan penilaian dengan tindakan yang bersesuaian.

Pengukuran dapat dilakukan dengan menentukan min bagi ujian yang berkaitan dengan kandungan program latihan, sebelum dan selepas program latihan diikuti oleh peserta. Jika pembelajaran melibatkan pengetahuan yang baharu, ujian-pra tidak perlu dilakukan. Namun, pembelajaran melibatkan konsep, prinsip dan teknik yang mungkin telah diketahui oleh peserta, perbandingan ujian-pra dan ujian-pos adalah diperlukan.

c. Perubahan Tingkah Laku

Menurut Kirkpatrick (1975, 1994, 1996, 2000), pada tahap ini adalah menilai sama ada pelatih mengaplikasikan apa yang telah dipelajari. Soal selidik yang dibentuk mengandungi item-item seperti bentuk-bentuk tingkah laku, kemahiran, pengetahuan dan sikap yang sepatutnya dimiliki oleh peserta selepas menghadiri program latihan. Perbandingan antara dapatan ujian-pra dan ujian-pos peserta menjalani latihan akan menghasilkan keputusan terhadap bentuk perubahan yang berlaku. Penilaian perubahan tingkah laku pula melibatkan pemerhatian ketua terhadap pekerja bawahannya. Namun, ia memerlukan masa yang lebih lama dan sukar berbanding tahap reaksi dan pembelajaran. Antara elemen yang perlu ditekankan dalam penilaian tahap ini ialah:

- i. Kumpulan kawalan yang sesuai.
- ii. Peruntukan tempoh masa yang sesuai untuk perubahan tingkah laku.
- iii. Pengurusan ujian-pra dan ujian-pos.
- iv. Menggunakan soal selidik dan atau menemu bual seorang atau lebih melibatkan peserta, penyelia, orang bawahan dan sesiapa sahaja yang selalu memerhati tingkah laku peserta.
- v. Mendapatkan 100 peratus persampelan.
- vi. Mengulang semula penilaian tingkah laku pada masa bersesuaian.
- vii. Mempertimbangkan kos dan faedah.

Penilaian pada tahap ini dapat menentukan sejauh manakah perubahan tingkah laku berlaku kesan daripada program latihan yang disertai.

d. Hasil

Kirkpatrick (1975, 1994, 1996, 2000) menjelaskan, tahap penilaian hasil adalah langkah yang paling sukar tetapi penting. Hal ini demikian kerana objektif setiap penilaian adalah untuk melihat sama ada sesuatu program yang dianjurkan dapat merealisasikan atau tidak matlamat yang telah ditetapkan oleh organisasi kerana melibatkan masa, tenaga dan kos. Impak positif seseorang pekerja adalah seperti peningkatan kualiti, nilai wang, kecekapan, produktiviti, keselamatan, motivasi dan semangat kerja berpasukan serta membawa kepada perubahan budaya kerja yang positif kepada organisasi. Antara elemen yang perlu ditekankan pada penilaian tahap ini adalah:

- i. Memilih kumpulan kawalan yang sesuai.
- ii. Peruntukan tempoh masa yang munasabah.
- iii. Pengukuran ujian-pra dan ujian-pasca.
- iv. Penilaian semula dalam tempoh masa yang bersesuaian.
- v. Mengimbangi antara kos dan faedah.

Maklum balas yang boleh diperolehi dalam bentuk kuantitatif dan kualitatif pada tahap ini adalah sangat bernilai bagi memperoleh maklumat deskriptif tentang impak latihan yang dianjurkan.

Penilaian Adaptasi Model Kirkpatrick dalam Penyampaian Fatwa

Berdasarkan huraian tersebut, Model Penilaian Kirkpatrick (1959) sesuai dan berkeupayaan untuk diadaptasi dalam proses penilaian program penyampaian fatwa negeri-negeri di Malaysia berdasarkan pendekatannya yang berorientasikan kepada pengurusan untuk memenuhi keperluan penilaian latihan dalam bidang perniagaan dan industri. Berdasarkan model ini, bagi melihat kedinamikan penyampaian maklumat fatwa, pihak Jabatan Mufti perlu melaksanakan beberapa perkara seperti berikut:

- i. Menentukan apa yang hendak dikaji (misalnya, kandungan, fasilitator atau impak program).

- ii. Membina borang penilaian untuk mengukur reaksi peserta.
- iii. Menetapkan piawaian bagi setiap penilaian.
- iv. Menggalakkan komen dan cadangan peserta.
- v. Mendapatkan maklum balas semua peserta sebaik sahaja program tamat.
- vi. Mengukur reaksi berbanding dengan piawaian yang dibina.
- vii. Tindakan susulan dengan melakukan penambahbaikan berdasarkan dapatan penilaian.

Namun, semua model memiliki sempadan dan kontroversi, jika tidak ia bukanlah model. Meskipun meminjam beberapa budaya asing yang baik merupakan gejala yang sihat, pergantungan secara mutlak merupakan tanda kehancuran sesuatu bangsa (Muhammad al-Buraey, 1985). Antaranya, pembelajaran dan perasaan seronok para peserta tidak semestinya berkait. Pengukuran sama ada peserta itu benar-benar belajar dan faham apa yang disampaikan tidak boleh hanya dinilai melalui borang penilaian pelatih sahaja. Kepuasan dan keseronokan semasa latihan tidak semestinya menunjukkan mereka faham dan mendapat maklumat baharu kerana ada kemungkinan mereka hanya gembira dengan program-program yang diadakan. Oleh itu, program penilaian hendaklah dilakukan secara holistik melibatkan semua aspek dalam keempat-empat tahap tersebut, manakala dapatan analisis bukanlah bersifat mutlak, sebaliknya sekadar mekanisme dan penanda aras yang membantu untuk meningkatkan lagi kualiti program penyebaran fatwa oleh Jabatan Mufti dalam kalangan masyarakat.

Menurut Syed Omar Syed Agil (1994), proses membangun masyarakat yang kukuh dan konsisten memerlukan dua elemen penting, iaitu agama sebagai unsur tetap dan fleksibiliti proses pembangunannya. Islam mempunyai kedua-dua unsur ini sebagaimana yang telah dibuktikan oleh Khalifah Saidina Umar al-Khattab. Pemerintahan beliau yang berteraskan Islam dan mempelajari beberapa perkara daripada orang bukan Islam untuk memperbaiki sistem pentadbirannya yang semakin berkembang telah berjaya mengukuhkan negara Islam.

Cadangan

Berdasarkan perbincangan dalam artikel ini, terdapat beberapa cadangan bagi memperkasakan lagi program penyampaian maklumat fatwa melalui penganjuran bengkel iaitu:

- i. Memperluaskan penglibatan peserta bengkel kepada golongan yang berminat
- ii. Bengkel ini perlu diteruskan secara berkala sehingga peserta bermotivasi tinggi dan yakin kepada kemampuan diri untuk menyampaikannya kepada masyarakat awam.
- iii. Penceramah atau fasilitator mestilah peka kepada keperluan tugas, pelatih dan isu. Berkeupayaan mendiagnosis dengan betul keperluan-keperluan situasi pembelajaran dan pelatih.
- iv. Pembelajaran turut meliputi pemberitahuan, demonstrasi dan penjelasan supaya peserta benar-benar faham sebelum menyampaikannya kepada masyarakat awam.
- v. Isi kandungan perlu dikaji dari semasa ke semasa supaya relevan dengan isu, situasi dan keperluan persekitaran serta penyediaan kemudahan dan peralatan pengajaran yang bersesuaian.
- vi. Memperoleh data yang bersifat empirikal untuk memperbaiki program latihan pada masa akan datang.

RUMUSAN

Model-model daripada Barat tidak pernah benar atau salah tetapi hanya boleh dikatakan bermanfaat atau tidak bermanfaat berdasarkan efisiennya dalam mengeneralisasikan hipotesis-hipotesis dan hujah-hujah yang masih perlu dibuktikan kebenarannya. Model Penilaian Kirkpatrick (1959) menerapkan unsur penilaian kualiti, kecekapan dan keberkesanan sesuatu program latihan secara ringkas tetapi praktikal. Namun begitu, model ini tidak mempunyai perincian tentang bagaimana untuk melaksanakan penilaian bagi keempat-empat tahap tersebut secara khusus. Oleh itu, terpulang kepada organisasi untuk mengaplikasikannya dalam organisasi untuk mengoptimumkan impak positif terhadap setiap program yang

dianjurkan. Dalam konteks program penyampaian fatwa, pihak Jabatan Mufti perlu sentiasa memastikan mereka merancang perkara yang selari dengan matlamat dan objektif pembelajaran, mengemukakan alternatif yang kreatif, mengoptimumkan penggunaan sumber serta sentiasa memantau keperluan latihan. Keperluan tersebut adalah bagi memastikan wujudnya kejelasan, pemindahan pembelajaran dan maklum balas terhadap setiap program yang dianjurkan supaya menjadi lebih kompetitif dan efisien, selari dengan perubahan yang mendadak dalam sosial, ekonomi dan teknologi. Justeru, Jabatan Mufti juga perlu menghadapi perkembangan dan perubahan ini dan bersedia untuk mengalami perubahan mengikut peredaran zaman.

NOTA

- ¹ Kajian ini mendapat pembiayaan kewangan di bawah Geran Penyelidikan FRGS, Kementerian Pengajian Tinggi, Kod SO 13602.

RUJUKAN

- Ahmad Hidayat Buang. (2016). Fiqh kontemporari dalam mendepani realiti semasa masyarakat Malaysia kertas kerja *Seminar Isu-isu Kefatwaan Kontemporari 2016*, 10 Mac 2016, Institute of Advanced Islamic Studies, Kuala Lumpur.
- Amin Senin. (2008). *Pembangunan professional guru*. Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn. Bhd.
- Brinkerhoff, R. (2005). The success case method: A strategic evaluation approach to increasing the value and effect training. *Advances in Developing Human Resources*, 7 (1), 88–101.
- Chan, Y. F. (2003). Pendekatan penilaian: Satu tinjauan dari aspek kesesuaiannya dalam penilaian program latihan. *Jurnal Pengurusan dan Kepimpinan Pendidikan*, 13 (1), 65–81.
- Hasnan Kasan. (2008). *Institusi fatwa di Malaysia*. Bangi: Penerbit UKM.
- Ibn al-Solāh, Abu ‘Amru Uthman. (1992). *Adab al-Fatwā wa Syurut al-Mufti, wa Sifāt al-Mustafti wa Ahkāmuhu*. Kaherah: Matba’ah al-Madan.
- Kamaruzzaman Abdul Manan, Suhaida Md Nor & Bahiyah Omar. (2013). Model Penilaian Kirkpatrick: Mengkaji pengaruh komunikasi terhadap keberkesanan latihan. *Jurnal Komunikasi Malaysia*. 29 (2), 31–50.
- Kirkpatrick, D. L. (1975). *Evaluating training programs*. Wisconsin: American Society for Training and Development, Inc.
- Kirkpatrick, D. L. (1994). *Evaluating training programs: The four levels*. San Francisco: Berrett-Koehler.

- Kirkpatrick, D. L. (1996). Great ideas revisited. *Training and Development Journal*, 50 (1), 54–59.
- Kirkpatrick, D. L. (2000). *Evaluating training programs: The four levels-The ASTD Handbook of training design and delivery*. Virginia: The American Society of Training and Development.
- Mahmood Zuhdi Hj Abd Majid. (2004). Fatwa dan isu semasa: Masalah dan cabaran di Malaysia. *Jurnal Syariah*, 12 (2), 79–93.
- Miller, N. (1996). Education and training at the Ford Motor Company. Dlm. Smith, C. S. & Ferrier, F. (Eds). *The Economic Impact of Vocational and Training*, (pp. 197–201) Canberra: AGPS.
- Muhammad Ikhlas Rosele, Luqman Hj Abdullah, Paizah Hj Ismail & Mohd Anuar Ramli. (2013). Konflik fatwa di Malaysia: Satu kajian awal. *Jurnal Fiqh*, 10, 31–56.
- Muhammad al-Buraey. (1985). *Administrative development an Islamic perspective*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Norhasni Zainal Abidin. (2014). *Rekabentuk metodologi dan penilaian latihan*. Serdang: Penerbit Universiti Putra Malaysia.
- Noriha Kasim & Zulkepeli Haron. (2013). Penilaian pembelajaran komponen KAS terhadap pencapaian subjek Sains pelajar Tingkatan Satu MRSM. *Jurnal Latihan dan Pendidikan (MARA)*, 5 (2), Disember, 1–19.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. (1993). *al-Ijtihad al-Mu'asir Baina al-Indibat wa al-Infatih*. Kaherah: Dar al-Tauzi' wa al-Nasr.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. (1997). *Fatawa Qardhawi, permasalahan, pemecahan dan hikmah*. (Terj. H. Abdurrachman Ali Bauzir). Gombak: Al-Baz Publishing.
- Raihanah Haji Abdullah. (2004). Fatwa dan Masyarakat. Dlm. Ahmad Hidayat Buang (Ed.). *Fatwa di Malaysia*. Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-undang, Akademik Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Syed Omar Syed Agil. (1994). Model pembangunan Barat meragukan. Dlm. Syed Omar Syed Agil & Salina Haji Zainol (Eds.). *Islam dan Cabaran Era Baru*. Kuala Lumpur: IKIM.
- Wan Mahyuddin Wan Muhammad. (2017). Pengalaman mengendalikan kes perlanggaran fatwa di Mahkamah Syariah Selangor. *Proceeding ISLAC 2017: The International Seminar the Islamic Jurisprudence in Contemporary Society*. Kuala Terengganu: Faculty of Islamic Contemporary Studies, UNISZA, 38–63.
- Wan Zulkifli Wan Hassan, Nasruddin Yunos, Azizi Umar, Nazri Muslim & Jamsari Alias. (2014). Peranan fatwa sebagai medium penyebaran maklumat dalam menangani permasalahan agama masyarakat Islam di Terengganu. *International Research Management and Innovation Conference 2014 (IRMIC2014)*. Kuala Lumpur, 17–18 November 2014.

- Winfrey, E. C. (2002). Kirkpatrick's four levels of evaluation. Encyclopedia of educational technology. Dimuat turun daripada <http://coe.sdsu.edu/eet/Articles/k4levels/start.htm>.
- Zaharah A. Wahid, Zaharah Hussin & Abu Talib Putih. (2013). Reaksi pelatih orang kurang upaya berdasarkan Model Kirkpatrick terhadap pelaksanaan program pra vokasional bidang lukisan dan batik. *JUKU: Jurnal Kurikulum & Pengajaran Asia Pasifik*, 1 (4), Oktober, 28–37.
- Laman Web Jabatan Mufti Pulau Pinang: <http://mufti.penang.gov.my/index.php/en/2014-11-12-02-37-08/fatwa>).

**MIKOROT DALAM KONTEKS KEBUDAYAAN
ETNIK DUSUN DI SABAH:
ANALISIS DARI PERSPEKTIF HUBUNGAN ETNIK**
*Mikorot in the Context of the Dusun Ethnic Culture in Sabah:
An Analysis from the Perspective of Ethnic Relations*

BUDI ANTO MOHD TAMRING

*Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah, Jalan UMS, 88400 Kota Kinabalu.
budiantomt@yahoo.com*

Diterima: 9 Nov 2017 / Dibaiki: 20 Julai 2018

Abstrak Kebanyakan negara di dunia yang mempunyai komposisi etnik yang pelbagai sering kali berhadapan dengan situasi ketegangan etnik, isu kuasa politik etnik, persaingan etnik, malah ada yang memuncak dengan konflik fizikal yang lebih radikal sehingga menyebabkan kehilangan nyawa dan harta benda. Isu etnik sentiasa mewarnai hubungan antara masyarakat dan keadaan ini juga berlaku di Malaysia. Pelbagai usaha telah dilakukan oleh kerajaan untuk memastikan hubungan antara etnik di Malaysia akan terus kekal harmoni sehingga kini. Usaha tersebut dilaksanakan melalui pelbagai program dan turut diterjemahkan dalam pelaksanaan dasar pendidikan negara. Menariknya, usaha kerajaan dalam memastikan hubungan etnik sentiasa harmoni bukanlah perkara yang baharu dan menghairankan dalam masyarakat Dusun di Sabah. Amalan cara hidup dan sikap toleransi yang tinggi dalam komuniti ini sudah berakar umbi sejak sekian lama. Salah satu amalan yang menunjukkan sikap keterbukaan mereka yang tinggi terhadap perbezaan etnik dan agama ialah amalan *mikorot*. Justeru, objektif artikel ini adalah untuk menjelaskan makna dan konsep *mikorot* dalam budaya masyarakat Dusun, menjelaskan ritual pelaksanaan *mikorot* dan yang terakhir mengetahui implikasi *mikorot* dan cabarannya dalam masyarakat. Hasil kajian yang diperoleh melalui kaedah kualitatif menggunakan temu bual mendapati *mikorot* adalah satu upacara yang dilaksanakan oleh etnik Dusun di Sabah sebagai cara untuk mengesahkan nilai kekeluargaan mereka terhadap individu yang bukan ahli keluarga mereka tanpa melibatkan perkahwinan atau hubungan biologi. Selain itu, amalan *mikorot* ini juga berjaya memupuk hubungan yang harmoni antara etnik Dusun dengan etnik Dusun yang lain dan antara etnik Dusun dengan masyarakat lain di negeri Sabah.

Kata kunci: *Mikorot, korot*, toleransi etnik, hubungan etnik.

Abstract Most countries in the world which consist of various ethnicities often face the situation of ethnic tension, ethnic political power issue, ethnic rivalry, or even more radical, physical conflicts that lead to loss of lives and properties. The issue of ethnicity has always colored of the relationship among members of the society, and this situation also occurs in Malaysia. Various efforts have been made by the government to ensure that ethnic relations in Malaysia continues to be harmonious. The efforts have been implemented through various programs and including the implementation of the Malaysian education policy. Interestingly, the government's efforts to ensure harmonious ethnic relations are not new within the Dusun community in Sabah. The practice of such lifestyle and tolerance in this community has been there since time immemorial. One of the practices that demonstrates their high openness towards ethnic and religious differences is mikorot. Hence, the objective of this paper is to explain the meanings and concepts of mikorot in the culture of the Dusun community, explaining the ritual implementation of mikorot and lastly, to know the implications of mikorot and its challenges in the society. The results obtained through a qualitative study using interviews found that mikorot is a ceremony performed by the Dusun ethnic in Sabah as a way of verifying their family values to individuals who are not members of their families without involving marriages or biological relationships. In addition, this mikorot practice has also fostered a harmonious relationship among the various Dusun ethnics, as well as between the Dusun ethnic with other societies in Sabah.

Keywords: Mikorot, korot, ethnic tolerance, ethnic relation.

PENGENALAN

Masyarakat Dusun yang dikelompokkan dalam rumpun Kadazandusun di negeri Sabah merupakan etnik peribumi yang kaya dengan nilai dan amalan tradisi kebudayaan yang masih dipertahankan sehingga kini. Etnik Dusun secara umumnya menetap secara berselerak di seluruh negeri Sabah tetapi kawasan petempatan utama mereka adalah di kawasan Telupid, Ranau, Kota Belud, Kudat, Kota Kinabalu, Papar, Keningau, Penampang, Beaufort, Tuaran, Kiulu dan Tamparuli. Kelompok etnik Dusun juga telah

dikategorikan mengikut subetnik berdasarkan tempat atau dialek bahasa mereka. Terdapat banyak subetnik Dusun antaranya ialah Liwan, Bundu, Tatana, Kimaragang, Tindal, Lotud, Tobilung dan banyak lagi.

Artikel ini akan menjelaskan salah satu nilai tradisi kebudayaan etnik Dusun yang masih diamalkan sehingga kini. Amalan tradisi tersebut dikenali sebagai ‘mikorot’. Penjelasan tentang *mikorot* dalam artikel ini adalah berdasarkan maklumat yang diperoleh daripada responden yang mempunyai pengetahuan tentang amalan ini. Terdapat beberapa orang responden kajian juga pernah terlibat dalam amalan *mikorot* ini dan masih meneruskan amalan tersebut sehingga kini. Menurut Abdul Naddin (2012), upacara *mikorot* sebenarnya tidak hanya diamalkan oleh etnik Dusun sahaja tetapi ada juga diamalkan dalam kalangan etnik-etnik lain di negeri Sabah. Cuma istilah yang digunakan dan pelaksanaannya berbeza dengan masyarakat Dusun.

Kajian-kajian lepas menunjukkan ritual berminum darah seperti *mikorot* bukanlah sesuatu amalan yang hanya dilakukan oleh orang Dusun sahaja, malah telah berlaku di negara-negara lain. Seseengah masyarakat memanggil ritual seperti ini sebagai *brotherhood* dan berlaku di negara Eropah mahupun negara Asia. Masyarakat Ambon di Indonesia memanggil ritual ini sebagai ‘pela’. Malah, amalan *pela* dalam masyarakat Ambon juga mempunyai persamaan dengan amalan ritual *mikorot* yang diamalkan oleh masyarakat Dusun di Sabah. Walaupun begitu, ia tidak sama secara keseluruhannya kerana amalan *pela* terdiri daripada beberapa jenis atau kategori pelaksanaan. Ada antara pelaksanaan *pela* memerlukan ritual berminum darah dan ada yang dilaksanakan tanpa ritual tersebut. *Pela* yang melibatkan ritual berminum darah akan memberi kesan kepada hubungan kekeluargaan yang bersifat jangka panjang. Amalan *pela* ini mengakibatkan kesan yang besar terhadap hubungan persaudaraan dan perkahwinan kerana masyarakat yang mengamalkan *pela* ini tidak dibenarkan berkahwin sesama mereka. Amalan *pela* dalam masyarakat Ambon di Indonesia ini telah ditulis oleh ramai pengkaji antaranya Frans Thomas (2010) dalam tulisannya “Wacana Tradisi Pela dalam Masyarakat Ambon” dan Nicola Frost (2014) dalam tulisannya bertajuk “Adat di Maluku: Nilai Baru atau Eksklusivisme Lama”.

David K. Jordan (2016) juga menjelaskan tentang ritual berminum darah dalam kajiannya yang bertajuk *Sworn Brothers: A Study in Chinese Ritual Kinship* dengan menggunakan istilah *brotherhood*. Ritual *brotherhood* ini dilakukan bertujuan untuk mengesahkan jalinan hubungan antara individu yang sudah terlalu rapat menjadi hubungan bersifat lebih rapat iaitu hubungan bersifat kekeluargaan antara mereka. Dalam masyarakat Cina yang dikaji David K. Jordan ini, pelaksanaan ritual berminum darah diterangkan melibatkan pesta atau keramaian. Pesta tersebut menghadirkan minuman *wine* dan melibatkan upacara bersumpah yang kebiasaannya dibuat di tokong. Beberapa individu atau kelompok yang bersetuju melakukan ritual tersebut akan mengeluarkan darah dari jari masing-masing. Darah tersebut akan dicampurkan dalam minuman beralkohol iaitu *wine* dan diminum bersama oleh semua yang terlibat melakukan sumpah. Setelah itu, peranan antara semua individu yang terlibat dengan sumpah tersebut adalah sama seperti adik-beradik walaupun tidak berkongsi darah secara genetik atau biologi. Pengiktirafan yang tinggi oleh masyarakat terhadap ritual ini menyebabkan ada antara individu dalam kalangan yang terlibat bersumpah telah menukar nama keluarga mereka untuk menyamakan nama keluarga sesama mereka.

Di sesetengah tempat pula upacara berminum darah juga dikenali sebagai *Blood Brother*. Selain di Asia, masyarakat di Eropah dan benua Amerika juga melaksanakan ritual berminum darah sebelum ini. Ada yang berminum darah dan ada yang menggunakan kaedah yang lain. Ada yang melakukan dalam satu majlis yang dikenali sebagai sumpah darah, iaitu pasangan yang akan melakukan sumpah darah ini akan membuat potongan kecil, biasanya pada jari, tangan atau lengan, dan kemudian luka kedua-dua potongan tersebut akan ditekan bersama-sama dan diikat. Idea itu bertujuan supaya darah setiap orang yang terlibat dalam sumpah tersebut akan mengalir dalam urat masing-masing. Masyarakat Scythians juga mengamalkan sumpah berminum darah pada suatu masa dahulu. Mereka menuangkan *wine* ke dalam mangkuk atau bekas yang besar dan mencampurkan darah yang diambil daripada badan mereka yang telah dcederakan oleh mereka sendiri. Selain itu, mereka juga memasukkan peralatan perang ke dalam mangkuk tersebut. Selepas itu, mereka akan berdoa bersama-sama dan membuat perjanjian. Setelah itu, mereka akan bersama-sama minum air *wine* yang bercampur darah tersebut.

Amalan ritual seperti *pela*, *brotherhood* dan *blood brother* seperti yang dinyatakan di atas pernah juga diamalkan dalam masyarakat di Sabah khususnya masyarakat Dusun tetapi dikenali sebagai *mikorot*. Malah, amalan ini masih lagi dipertahankan sehingga kini. Walaupun begitu, bilangan individu yang melakukan *mikorot* ini semakin sukar ditemui dan individu yang pernah melakukan *mikorot* juga kebanyakannya adalah generasi yang telah berusia lanjut ataupun tua. Bermakna, amalan *mikorot* ini tidak mendapat sambutan dalam kalangan generasi muda. Justeru, artikel ini akan menjelaskan tentang *mikorot* dan amalannya pada masa kini. Kajian-kajian lepas yang diterangkan di atas mempunyai persamaan dengan amalan *mikorot*, iaitu berminum darah tetapi pelaksanaan dan upacaranya mungkin berbeza. Informan yang terlibat sebagai sampel dalam kajian ini adalah dalam kalangan etnik Dusun yang berasal dari Mukim Tenghilan di Tamparuli dan berasal dari Kota Belud.

KAEDAH KAJIAN

Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif iaitu temu bual untuk mendapatkan data daripada informan. Kaedah temu bual ini digunakan kerana ia merupakan kaedah yang paling sesuai untuk mendapatkan data berkaitan *mikorot* secara lebih mendalam daripada informan kajian. Selain itu, kaedah pemerhatian tidak dapat digunakan kerana sepanjang penyelidikan ini dibuat dan sehingga kini, tidak terdapat upacara atau ritual *mikorot* yang berlaku dalam kawasan kajian. Hal ini demikian kerana upacara *mikorot* bukanlah satu upacara yang popular dan kerap diamalkan oleh masyarakat Dusun pada masa kini. Temu bual yang dibuat adalah temu bual secara bersemuka dengan informan kajian dan ada juga informan yang ditemu bual menggunakan aplikasi telefon bimbit. Hasil temu bual daripada informan kajian telah ditranskripsikan dan dianalisis menggunakan pendekatan *thematic*, iaitu dengan mengelompokkan data temu bual tersebut berdasarkan tema-tema yang dibentuk dan tema tersebut adalah berkaitan dengan objektif penyelidikan yang telah digariskan.

Persampelan Kajian

Sampel dalam kajian ini yang dipilih adalah seramai lima orang. Pemilihan sampel ini adalah berdasarkan kaedah persampelan *snowball*. Kaedah ini kerana informan kajian terlalu sedikit dan sukar ditemui, bersesuaian dengan amalan *mikorot* yang bukan lagi menjadi amalan biasa atau popular dalam masyarakat pada masa kini.

Persampelan *snowball* adalah kaedah persampelan, iaitu responden akan mengenal pasti responden yang seterusnya dalam penyelidikan. Kaedah persampelan ini digunakan apabila responden dalam penyelidikan sukar untuk dikenal pasti atau diperolehi. Ia dikenali sebagai persampelan *snowball* kerana secara teorinya ia seumpama bola salji yang bergolek dan akan membesar sepanjang ia bergerak kerana mengumpul lebih banyak salji. Persampelan *snowball* terdiri daripada dua langkah. Pertama, mengenal pasti subjek yang berpotensi dalam populasi dan kebiasaannya hanya satu atau dua subjek sahaja pada permulaannya. Kedua, daripada subjek yang pertama atau permulaanlah penyelidik akan meminta subjek untuk mengenal pasti subjek yang lain (<http://www.statisticshowto.com/snowball-sampling/>).

Dalam kajian ini, informan pertama dan kedua merupakan pasangan suami isteri dan mereka dipilih sebagai informan kerana mereka adalah keturunan etnik Dusun dan menetap di Kampung Tenghilan iaitu kawasan kajian ini dibuat. Kawasan ini dipilih disebabkan terdapat beberapa orang penduduk kampung ini pada masa dahulu mengamalkan ritual *mikorot* atau berminum darah untuk menjalinkan hubungan kekeluargaan atau persaudaraan. Selain itu, penduduk Kampung Tenghilan ini juga sudah biasa mendengar tentang amalan *mikorot* khususnya golongan tua kerana amalan ini pernah dijalankan di kampung mereka. Walaupun informan pertama dan kedua ini tidak pernah terlibat dengan *mikorot* tetapi mereka mempunyai pengetahuan tentang amalan ini. Berdasarkan maklumat daripada informan pertama dan kedua inilah telah membawa pengkaji kepada informan seterusnya yang lebih berpengetahuan tentang amalan *mikorot* iaitu Francis Lamun. Seterusnya, maklumat daripada Francis Lamun telah membawa kepada penemuan informan lain iaitu James Joseph.

Francis Lamun merupakan penduduk di Kampung Tenghilan, manakala James Joseph menetap di Tamparuli tetapi kedua-dua mereka ini adalah berasal dari Kampung Tenghilan dan amat arif tentang ritual *mikorot*. Francis Lamun adalah pesara guru berumur 67 tahun dan pernah melakukan ritual berminum darah tetapi dalam konteks yang berbeza daripada *mikorot*. Walaupun berminum darah tetapi ritual berminum darah yang dilakukan oleh Francis Lamun bersama rakannya tidak sama dengan ritual *mikorot* kerana tujuannya mereka hanya untuk merapatkan hubungan antara rakan seguru silat. Bukannya untuk menjalinkan hubungan keluarga sebagaimana amalan *mikorot* sebenar. Responden James Joseph pula berumur 57 tahun dan bekerja sebagai guru besar di SK Pekan Tamparuli. Beliau pernah melakukan amalan *mikorot* pada tahun 80-an. Informan kelima iaitu Jupili Panchai pula adalah bekas rakan sekerja penyelidik dan beliau mempunyai pengetahuan tentang *mikorot* disebabkan datuk beliau pernah melakukan *mikorot* pada suatu masa dahulu.

Perspektif Teori

Mikorot dalam artikel ini dilihat mempunyai fungsi yang amat besar dalam sistem hubungan masyarakat Dusun dengan masyarakat lain dan juga dalam sistem kekeluargaan masyarakat Dusun. Penjelasan *mikorot* dalam artikel ini sudah tentunya berdasarkan perspektif teori fungsional, iaitu teori ini menjelaskan bahawa masyarakat dilihat terbentuk daripada elemen-elemen atau struktur yang mempunyai fungsi dan saling bergantung dalam masyarakat.

Teori fungsional diasaskan oleh Durkheim dan dikembangkan serta dipopularkan oleh ramai sarjana lain seperti Comte, Parson dan Merton. Teori fungsional mentafsirkan bahawa setiap bahagian masyarakat mempunyai fungsi dan menyumbang kepada kestabilan. Durkheim mengatakan, dalam masyarakat terdapat banyak komponen dan komponon-komponen ini adalah bahagian yang berlainan. Bahagian-bahagian yang berlainan ini mempunyai fungsi dan keperluan yang berbeza dan masing-masing memberi kesan dalam pembentukan masyarakat. Bermakna, setiap bahagian saling bergantung antara satu sama lain dalam masyarakat. Agama menyebarkan satu set kepercayaan yang telah terbukti menjadi salah satu sumber kestabilan terbesar dalam masyarakat (Margaret L. Andersen & Howard F. Taylor, 2004, p. 22).

Ahli fungsi struktur lebih memberikan penekanan bagaimana institusi memberikan sumbangan untuk memelihara perjalanan masyarakat. Tujuan pandangan ahli fungsi struktur ialah menggariskan keadaan dan kehendak kehidupan sosial, dan menggariskan untuk mencapai keperluannya. Contoh yang jelas, kalau sesebuah masyarakat hendak berkekalan, ia harus mencari anggota baharu dari semasa ke semasa. Famili adalah institusi yang bertindak untuk masyarakat supaya menjamin terlaksananya fungsi pembiakan, pengasuhan kanak-kanak, serta latihan asas tentang tingkah laku masyarakat di mana ia akan hidup. Analisis fungsi struktur juga harus terlibat dengan cara di mana struktur yang berlainan itu berkoordinasi dan berinteraksi untuk memelihara kesatuan masyarakat sebagai suatu sistem atau organisme yang sempurna (Alex Inkeles, 1982,p. 68).

Berdasarkan perspektif teori ini, jelas menunjukkan bahawa *mikorot* adalah adat yang penting dan mempunyai fungsi dalam budaya dan sistem kekeluargaan masyarakat Dusun. *Mikorot* dilihat sebagai satu kaedah untuk menstabilkan hubungan antara masyarakat Dusun dengan masyarakat Dusun dan masyarakat Dusun dengan masyarakat yang lain walaupun berbeza agama mahupun budaya. Ritual *mikorot* ini telah menyumbang kepada hubungan yang baik dalam masyarakat. Ahli masyarakat lain yang tidak terlibat dengan *mikorot* juga mempunyai peranan dengan mengiktiraf hubungan *mikorot* yang wujud. Masing-masing saling mengingatkan sesama mereka sekiranya ada pelanggaran adat antara keluarga yang bermikorot. Tindakan akan dikenakan mengikut undang-undang adat yang akan diputuskan oleh ketua kampung, sebagaimana yang menjadi kebiasaan dalam sistem adat masyarakat Dusun yang sudah menjadi norma dan berakar umbi sejak sekian lama.

MIKOROT DARI SEGI KONSEP, MAKNA DAN ASAL USUL

Mikorot adalah satu institusi yang penting bagi sesetengah kebudayaan masyarakat di Sabah. Amalan ini boleh menjadi satu indikator penting khususnya untuk memahami sudut pandangan masyarakat Sabah terhadap penerimaan mereka untuk menjalinkan hubungan dengan individu di luar dari keturunan mereka tanpa ikatan perkahwinan.

Upacara mengaku saudara ini terdapat dalam etnik-etnik lain di Sabah dengan nama upacara yang berbeza-beza. Ada yang melakukannya dengan memotong ayam, kambing kerbau atau apa sahaja jenis ternakan. Orang yang mengaku saudara itu pula memberikan cenderamata atau hadiah berupa gong dan sebagainya. Dalam masyarakat Iranun adat ini dipanggil *mingkeret* manakala di kalangan masyarakat Dusun Tindal, kalau tidak silap disebut minum daraha (Abdul Naddin, 2012, <http://abdnaddin.blogspot.my>).

Kebiasaannya perkahwinan merupakan satu cara penerimaan tertinggi individu terhadap seseorang dalam peringkat perhubungan. Hal ini disebabkan perkahwinan juga akan menghasilkan zuriat yang membentuk keluarga untuk kelangsungan generasi ke generasi seterusnya atau dikenali sebagai pertalian darah (keturunan). Walaupun dalam masyarakat kita, penerimaan melalui perkahwinan merupakan penerimaan tertinggi bagi dua individu yang berbeza jantina tetapi ada juga negara di Eropah yang membenarkan amalan perkahwianan sesama jantina. Budaya masyarakat Malaysia yang dijadikan amalan dalam undang-undang perkahwianan hanya membenarkan perkahwinan antara dua individu yang berbeza jantina. Perkara ini sudah tentunya amat berkait rapat dengan nilai moral dan nilai agama masyarakat di Malaysia.

Menariknya, amalan *mikorot* yang dijelaskan dalam artikel ini bukan sahaja boleh dilakukan oleh dua individu yang berbeza jantina tetapi juga boleh dilakukan dengan individu yang mempunyai persamaan jantina. Hubungan *mikorot* dilihat sebagai satu usaha mewujudkan hubungan keluarga yang sah antara dua atau lebih individu melalui ritual budaya tanpa melibatkan proses biologi. Dalam konteks hubungan etnik, ia merupakan penerimaan yang tinggi melangkaui batas etnik dan keturunan dan menunjukkan satu indikator yang tinggi dalam toleransi etnik.

Toleransi secara umumnya merujuk kepada kesanggupan individu untuk menjalinkan hubungan dan tinggal bersama-sama dengan individu lain yang berlainan ciri-ciri latar belakang dan perbezaan sosial yang lain (Weldon, 2003, p.9 & Walzer dalam Weldon 2003, p.3). Kesanggupan ini tidak semestinya dilalui oleh individu tersebut dalam kehidupan sehariannya, sebaliknya cenderung kepada gambaran keinginan atau kesanggupan

untuk menjalinkan hubungan dengan individu yang berbeza latar belakang dengannya (Saidatul Nornis & Budi Anto, 2011, p. 132).

Toleransi etnik boleh diukur berdasarkan tahap penerimaan individu terhadap individu lain dalam pelbagai bentuk hubungan. Menurut Borgadus (1925), hubungan boleh diukur berdasarkan tahap keintiman dengan memperkenalkan tujuh label keintiman untuk menjelaskan jarak sosial antara individu atau masyarakat. Skala jarak sosial Borgadus mempunyai tujuh tahap, merangkumi penerimaan bermula pada tahap yang paling rendah iaitu tahap (7) langsung tidak menerima kehadiran mereka ke negara ini, (6) menerima sebagai pelawat dari negara luar, (5) menerima sebagai penduduk di negara ini, (4) menerima sebagai rakan sekerja, (3) menerima sebagai jiran, (2) menerima sebagai rakan dan tahap tertinggi (1) menerima sebagai keluarga/perkahwinan (Budi Anto Mohd Tamring, 2008, p. 36). Justeru, jika dilihat dalam konteks skala jarak sosial Borgadus 1925, maka amalan *mikorot* ini dilihat sebagai satu indikator yang menunjukkan tahap toleransi etnik dalam masyarakat Dusun adalah tinggi kerana berada pada tahap satu iaitu penerimaan sebagai keluarga.

Mikorot adalah perkataan yang berasal daripada bahasa Dusun yang bermula dengan kata akar *korot*. Berikut adalah definisi yang telah diberikan oleh beberapa orang responden tentang *mikorot* dari segi makna dan konsep.

Mikorot berasal dari perkataan *korot* yang bermaksud kerat... *mikorot* membawa maksud mengerat jari untuk tujuan mendapatkan darah dan darah yang menitis akan dicampurkan dalam air kelapa untuk diminum (temu bual bersama Florence Munsing, Kg. Tenghilan, 19 Ogos 2016).

Korot membawa maksud rapat dan *mikorot* bermaksud merapatkan. *Mikorot* adalah upacara menjalinkan hubungan persaudaraan yang merujuk kepada hubungan adik-beradik. *Mikorot* ini dilaksanakan antara individu yang tidak mempunyai kaitan hubungan darah atau kekeluargaan. *Mikorot* boleh dilakukan walaupun berbeza etnik dan agama. Tujuan *mikorot* ini dilaksanakan adalah untuk merapatkan hubungan (temu bual bersama James Joseph, SK Tamparuli, 25 November 2016).

Francis Lamun (2016) pula menjelaskan konsep *mikorot* sebagai konsep yang membawa maksud bermakan darah.

Mikorot bermaksud bermakan darah. Berlaku disebabkan orang dulu-dulu tidak menetap tetap...berhijrah dari satu kawasan ke satu kawasan. Tinggal dalam kawasan yang sama dan jauh dari keluarga akhirnya sefahaman yang begitu kuat perkawanan itu...datang rasa orang ini bagus dan bolehkan saya jadikan satu keluarga. *Korot* bermaksud mengeluarkan darah atau kerat atau cucuk dengan jarum untuk mengeluarkan darah (temu bual bersama Francis Lamun, Giant Inanam, 12 November 2016).

Secara umumnya, Francis Lamun menjelaskan *korot* bermaksud mengeluarkan darah. *Mikorot* ini berlaku disebabkan masyarakat Dusun pada suatu masa dahulu sering kali berpindah-randah atau tidak menetap tetap di sesuatu kawasan. Mereka berhijrah dari satu kawasan ke satu kawasan lain. Penghijrahan mereka ini menyebabkan mereka tinggal berjauhan dengan keluarga. Apabila sering berhijrah atau berpindah dari satu kawasan ke satu kawasan yang lain, maka mereka akan mengenal orang baharu dan menjalinkan hubungan di peringkat harian kerana perkongsian tempat tinggal atau persekitaran yang sama. Hubungan harian yang terjalin boleh jadi akan menjadi rapat dan akrab. Oleh hal yang demikian, apabila hubungan mereka semakin rapat, maka muncul perasaan untuk menjalinkan hubungan bersifat kekeluargaan. Selain daripada perkahwinan, hubungan kekeluargaan juga boleh dibentuk melalui upacara *mikorot*. Oleh sebab itulah *mikorot* berlaku dalam masyarakat Dusun.

Terdapat juga pendapat lain mengatakan bahawa asal usul *mikorot* ini dikatakan bermula apabila dua orang sahabat yang tiada pertalian darah atau kekeluargaan mempunyai hubungan yang terlalu rapat dan sukar untuk berpisah. Akibat daripada situasi demikianlah, maka timbul amalan *mikorot* ini untuk menjadikan mereka saudara atau hubungan mereka menjadi lebih rapat dengan cara meminum darah mereka yang telah dicampurkan (temu bual bersama Percy Johnny dan Florence Munsing, Kg. Tenghilan, 19 Ogos 2016).

Berdasarkan penjelasan daripada beberapa orang informan tentang konsep *mikorot* di atas, maka secara umumnya dapat difahami bahawa *mikorot* adalah satu perbuatan yang dilakukan oleh dua atau lebih individu yang tidak mempunyai hubungan ikatan darah atau kekeluargaan. Mereka mempunyai hubungan yang amat rapat sehinggakan mereka melakukan ritual untuk membolehkan mereka memiliki hubungan seperti keluarga dalam kehidupan harian dan seterusnya generasi mereka.

Ritual *mikorot* yang dilakukan akan mengesahkan hubungan antara individu yang terlibat sebagai hubungan adik-beradik. Oleh hal yang demikian, anak sesama anak pasangan *mikorot* tidak dibenarkan berkahwin sehingga generasi ketiga (temu bual bersama Florence Munsing, Kg. Tenghilan, 19 Ogos 2016). *Sogit* akan dikenakan kepada generasi pasangan *korot* sekiranya melanggar adat (temu bual bersama Francis Lamun, Giant Inanam, 12 November 2016). *Sogit* yang dikenakan adalah sama seperti *sogit* yang dikenakan kepada pasangan sepupu yang berkahwin mengikut adat kekeluargaan dalam masyarakat Dusun.

Secara spesifiknya, hubungan antara dua atau lebih individu yang terlibat dalam *mikorot* secara rasminya adalah sama seperti hubungan nasab iaitu hubungan kekeluargaan yang diharamkan berkahwin. Hubungan sebagai nasab ini juga sama seperti hubungan adik-beradik seibu sebapa yang juga akan diwarisi kepada generasi seterusnya. Bermakna dalam konteks kebudayaan masyarakat Dusun, anak kepada dua atau lebih individu yang melakukan *mikorot* mempunyai hubungan sama seperti hubungan sepupu.

PELAKSANAAN MIKOROT: RITUAL DAN AMALAN

Pelaksanaan ritual atau amalan *mikorot* akan dijelaskan berdasarkan tiga tahap. Tahap yang pertama adalah sebelum upacara *mikorot* dilaksanakan, yakni lebih kepada tahap persediaan. Tahap kedua pula adalah semasa ritual dilaksanakan dan tahap ketiga adalah amalan selepas ritual *mikorot* dilaksanakan.

Tahap Pertama: Syarat-syarat dan Persediaan Sebelum *Mikorot*

Sebelum upacara *mikorot* dilaksanakan, beberapa syarat perlu dipenuhi terlebih dahulu oleh pasangan yang akan melakukan *mikorot*. Berikut adalah syarat-syarat awal dan persediaan yang dijelaskan oleh James Joseph ketika beliau dan pasangannya ingin melakukan *mikorot*.

- i. Persetujuan bersama antara individu yang ingin bermikorot.
Sesiapa pun boleh bermikorot tetapi dengan syarat telah mencapai tahap umur yang matang. Kanak-kanak adalah dilarang melakukan *mikorot*. Bilangan yang terlibat sekurang-kurangnya adalah dua orang tetapi boleh lebih daripada jumlah tersebut. Boleh dilakukan secara beramai-ramai.
- ii. Persetujuan ahli keluarga.
Keluarga kesemua individu yang akan terlibat dalam *mikorot* perlu diberitahu dan maklum berkenaan pelaksanaan ritual *mikorot*.
- iii. Ketua Kampung perlu dimaklumkan.
Ketua kampung perlu dimaklumkan kerana ketua kampung adalah ketua adat dalam kebanyakan masyarakat dan ritual *mikorot* juga akan dilaksanakan oleh ketua kampung.
- iv. Menyediakan daging korban untuk jamuan.
Kerbau atau binatang lain boleh dijadikan korban bergantung persetujuan bersama individu yang akan bermikorot.
- iv. Menjemput orang kampung setelah tempat dan masa *mikorot* ditentukan.

Kebiasaannya orang kampung akan datang beramai-ramai apabila mendapat tahu. Jemputan juga biasanya dibuat secara lisan dari rumah ke rumah atau dari mulut ke mulut.

Syarat-syarat dan persediaan ketika hari *mikorot* dilaksanakan pula adalah seperti berikut;

- i. Menyediakan alat untuk upacara *mikorot*
 - a. Pisau atau jarum



Foto 1 Contoh peralatan pisau atau jarum untuk mengeluarkan darah yang boleh digunakan untuk ritual *mikorot*

- b. Kelapa muda sekiranya menggunakan air kelapa atau gelas sekiranya menggunakan air masak



Foto 2 Contoh buah kelapa atau air minum dalam gelas yang disediakan untuk upacara *mikorot*

- ii. Surat perjanjian (disediakan oleh ketua kampung)
- iii. Korban binatang dan sediakan jamuan.

Bahan yang digunakan oleh James Joseph dan pasangannya ketika melakukan *mikorot* adalah jarum dan air masak yang diletakkan di dalam gelas. Penggunaan gelas dan air masak ini menunjukkan ritual *mikorot* yang dilaksanakan oleh informan James Joseph serba sedikit telah melalui proses perubahan. Hal ini disebabkan masyarakat Dusun pada masa dahulu menggunakan kelapa sebagai syarat penting untuk digunakan sebagai tempat mencampurkan darah antara individu yang melakukan ritual *mikorot*.

Kebiasaannya dalam melakukan *mikorot*, perkara utama yang perlu disediakan ialah kelapa. Kenapa kelapa? Francis Lamun iaitu salah seorang informan dalam kajian ini tidak dapat memberikan jawapan mengapa masyarakat dahulu menggunakan kelapa untuk melakukan *mikorot*. Beliau juga pernah melakukan *mikorot* tetapi *mikorot* tersebut lebih kepada hubungan persaudaraan sesama ahli seperguruan ilmu silat yang tidak melibatkan perjanjian sebagai adik-beradik atau menjadi keluarga dan berbeza dengan *mikorot* yang dilakukan untuk menjalinkan hubungan kekeluargaan. Persoalan mengapa kelapa dipilih adalah persoalan yang perlu dijelaskan kerana ia menjadi kebiasaan digunakan oleh generasi terdahulu.

Peranan kelapa dalam masyarakat sebenarnya agak banyak malah disebabkan kelapa ini tumbuh subur di Sabah, maka kelapa adalah tumbuhan yang senang dijadikan sebagai tanaman untuk sumber makanan selain buahnya juga senang diperoleh tanpa mengikut musim. Kelapa bukan sahaja popular di Sabah tetapi merupakan tumbuhan yang amat popular dalam masyarakat di Malaysia mahupun negara-negara lain. Kelapa mempunyai banyak kegunaan yang bukan hanya tertumpu sebagai sumber minuman dan makanan tetapi pokok kelapa juga amat berguna dan mempunyai pelbagai fungsi dalam masyarakat. Daun kelapa boleh digunakan untuk membuat penyapu lidi, batang kelapa boleh dijadikan titi malah boleh dibuat tiang untuk rumah dan pondok.

Selain itu, umbut kelapa yang diperoleh dari dalam batang kelapa boleh dijadikan makanan iaitu sayur untuk hidangan bersama makanan lain.

Sabut dan kulit keras buah kelapa boleh dijadikan sebagai bahan api untuk memanggang ikan dan sebagainya. Pokok kelapa juga boleh menghasilkan sejenis minuman yang memabukkan selain daripada menghasilkan air kelapa yang lazat dan gula merah. Air atau nira yang diambil dari pucuk bunga kelapa selain boleh dibuat gula merah, ia juga boleh dijadikan minuman yang memabukkan iaitu dikenali sebagai *bahar* dalam masyarakat Dusun. Minuman *bahar* ini amat popular dalam masyarakat Dusun dan peribumi di Sabah, malah ia sering kali dijadikan minuman tradisi etnik Dusun dalam mana-mana hidangan ketika mengadakan majlis-majlis tertentu. Kegunaan kelapa yang pelbagai seperti yang diterangkan di atas walau bagaimanapun bukanlah sebab utama kenapa kelapa dipilih untuk dijadikan bahan utama masyarakat Dusun dahulu untuk melaksanakan ritual *mikorot*.

Kelapa dipilih untuk digunakan dalam *mikorot* kerana air kelapa dianggap suci dan semula jadi tanpa ada unsur percampuran disebabkan air kelapa bertakung dan dilindungi di dalam buah kelapa (temu bual bersama Florence Munsing, Kg. Tenghilan, 19 Ogos 2016).

Berdasarkan pendapat tersebut, kelapa dilihat mempunyai nilai kesucian berdasarkan air yang diperoleh daripada buah tersebut. Ia merupakan faktor penting dijadikan sebagai sebab utama pemilihan buah kelapa selain buah kelapa yang lebih mudah diperolehi. Walau bagaimanapun, selain menggunakan air kelapa, masyarakat juga boleh menggunakan air lain seperti air yang telah dimasak dan disimpan di dalam gelas untuk digunakan dalam ritual *mikorot* (temu bual bersama James Joseph, SK Tamparuli, 25 November 2016) seperti yang ditunjukkan dalam contoh Foto 2.

Dari segi pemilihan penggunaan peralatan sama ada menggunakan pisau atau jarum untuk mengeluarkan darah tidaklah mempunyai nilai kebudayaan yang jelas. Umumnya, pisau atau jarum adalah benda tajam yang boleh digunakan untuk mengeluarkan darah. Boleh jadi pada masa kini pisau cukur pun boleh digunakan kerana lebih mudah digunakan berbanding pisau. Walau bagaimanapun, jarum sering kali dijadikan alat yang popular kerana lebih mudah digunakan berbanding pisau.

Syarat lain yang penting dalam ritual *mikorot* menurut James Joseph juga adalah menyediakan surat perjanjian. Surat perjanjian akan disediakan oleh ketua kampung. Oleh sebab itulah, ketua kampung perlu dimaklumkan lebih awal apabila seseorang individu di sesebuah kampung berhasrat ingin melakukan *mikorot*. Surat perjanjian ini penting untuk mengesahkan atau menjadi bukti *mikorot* telah dilakukan oleh pasangan yang terlibat. Menurut James Joseph, surat perjanjian yang ditandatangani oleh beliau semasa *bermikorot* adalah menggunakan bahasa Dusun (temu bual bersama James Joseph, SK Tamparuli, 25 November 2016).

Selain itu, korban binatang juga merupakan syarat wajib yang perlu dilakukan untuk melaksanakan ritual *mikorot* (temu bual bersama James Joseph, SK Tamparuli, 25 November 2016). Daging binatang yang telah dikorbankan akan dijadikan makanan hidangan untuk tetamu yang hadir sebelum dan selepas *mikorot* dilaksanakan. Makanan yang disediakan adalah hasil gotong-royong penduduk kampung sehari sebelum ritual *mikorot* dilaksanakan. Korban binatang adalah wajib dan mengikut persetujuan pasangan yang akan *bermikorot* untuk menentukan jenis binatang yang akan dikorbankan mengikut kemahuan dan kemampuan mereka. Persediaan ritual *mikorot* ini dilakukan secara besar-besaran kerana melibatkan penduduk kampung secara keseluruhannya. Persediaan jamuan *mikorot* ini lebih kurang mempunyai persamaan seperti persediaan untuk mengadakan majlis perkahwinan dalam masyarakat Dusun.

Tahap Kedua: Ritual Pelaksanaan *Mikorot*

Pelaksanaan atau ritual *mikorot* tidaklah rumit. Ia berlaku dengan mudah tanpa mengambil masa yang lama. Ritual pelaksanaan *mikorot* ini dijelaskan berdasarkan amalan ritual yang telah dilaksanakan mengikut pengalaman dan pengetahuan Cikgu James Joseph ketika melakukan ritual ini pada tahun 80-an. Ritual *mikorot* perlu dilakukan di tempat terbuka yang boleh dilihat oleh tetamu atau orang kampung yang hadir sebagai saksi. Upacara akan dimulakan apabila pasangan *mikorot*, ketua kampung, ibu bapa pasangan *mikorot* dan ahli keluarga terdekat telah datang dan bersedia. Ketua kampung akan memulakan ritual dengan memberikan ucapan memaklumkan orang ramai yang hadir tentang pasangan yang akan *bermikorot*. Ketua kampung

akan bertanya persetujuan pasangan, bertanya kepada ibu bapa pasangan dan bertanya kepada tetamu yang hadir sekiranya ada bantahan sebelum ritual dilaksanakan.

Peralatan yang digunakan untuk melakukan *mikorot* kebiasaannya disediakan oleh tuan rumah. Peralatan tersebut sama ada menggunakan pisau atau jarum dan sama ada air kelapa dengan menyediakan sebiji buah kelapa yang telah ditebuk ataupun air masak yang diletakkan di dalam gelas. Individu yang akan bermikorot perlu menggunakan peralatan yang sama dan tidak boleh ditukar dengan peralatan yang lain. Misalnya dalam penggunaan jarum untuk mengeluarkan darah antara individu yang bermikorot perlu menggunakan jarum yang sama. Anggota badan yang dcederakan untuk mengeluarkan darah pula tidak semestinya jari. Bahagian anggota lain juga boleh dcederakan selagi ia mengeluarkan darah.

Ketua kampung akan memulakan ritual dengan mengerat jari (keratan untuk luka kecil bagi mengeluarkan darah) menggunakan pisau atau menyucuk jari menggunakan jarum kedua-dua pasangan. Darah dari jari pasangan tersebut akan dititiskan di dalam air kelapa atau air dalam gelas. Darah yang dititiskan tidak perlu banyak, tetapi cukup sekadar beberapa titisan sahaja. Darah dari jari pasangan yang telah menitis tersebut akan digaulkan agar bercampur. Darah tersebut juga akan bercampur dengan air kelapa ataupun air masak yang digunakan.

Setelah itu, ketua kampung akan meminta pasangan tersebut untuk minum air titisan darah mereka yang telah dicampurkan dalam air yang disediakan. Penentuan giliran siapa yang akan minum terlebih dahulu tidaklah menjadi isu yang besar. Pasangan akan minum mengikut giliran yang mereka persetujuan. Selepas itu, ketua kampung akan membuat pengumuman bahawa pasangan ini telah sah menjadi pasangan *korot*. Ketua kampung akan mengeluarkan surat perjanjian yang telah disediakan lebih awal dan surat tersebut akan ditandatangani oleh pasangan *korot* tersebut, ketua kampung dan tiga orang saksi. Kebiasaannya, saksi terdiri daripada ibu bapa dan rakan-rakan individu yang bermikorot. Surat perjanjian yang telah ditandatangani akan disimpan oleh setiap pasangan. Menurut James Joseph 2016, beliau telah menandatangani surat perjanjian *mikorot* yang

disediakan dalam bahasa Dusun bersama pasangannya (temu bual bersama James Joseph, SK Tamparuli, 25 November 2016).

Dalam konteks adat dan kebudayaan, surat perjanjian tersebut menunjukkan bahawa *mikorot* adalah satu amalan yang amat penting dan mempunyai nilai budaya yang tinggi dalam sistem kekeluargaan masyarakat Dusun. Surat perjanjian tersebut bukan sahaja merupakan bukti secara rasmi yang penting untuk menunjukkan pertalian *mikorot* antara individu yang terlibat tetapi boleh dijadikan rujukan untuk generasi akan datang. Surat perjanjian tersebut boleh dijadikan rujukan untuk mengesahkan hubungan pertalian keluarga generasi yang bermikorot dan boleh digunakan oleh ketua kampung sebelum membuat keputusan sekiranya melibatkan perkahwinan dan pelanggaran adat antara keluarga yang telah bermikorot. Walaupun surat perjanjian ini dilihat sebagai bukti penting, tetapi sesetengah masyarakat dahulu ada juga yang lebih selesa hanya berpegang kepada janji atau persetujuan lisan sahaja. Berkemungkinan ia dipengaruhi oleh budaya masyarakat dahulu yang kurang pengetahuan tentang menulis, selain budaya masyarakat yang kebiasaannya melakukan perjanjian secara lisan sahaja. Menurut Francis Lamun (2016), tiada dokumen yang ditandatangani secara formal semasa *mikorot* dilakukan, sebaliknya hanya berdasarkan persetujuan hati ke hati antara pasangan yang bermikorot.

Justeru, kedudukan ketua kampung dalam melaksanakan ritual *mikorot* adalah amat penting, bukan hanya untuk melaksanakannya tetapi juga untuk mengesahkan atau sebagai saksi dalam upacara tersebut. Peranan ketua kampung dilihat amat penting sudah tentunya disebabkan oleh kedudukan ketua kampung sebagai ketua adat dalam masyarakat. Dengan erti kata lain, ketua kampung adalah pakar rujuk berkaitan adat dan bertindak sebagai ketua dalam sesuatu masyarakat.

Proses *mikorot* ini dilakukan di antara dua orang individu yang telah bersetuju ingin melakukan ritual tersebut dan juga perlu melibatkan saksi. Individu yang menjadi saksi disyaratkan adalah daripada ahli keluarga kedua-dua belah pihak dan ketua kampung perlu ada ketika ritual *mikorot* dilakukan. Sekiranya ketua kampung tidak dapat hadir maka ritual *mikorot* tidak digalakkan untuk dilaksanakan (temu bual bersama Percy Johnny Kg. Tenghilan, 19 Ogos 2016).

Tahap Ketiga: Amalan Selepas Pelaksanaan *Mikorot*

Selepas ritual *mikorot* selesai, amalan yang menjadi kebiasaan adalah individu yang terlibat dengan *mikorot* akan mendapat gelaran atau panggilan baharu. Panggilan dan gelaran baharu ini digunakan untuk mengaitkan antara dua atau lebih individu yang telah bermikorot.

Penduduk kampung akan menggunakan gelaran atau panggilan untuk memperkenalkan individu yang telah bermikorot dengan istilah atau perkataan 'korot si', diikuti dengan nama pasangan *mikorot* (temu bual bersama James Joseph, SK Tamparuli, 25 November 2016). Contohnya seperti dalam ayat di bawah;

*Si Nelson tu adalah korot Si Budi
ataupun
korot Si Budi pula tu Si Nelson*

Gelaran *korot* ini juga akan digunakan oleh pasangan yang telah bermikorot apabila memperkenalkan pasangan *korot* mereka kepada orang lain. Selain itu, dalam situasi yang lain, gelaran *korot* juga digunakan oleh individu yang telah bermikorot untuk memberitahu hubungan mereka kepada orang lain sebagai pasangan *korot*. Istilah biasa yang digunakan adalah 'korot saya' (temu bual bersama James Joseph, SK Tamparuli, 25 November 2016). Contohnya seperti dalam penggunaan ayat di bawah;

*Perkenalkan ini adalah korot saya
atau
perkenalkan ini Si Nelson, Si Nelson ni korot saya
atau
kamu kenalkah Si Budi? Si Budi tu korot saya*

Dari aspek yang lain pula, amalan yang menjadi kebiasaan selepas ritual *mikorot* selesai dilaksanakan atau pasangan *korot* telah disahkan secara rasmi melalui ritual tersebut adalah bermalam atau tidur di rumah pasangan *korot*.

Setelah upacara *mikorot* selesai, individu yang terlibat wajib tidur di rumah pasangan *korot* mereka yang menjadi tuan rumah sebelum kembali ke rumah sendiri. Ahli keluarga yang hadir pada hari ritual dilaksanakan juga boleh bermalam sekiranya mahu atau dengan erti kata lain tidak diwajibkan. Hanya individu yang *bermikorot* sahaja diwajibkan. Amalan ini menunjukkan ritual *mikorot* antara mereka telah mengesahkan hubungan kekeluargaan antara sesama mereka (temu bual bersama James Joseph, SK Tamparuli, 25 November 2016).

Hubungan kekeluargaan antara kedua-dua pihak akan bermula selepas ritual *mikorot* antara mereka disempurnakan. Hubungan kekeluargaan ini diterjemahkan dalam hubungan seharian. Oleh sebab itulah pasangan yang telah *bermikorot* tidak dibenarkan berkahwin. Demikian juga anak-anak mereka. Sekiranya ada ahli sesama keluarga *korot* yang melanggar adat, maka ahli keluarga tersebut akan dikenakan denda atau *sogit* seperti yang diamalkan ketika menjatuhkan denda yang melibatkan pelanggaran adat dalam keluarga Dusun.

Dari segi amalan perwarisan harta pula, Francis Lamun (2016) menjelaskan bahawa masyarakat Dusun khususnya bagi individu yang telah *bermikorot* tidak mengamalkan pembahagian harta sesama keluarga *korot*. Walaupun hubungan bersifat kekeluargaan akan diteruskan mengikut kebiasaan dalam hubungan kekeluargaan, tetapi dari segi perwarisan harta adalah dikecualikan. Meskipun hubungan sebagai saudara telah terjalin, tetapi dari segi perwarisan harta, pasangan *korot* tidak terlibat sebagai pewaris harta dan begitu juga anak-anak mereka. Anak-anak mereka tidak boleh menuntut hak perwarisan harta daripada *korot* bapa mereka. Bermakna, pembahagian harta tidak akan diberikan kepada pasangan *korot* atau anak pasangan *korot* mereka. Perwarisan harta adalah mengikut kebiasaan dalam masyarakat iaitu harta tetap diwariskan kepada anak kandung atau adik-beradik kandung atau kepada ahli keluarga yang terhasil dari generasi perkahwinan (Temu bual bersama Francis Lamun, Giant Inanam, 12 November 2016).

IMPLIKASI DAN DILEMA AMALAN *MIKOROT* DALAM MASYARAKAT DUSUN

Mikorot dari segi positifnya akan memberikan kesan terhadap variasi keluarga walaupun tanpa melibatkan perkahwinan. Menurut James Joseph (2016), keluarga akan semakin berkembang luas dan bertambah besar disebabkan *mikorot*, akan tetapi *mikorot* juga mempunyai keburukan. Dari segi kebaikan, *mikorot* akan memudahkan seseorang individu dan ahli keluarganya apabila mempunyai *korot* dari tempat atau kampung lain. Mereka mempunyai tempat yang boleh dituju atau meminta pertolongan sekiranya ada urusan di kampung lain. Hal ini demikian kerana pasangan *korot* akan mempunyai hubungan seperti adik beradik dan demikianlah juga wujud hubungan antara anak-anak mereka seperti sepupu. Dari segi keburukan yang dilalui pula, hubungan *mikorot* ini tidak akan putus dan tidak boleh diputuskan. Dengan erti kata lain, hubungan berminum darah ini adalah hubungan sedarah yang tidak akan putus sebagaimana dalam hubungan adik-beradik (temu bual bersama James Joseph, SK Tamparuli, 25 November 2016).

Dari aspek hubungan etnik, *mikorot* dilihat sebagai satu tahap penerimaan hubungan etnik yang tertinggi kerana melibatkan kesanggupan individu untuk menerima seseorang yang berlainan etnik atau budaya, malah menerima sebagai keluarga adik-beradik walaupun berlainan agama. Perkara ini sudah tentunya menunjukkan masyarakat Sabah yang mengamalkan amalan *mikorot* ini sebagai masyarakat yang terbuka dan mempunyai toleransi yang tinggi.

Salah seorang informan kajian yang berasal dari Kota Belud iaitu Jupili Panchai mengatakan bahawa datuk beliau telah melakukan *mikorot* dengan pasangannya yang berbeza latar belakang etnik dan agama. Pasangan *mikorot* datuk beliau adalah orang Bajau dan beragama Islam. Sebaliknya, datuk beliau adalah orang Dusun dan tidak mempunyai agama atau dikenali sebagai pagan. Meskipun pertemuan hanya berlaku selepas 20 tahun antara bapa beliau dengan anak pasangan *korot* datuk beliau, tetapi hubungan mereka tetap masih rapat. Malah sebagai cucu, beliau mengatakan hubungan beliau dengan keluarga *korot* datuk beliau adalah sangat rapat sehingga kini

iaitu seperti saudara sebenar yang bukan disebabkan oleh *mikorot* (temu bual bersama Jupili Panchai, aplikasi Whatsapp, 7 September 2017).

Selain itu, aspek yang lain dari segi hubungan etnik juga dapat dilihat melalui hubungan keturunan dua individu atau lebih individu yang telah mengamalkan *mikorot* akan menjalinkan hubungan seperti keluarga yang mempunyai pertalian darah. Dalam erti kata lain, penerimaan ahli keluarga kedua-dua individu atau lebih individu yang *bermikorot* terhadap sesama ahli keluarga mereka yang *bermikorot* dianggap sebagai ahli keluarga sedarah. Penerimaan ini juga memberikan petunjuk yang tinggi dalam hubungan etnik.

Kebaikan amalan *mikorot* ini juga dilihat sebagai satu alat untuk menyatukan keluarga yang bukan hanya melalui perkahwinan tetapi juga boleh dibuat melalui ritual adat. Hal ini demikian kerana seseorang individu boleh *bermikorot* dengan pasangannya tanpa mengambil kira perbezaan jantina. Jika dilihat dari segi perkahwinan khususnya dalam konteks masyarakat di Malaysia, tahap hubungan etnik yang tertinggi dari segi penerimaan individu dengan individu lain hanya melibatkan perkahwinan antara individu yang berbeza jantina.

Berlainan dengan *mikorot*, hubungan kekeluargaan boleh dijalinkan tanpa melihat perbezaan jantina. Amalan *mikorot* boleh dilakukan oleh sesiapa sahaja. Bermakna, hubungan *mikorot* boleh dilakukan oleh pasangan yang berlainan jantina seperti dalam perkahwinan dan boleh juga dilaksanakan oleh pasangan yang sama jantina. Secara spesifiknya *bermikorot* dibolehkan antara lelaki dengan lelaki, perempuan dengan perempuan dan perempuan dengan lelaki. Walaupun begitu, terdapat pendapat lain yang mengatakan bahawa amalan *mikorot* antara dua jantina yang berbeza tidak digalakkan kerana boleh membawa implikasi lain dalam konteks perhubungan antara pasangan yang *bermikorot*. Walaupun begitu, sekiranya berlaku juga *mikorot* antara lelaki dan perempuan, ia tetap diterima dalam masyarakat.

Perkara tersebut membawa kepada masalah yang timbul kenapa *mikorot* ini berhadapan dengan cabaran untuk diteruskan atau dilakukan

oleh generasi semasa atau akan datang. *Mikorot* pada masa kini agak kurang popular diamalkan oleh generasi muda. Kenapa? Hal ini berlaku disebabkan oleh penekanan terhadap amalan *mikorot* ini tidak lagi begitu ditekankan dalam keluarga. Malah, masyarakat sekarang tidak begitu mewar-warkan amalan *mikorot* ini kepada generasi muda sebagai satu amalan dalam masyarakat Dusun. Sudah tentunya generasi muda pada masa kini mempunyai pengetahuan yang kurang, malah ada individu yang langsung tidak mengetahui amalan *mikorot* ini walaupun mereka adalah masyarakat keturunan etnik Dusun.

Antara sebab yang menyebabkan *mikorot* ini tidak begitu popular pada masa kini ialah berkaitan kesan *mikorot* yang tidak membenarkan perkahwinan. Individu yang bermikorot tidak dibenarkan berkahwin dan ahli keluarga mereka juga perlu mengambil kira adat dan peraturan mengikut amalan kekeluargaan sebelum berkahwin. Misalnya dari segi pangkat kekeluargaan seperti pak cik, mak cik, sepupu adik-beradik akan mempunyai nilai yang sama dengan ahli keluarga mereka yang telah bermikorot. Perkara ini menyebabkan mereka juga perlu melalui amalan adat kekeluargaan Dusun seperti *sogit* sekiranya melanggar adat. *Mikorot* ini bertujuan untuk menjalinkan hubungan dengan individu yang tiada hubungan kekeluargaan menjadi keluarga. Jadi, apabila hubungan semakin rapat antara pasangan *mikorot*, maka ada kemungkinan perkahwinan akan boleh berlaku. Tetapi dalam *mikorot* ia tidak dibenarkan dan ia dianggap sebagai melanggar adat. Apabila pasangan *mikorot* berkahwin, ia akan dianggap sebagai sesuatu yang memalukan dan sepatutnya tidak berlaku. Atas sebab demikianlah, maka individu yang ingin bermikorot dengan individu yang berbeza jantina tidak digalakkan.

Kes pasangan berkahwin setelah melakukan *mikorot* pernah berlaku di kawasan kajian sebelum ini. Terdapat pasangan di Kampung Tenghilan sebelum ini yang telah bermikorot tetapi berkahwin selepas tu. Hal ini memberikan kesan yang negatif kepada budaya masyarakat. Walaupun perkahwinan pasangan *mikorot* tersebut masih diteruskan tetapi pasangan tersebut perlu membuka atau membatalkan *korot*. Membuka *korot* bermaksud, membatalkan perjanjian *mikorot*. Pasangan yang ingin

membatalkan perjanjian *mikorot* antara mereka perlu membuat korban binatang sama seperti mana ketika mereka melakukan perjanjian *mikorot*. Sekiranya pasangan tersebut melakukan *mikorot* dengan menyembelih korban kerbau seekor bermakna untuk membatalkan *mikorot* tersebut, mereka juga perlu menyembelih seekor kerbau (temu bual bersama Francis Lamun, Giant Inanam, 12 November 2016).

Selain itu, terdapat juga kes lain iaitu anak kepada pasangan *korot* telah didenda seekor babi kerana berkahwin. Kes ini dikatakan melanggar adat sebagaimana pasangan sepupu sekali berkahwin. Pasangan tersebut telah berkahwin kerana dikatakan tidak mengenali ahli keluarga *korot* bapa mereka. Walaupun perkahwinan mereka diteruskan tetapi mereka perlu melaksanakan *sogit* sebagai denda pelanggaran adat (temu bual bersama Francis Lamun, Giant Inanam, 12 November 2016).

RUMUSAN

Amalan *mikorot* merupakan satu amalan yang unik dan mempunyai nilai budaya yang tinggi dalam masyarakat Dusun mahupun masyarakat peribumi yang lain di Sabah. Amalan ini yang telah lama menjadi budaya dalam masyarakat Dusun dan beberapa etnik peribumi yang lain di Sabah telah memberikan petunjuk bahawa masyarakat Dusun di Sabah secara khususnya dan masyarakat Sabah secara umumnya mempunyai tahap toleransi atau keterbukaan yang tinggi dalam menjalinkan hubungan walaupun berbeza etnik mahupun agama. Tidak hairanlah kebanyakan hasil kajian beberapa sarjana tentang hubungan kaum di Sabah adalah baik. Selain itu, paparan berita di akhbar mahupun dalam berita TV sering kali menjadikan Sabah sebagai contoh masyarakat Malaysia atau sebagai contoh masyarakat yang harmoni walaupun hidup dalam ruang persekitaran yang bercampur multi etnik dan agama. Walau bagaimanapun, penjelasan keadaan masyarakat di Sabah yang dikatakan harmoni boleh jadi dipengaruhi oleh pelbagai faktor dan perlu difahami dalam konteks yang lebih luas dan menyeluruh. Sudah tentunya amalan *mikorot* merupakan salah satu faktor penyebab yang boleh menjelaskan mengapa sikap keterbukaan masyarakat di Sabah adalah tinggi.

RUJUKAN

- Abdul Naddin dalam abdnaddin.blogspot.my. 21 Januari 2012. Catatan Ringkas Mengenai Mikorot Satu Pandangan Peribadi. Atas talian <http://abdnaddin.blogspot.my/2012/01/catatan-ringkas-mengenai-mikorot-satu.html?m=1>
- Alex, Inkeles. (1982). *Apa itu sosiologi* (terj. Cheu Hock Tong). *Satu pengenalan mengenai disiplin dan profesion*. Kuala Lumpur. Syarikat Sinar Harapan.
- anjunglarik.blogspot.my. De Kerinchi Tenghilan Ketika Dahulu. Atas talian <https://anjunglarik.blogspot.my/2008/06/tenghilan-ketika-dahulu-sabah-siri-3.html>
- Blood Brother. Atas Talian https://ipfs.io/ipfs/QmXoypizjW3WknFiJnKLwHCnL72vedxjQkDDP1mXWo6uco/wiki/Blood_brother.html
- Budi Anto Mohd Tamring, (2008). Pengaruh agama dalam interaksi dan toleransi etnik: Kajian kes ke atas pelajar bumiputera Sabah di Universiti Malaysia Sabah. Tesis Sarjana. Sekolah Sains Sosial Universiti Malaysia Sabah.
- Frans Thomas. (2010). Wacana tradisi Pela dalam masyarakat Ambon. Bahasa dan seni, Tahun 38, Nomor 2, Agustus 2010. Atas talian <http://sastra.um.ac.id/wp-content/uploads/2012/01/4-Frans-Thomas.pdf>
- Margeret, L. Andersen & Howard, F. Taylor. (2004). *Sociology understanding a diverse society (3rd ed.)*. Canada: Thomson Learning Inc.
- Nicola, Frost. (2004). Adat di Maluku: Nilai baru atau eksklusivisme lama? *Antropologi Indoneisa* 74, 2004. Atas talian <http://journal.ui.ac.id/index.php/jai/article/download/3506/2782>
- Weldon, S. (2003). Images of nationhood and tolerance of ethnic minorities: A comparative analysis of Western Europe. Centre for Study of Democracy paper 0309. Atas talian <http://repositories.cdlib.org/csd/03-09>
- Walzer. (1997). Dlm. Weldon, S. (2003). Images of nationhood and tolerance of ethnic minorities: A comparative analysis of Western Europe. Centre for Study of Democracy paper 0309. Atas talian <http://repositories.cdlib.org/csd/03-09>
- Snowball Sampling: Definition, Advantages and Disdvantages atas talian <http://www.statisticshowto.com/snowball-sampling/>

Temu bual

Florence Munsing. 48 tahun. Suri Rumah. Tenghilan. 19/8/2016

Francis Lamun. 67 tahun. Pesara Guru. Giant Inanam. 12/11/2016

James Joseph. 57 tahun. Guru Besar. SK Pekan Tamparuli. 25/11/2016

Jupili Panchai. 40 tahun. Aplikasi Telefon Bimbit. 7/9/2017

Percy Johnny. 52 tahun. Guru SMK Tenghilan. Kampung Tenghilan. 19/08/2016

LAMPIRAN



Gambar 1 Florence Munsing dan Percy Johnny
Responden kajian



Gambar 2 Cikgu Francis Lamun
Pernah bermikorot untuk sesama ahli
persilatan (berbeza dengan *mikorot*
untuk jadi keluarga)



Gambar 3 Cikgu James Joseph -
Guru Besar SK Pekan Tamparuli
Pernah bermikorot
pada tahun 80-an

MANU

Jurnal Pusat Penataran Ilmu & Bahasa

(Journal of the Centre for the Promotion of Knowledge & Language Learning)

**USTAZ ABU BAKAR AL-BAQIR: ULAMA DAN PEJUANG
KEMERDEKAAN TANAH MELAYU**
Ustaz Abu Bakar al-Baqir: Ulama and Freedom Fighter of Malaya

¹KAMARUL AFENDEY BIN HAMIMI
²AHMAD ZULLAILI BIN ZAMRI

*Jabatan Pengajian Am, Universiti Kuala Lumpur-Royal College of Medicine Perak,
No. 3 Jalan Greentown, 31450, Ipoh, Perak
¹kamarulafendey@unikl.edu.my, ²ahmadzullaili@unikl.edu.my
Diterima: 9 Februari 2018 / Dibaiki: 18 April 2018*

Abstrak Kertas kerja ini menganalisis peranan Ustaz Abu Bakar al-Baqir iaitu lama reformis tempatan yang konsisten menentang British sehingga terpenjara pada 1948. Beliau turut menubuhkan Maahad al-Ehya Assyariff untuk memodenkan sistem pendidikan pondok di samping meniupkan semangat kemerdekaan kepada pelajar dan masyarakat di sekelilingnya. Objektif kajian ini adalah untuk mengetengahkan sumbangan Ustaz Abu Bakar al-Baqir sebagai seorang ulama dan pejuang kemerdekaan menentang British sekitar 1934 sehingga 1957 di Perak. Kajian ini berbentuk historiografi yang menggunakan kaedah kualitatif dengan pendekatan analisis kandungan. Dua jenis sumber digunakan dalam kajian ini iaitu sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah seperti mendapatkan dokumen dan fail di Arkib Negara Malaysia, sumber pejabat kolonial British di samping menemu bual ahli keluarga dan murid Ustaz Abu Bakar al-Baqir. Sumber sekunder pula diperoleh melalui buku, surat khabar dan kertas kerja seminar yang berkaitan dengan perjuangan beliau. Hasil kajian mendapati para pelajarnya terdedah dengan semangat kemerdekaan ini ekoran guru-guru reformis dari Indonesia yang terdedah dengan perjuangan menentang Belanda mengajar di Maahad al-Ehya Assyariff. Selain itu, hubungan baik Ustaz Abu Bakar al-Baqir dengan Ibrahim Yaakub selaku penggerak Kesatuan Melayu Muda (KMM) dan Dr. Burhanuddin al-Helmy yang memimpin Parti Kebangsaan Melayu Muda (PKMM) menjadikan Maahad al-Ehya Assyariff sebagai markas politik menentang British sehingga tertubuhnya Parti Hizbul Muslimin di bawah pimpinan Ustaz Abu Bakar al-Baqir.

Kata kunci: Maahad al-Ehya Assyariff, Hizbul Muslimin, British, Kaum Muda, Parti Kebangsaan Melayu Malaya (PKMM), Kesatuan Melayu Muda (KMM).

Abstract *This paper attempts to analyze the role played by Ustaz Abu Bakar al-Baqir, a local reformist religious leader who consistently opposed the British until he was imprisoned by them in 1948. He established the Maahad al-Ehya Assyariff with the aim of modernizing the religious education system besides stoking the spirit of freedom among his students and the society around him. The objective of this study is to highlight the contributions of Ustaz Abu Bakar al-Baqir as a religious leader as well as a freedom fighter who opposed British rule in Perak from around 1934 until 1957. This is a historiographical research which uses qualitative methodology with a content analysis approach. Two different sources of information are used for this study namely primary and secondary sources. Primary sources include documents and files from the Malaysian National Archives and official documents from the British Colonial office, besides interviewing family members as well as former students of Ustaz Abu Bakar al-Baqir. On the other hand, secondary sources include books, newspapers and seminar report relating to his struggle. The findings of the study show that his students were exposed to the struggle for Independence through the direct influence of the reformist teachers from Indonesia who were teaching at the Maahad al-Ehya Assyariff. These teachers had already been involved in the fight against the Dutch colonialists in Indonesia. In addition to this, the close relationship of Ustaz Abu Bakar al-Baqir with Ibrahim Yaakub, the prime mover of Kesatuan Melayu Muda (KMM) and Dr. Burhanuddin al-Helmy, the leader of Parti Kebangsaan Melayu Muda (PKMM), projected Maahad al-Ehya Assyariff as the political front that opposed British rule until the founding of the Parti Hizbul Muslimin under the leadership of Ustaz Abu Bakar al-Baqir.*

Keywords: *Maahad al-Ehya Assyariff, Hizbul Muslimin, British, Kaum Muda, Malay Nationalist Party (MNP), Young Malays Union.*

PENDAHULUAN

Ustaz Abu Bakar al-Baqir atau nama sebenarnya Abu Bakar bin Mohd Said dilahirkan pada 1907 di Gunung Semanggol, Perak. Beliau berketurunan Jawa dari kawasan Kendal, Jogjakarta. Datuknya ialah Abdul Jabbar bin Abdul Rauf yang berhijrah ke Asam Jawa, Kelang dan seterusnya berpindah ke Kuala Kurau, Perak. Bapa Ustaz Abu Bakar al-Baqir, Lebai Said merupakan seorang alim dan pendakwah kepada masyarakat setempat. Beliau berpindah ke Gunung Semanggol dan menetap di sana hingga ke akhir hayatnya. Ustaz Abu Bakar al-Baqir menimba ilmu formal semenjak berusia enam tahun di Sekolah Melayu Gunung Semanggol sehingga darjah lima. Pada ketika itu, darjah lima merupakan kelas tertinggi pada peringkat sekolah rendah dan Sekolah Melayu Gunung Semanggol merupakan sekolah kerajaan yang terawal pada ketika itu.

¹Setelah itu, Ustaz Abu Bakar al-Baqir melanjutkan pelajarannya ke Pondok al-Rahmaniah selama enam tahun iaitu dari 1919 hingga 1924 bagi peringkat pendidikan rendah.² Di sini beliau berguru dengan Ustaz Abdul Rahman, individu yang banyak mempengaruhi pemikiran Ustaz Abu Bakar al-Baqir kerana latar belakang Ustaz Abdul Rahman yang terdedah kepada pemikiran islah di Universiti al-Azhar dan pengajiannya di Mekah.³ Ustaz Abu Bakar al-Baqir turut melanjutkan pendidikan menengahnya di Madrasah Dairatul Ma'arif Wataniah di Kepala Batas, Seberang Perai Utara. Beliau belajar selama enam tahun di bawah Syeikh Abdullah Fahim yang berkelulusan dari Masjidil Haram, Mekah.⁴

Di madrasah ini, Ustaz Abu Bakar al-Baqir berdamping rapat dengan tokoh ulama terkenal tanah air iaitu Syeikh Abdullah Fahim yang juga merupakan penggerak utama Madrasah Dairatul Ma'arif Wataniah. Syeikh Abdullah Fahim merupakan ulama yang berpengetahuan luas dalam bidang ilmu Falak, bahasa Arab, Tafsir al-Quran dan hadis. Kepintaran dan bakat Ustaz Abu Bakar al-Baqir menarik minat Syeikh Abdullah Fahim untuk melantik beliau menjadi Ketua Muta'laah (Ketua Umum) bagi memimpin pelajar madrasah Dairatul Ma'arif Wataniah, Kepala Batas. Syeikh Abdullah Fahim turut memberi gelaran al-Baqir kepada beliau yang bermaksud 'Yang Pintar'.⁵ Ustaz Abu Bakar al-Baqir mula terlibat dengan dunia pendidikan

apabila mengikuti Syeikh Abdullah Fahim mengajar di Madrasah Idrisiyyah, Bukit Chandan, Kuala Kangsar pada 1930. Ketika itu, mudir madrasah ini dipimpin oleh Syeikh Abdullah al-Maghribi dari Mekah dan beliau membawa idea pemikiran islah ke madrasah ini. Pemikiran islah bermaksud satu pemikiran untuk memperbaiki masyarakat agar kembali kepada ajaran Islam sebenar sebagai satu cara kehidupan. Hasilnya, pemikiran Ustaz Abu Bakar al-Baqir turut terarah kepada corak pemikiran islah yang dibawa oleh Kaum Muda dengan menekankan pembaharuan dalam masyarakat.⁶

Ustaz Abu Bakar al-Baqir berada di madrasah itu sehingga pada 1934 dan beliau meletak jawatan untuk kembali ke Gunung Semanggol bagi mendirikan madrasah baharu. Peletakan jawatan tersebut berpunca daripada pemikiran dan pegangan Ustaz Abu Bakar al-Baqir yang tidak selari dengan pentadbiran madrasah tersebut yang keputusannya banyak dipengaruhi oleh ulama Kaum Tua yang mendampingi pihak istana. Selepas peletakan jawatan tersebut beliau mendirikan Maahad al-Ehya Asshariff pada 15 April 1934 bersamaan dengan 1 Muharam 1353 di Gunung Semanggol.⁷ Setelah perjalanan madrasah ini semakin stabil beliau dijodohkan dengan Fatimah Abdul Rahman, iaitu anak gurunya sendiri pada 1935. Hasil perkongsian hidupnya itu telah melahirkan empat orang anaknya iaitu Sahar Mursyid, Miskiah Fadilah, Naqibah Nu'ma dan Aniqah Rusda.⁸

Tokoh ulama dan pejuang kemerdekaan ini akhirnya menghembuskan nafas yang terakhir pada 13 November 1974 dengan meninggalkan legasi Maahad al-Ehya Assyariff yang masih kekal beroperasi hingga kini. Bagi mengenang jasa beliau, Sultan Nazrin Muizzudin Shah berkenan menganugerahkan Darjah Dato' Paduka Mahkota Perak (D.P.M.P) yang membawa gelaran Dato' secara *anumerta* kepada Ustaz Abu Bakar al-Baqir sempena hari keputeraan baginda pada 5 November 2016. Anugerah tersebut diterima oleh anak Ustaz Abu Bakar al-Baqir, Puan Aniqah Rusda bagi pihak beliau.⁹

PERJUANGAN USTAZ ABU BAKAR AL-BAQIR SEBAGAI ULAMA ISLAH

Ustaz Abu Bakar Baqir merupakan seorang ulama pembaharuan atau reformis yang disegani oleh masyarakat. Beliau bukan hanya berjaya membangunkan Maahad al-Ehya Assyariff tetapi juga merupakan seorang insan yang sangat mengambil berat hal ehwal masyarakat di sekelilingnya, terutama yang melibatkan pendidikan dan ekonomi. Ustaz Abu Bakar Baqir sering mengingatkan masyarakat tentang tanggungjawab yang harus dipikul oleh umat Islam dengan meneruskan kembali tradisi perjuangan nabi, para sahabat dan tidak lupa menunaikan kewajipan terhadap Islam yang sebenarnya. Dengan hanya hidup berlandaskan Islam sahajalah, umat Islam akan mencapai kemajuan dan menjadi umat yang sangat disegani.¹⁰

Ustaz Abu Bakar al-Baqir mendapati banyak kegiatan orang Melayu pada ketika itu menghalang kemajuan dan bercanggah dengan ajaran Islam. Kegiatan yang bercampur aduk antara agama, adat dan khurafat itu boleh membantutkan kemajuan umat Islam. Justeru, beliau cuba membetulkan masyarakat melalui kemajuan pendidikan dengan mendirikan maahad yang diharap mampu mendidik masyarakat agar kembali kepada Islam. Pada awal abad ke-20, perkembangan menuntut kemerdekaan begitu kuat melanda di negara seperti yang berlaku di Mesir, India dan Indonesia. Sejak tahun 1934 hingga 1958, Ustaz Abu Bakar al-Baqir turut mengundang guru-guru yang mempunyai latar belakang aliran pendidikan Timur Tengah, India dan Sumatera Barat yang sangat terkenal dengan fahaman islah ataupun beraliran Kaum Muda.¹¹ Guru-guru yang bersama-sama dengan gerakan kemerdekaan di negara berkenaan akhirnya menyebarkan semangat kemerdekaan tersebut kepada anak-anak murid di Maahad al-Ehya Asshariff. Oleh itu, tidak hairanlah Ustaz Abu Bakar al-Baqir turut dianggap sebagai tokoh ulama Kaum Muda atau reformis di Tanah Melayu ketika itu. Beliau juga mendorong mengembangkan aliran tersebut di maahad berkenaan hingga menjadi pusat pengkaderan pejuang-pejuang kemerdekaan.

Bersesuaian dengan pemikiran Kaum Muda yang ingin memodenkan sistem madrasah di Tanah Melayu, Ustaz Abu Bakar al-Baqir membuat beberapa pembaharuan dengan mendirikan sistem madrasah yang lebih

maju hasil penelitian beliau yang suatu masa dahulu pernah menuntut di pondok juga. Beliau memperkenalkan mata pelajaran moden di maahadnya. Selain itu, beliau juga menyediakan kokurikulum yang bersepadu seperti mewujudkan kelab drama, pidato dan nasyid. Inisiatif ini membolehkan potensi pelajar itu digilap dan menjadikan mereka lebih berketerampilan dalam pelbagai aspek kehidupan.¹² Sebahagian daripada mereka berjaya melanjutkan pelajaran ke Kaherah, Beirut, Mekah dan India. Di sana para pelajar ini bertemu dengan gerakan Islam, gerakan kebangsaan dan islah hingga mempengaruhi pemikiran mereka.¹³ Akhirnya apabila pulang ke tanah air, mereka menjadi mata rantai perjuangan pembaharuan hingga digelar Kaum Muda oleh masyarakat Melayu ketika itu.

USTAZ ABU BAKAR AL-BAQIR SEBAGAI ULAMA DAN PENGGERAK KESEDARAN KEMERDEKAAN

Sumbangan Ustaz Abu Bakar al-Baqir yang paling bermakna adalah membina semangat kebangsaan para pelajarnya melalui sistem pendidikan maahad yang diperkenalkannya. Di samping memberi pendidikan secara formal, para pelajar diasuh untuk terlibat dalam kegiatan kokurikulum. Kegiatan pelajar meliputi syarahan, perbincangan, penulisan dan kegiatan bersama-sama masyarakat kampung. Mereka turut mengadakan kempen penerangan tentang Maahad al-Ehya Assyariff untuk menambahkan pengalaman berdamping dengan masyarakat sekeliling. Para pelajar yang terdedah dengan pergolakan yang berlaku dalam masyarakat dapat merasai denyut nadi kesusahan mereka dan secara tidak langsung timbul keinsafan dan kesedaran untuk membela tanah air.¹⁴

Di maahad tersebut, Ustaz Abu Bakar Baqir turut menggalakkan para pelajarnya berkecimpung dalam dunia penulisan dan penerbitan. Para pelajarnya berjaya menerbitkan majalah berkala untuk maahad berkenaan. Ustaz Abu Bakar menggalakkan kesedaran kemerdekaan dengan menerbitkan majalah *al-Ihya* pada Februari 1947 di bawah kelolaan Lembaga Pustaka al-Ihya. Selain itu, maahad ini juga menerbitkan *Suara Am*. Dalam majalah *al Ihya* yang pertama terdapat artikel tentang “*Merdeka, Satu Pengertian.*” Apa yang lebih menarik, majalah ini secara terbuka

mengkritik golongan istana. Moto majalah berkenaan adalah “Kerosakan Negara Disebabkan Raja, Kerosakan Raja Kerana Kerosakan Ahli.”¹⁵ Keberanian majalah *al-Ihya* meletakkan moto sebegitu bertitik tolak hasil daripada kesedaran dan pengamatan warganya terhadap kegagalan pemerintah dalam menjaga kedudukan agama, bangsa dan negara. Melalui majalah ini Ustaz Abu Bakar al-Baqir mula menyemai semangat kesedaran kemerdekaan kepada para pelajarnya agar Tanah Melayu bebas daripada belenggu feodalisme yang tidak membantu kebajikan orang Melayu. Majalah ini banyak menegur dan mengkritik sultan, ulama dan pembesar negeri yang tidak mahu berusaha menjaga kebajikan orang Melayu. Majalah *al-Ihya* banyak menyuarakan pandangan sinis terhadap ulama-ulama tua yang berada di belakang sultan yang tidak banyak membantu kemajuan umat Islam. Hasil inspirasi majalah ini menjadikan Maahad al-Ehya Assyariff akhirnya menjadi markas politik yang hebat hingga tertubuhnya parti Hizbul Muslimin. Walau bagaimanapun, majalah yang diterbitkan dengan 1000 cetakan itu hanya bertahan tiga keluaran sahaja kerana mengalami kerugian ekoran kegagalan promosi penjualan.¹⁶

Selain itu, Ustaz Abu Bakar turut memberi kesedaran kebangsaan melalui kitab-kitab yang diajar dalam silibus pendidikan di Maahad al-Ehya Assyariff seperti kitab *Sirah Nabi*. Pengajaran yang berdasarkan kitab-kitab ini mengupas kepentingan negara yang memerlukan perjuangan yang berorganisasi dan berkorban demi memajukan tanah air, agama dan bangsa.¹⁷ Buku *Sirah Nabi* ini mendapat perhatian pemerintah dan sering kali siasatan dilakukan ke atas buku ini. Namun ketika siasatan dilakukan, buku ini disembunyikan dan dikatakan hanya menggunakan buku sejarah biasa yang berjudul *Judul Yakin* (Kisah) iaitu kronologi Nabi Muhammad SAW.¹⁸ Pada akhir 1930-an, Ustaz Abu Bakar al-Baqir berjaya menyedarkan para pelajarnya erti semangat kemerdekaan. Pengaruh beliau begitu ketara apabila ramai pelajar Maahad al-Ehya Assyariff dari kelas Kismul al-Ali dan Tagashus masuk ke dalam Kesatuan Melayu Muda (KMM) untuk melawan penjajah bagi mendapatkan kemerdekaan penuh. Kegiatan Ustaz Abu Bakar yang aktif dalam kesatuan termasuk berdamping dengan tokoh-tokoh besar KMM seperti presidennya, Ibrahim Haji Yaakub dan Mustafa Hussein selaku penolong presidennya menyebabkan para pelajarnya juga cenderung untuk terlibat secara langsung tanpa sekatan daripada pihak pentadbiran

maahad. Penglibatan mereka bukan sekadar sebagai ahli biasa tetapi juga sebagai pimpinan Kesatuan Melayu Muda cawangan Gunung Semanggol yang ditubuhkan pada Februari 1940. Antara para pelajar yang menjadi jawatankuasanya adalah seperti Ustaz Osman Hamzah yang menjadi Naib Yang Dipertua KMM cawangan Gunung Semanggol.¹⁹ Sabri bin Abdul Kadir sebagai Setiausaha, manakala Ahmad Yusuf @ Ahmad Mahir, Yahya Nasir, Haji Abdullah, Abad Kaiser dan Kassim Muhammad menjadi ahli jawatankuasa KMM di cawangan berkenaan.²⁰

Penubuhan KMM cawangan Maahad al-Ehya Assyariff ini mendapat galakan secara langsung daripada Ibrahim Yaakub yang sering melawat maahad ini dan beberapa tempat di sekitar Gunung Semanggol untuk melebarkan pengaruh KMM dalam kalangan masyarakat. Selama wujudnya badan ini di Maahad al-Ehya Asshariff, jawatankuasanya telah mengadakan mesyuarat sebanyak tiga kali termasuklah mesyuarat penubuhannya. Dua mesyuarat yang lain itu lebih merupakan pakatan untuk memperluas pengetahuan masyarakat tentang KMM dan satu lagi mesyuarat mengalu-alukan kedatangan Ibrahim Yaakub ke Maahad al-Ehya Assyariff. Peranan mereka di Maahad al-Ehya Assyariff adalah untuk berkempen secara sembunyi kepada para pelajar dan masyarakat sekeliling. Selain itu, kempen mereka juga sering menggalakkan bangsa Melayu membantu bangsa mereka dalam perniagaan dan menggalakkan masyarakat memberikan pendidikan kepada anak-anak bangsa untuk kemajuan. Kegiatan para pelajar ini kurang menimbulkan kecurigaan kerana mereka bergerak dalam masyarakat atas nama mengutip derma kebajikan untuk kemajuan Maahad al-Ehya Assyariff. Walaupun pelajar ini terpaksa berbasikal ke tempat-tempat yang jauh tetapi kempen mereka ini amat menggalakkan kerana masyarakat banyak membantu memberi sumbangan dan pada masa yang sama risalah KMM dapat disampaikan kepada masyarakat. Kempen-kempen ini juga menggalakkan masyarakat menghantar anak-anak mereka ke Maahad al-Ehya Assyariff.²¹

Kemampuan Ustaz Abu Bakar al-Baqir mentarbiah para pelajarnya dengan semangat pendidikan Islam dan anti-penjajah memudahkan kesedaran politik itu timbul dalam kalangan pelajar dan seterusnya mereka membawa kesedaran itu kepada masyarakat. Hal ini menjadikan KMM

mudah diterima dan pengaruh tersebut pantas menyusup dalam masyarakat. Penyertaan para pelajar dalam gerakan ini bukan sekadar menjadi ahli tetapi turut menjadi pemimpin apabila Kesatuan Melayu Muda cabang Gunung Semanggol atau seluruh Perak Utara ditubuhkan. Antara pelajar yang dilantik menjadi jawatankuasa cawangan yang ditubuhkan pada Februari 1940 ialah Ustaz Osman Hamzah sebagai Naib Yang Dipertua dan Sabri Abdul Kadir sebagai Setiausaha dan ahli-ahli biasa yang menjadikan cawangan Kesatuan Melayu Muda Gunung Semanggol seramai kira-kira 40 orang. Namun begitu, penyertaan mereka tidaklah hingga mengorbankan kepentingan pengajian mereka. Hanya seorang dua daripada mereka ini yang benar-benar berjuang seperti Osman Hamzah dan Sabri Abdul Kadir.²² Kedudukan Maahad al-Ehya Assyariff sebagai pusat kegiatan KMM yang utama di Perak diakui oleh Ibrahim Yaakub sendiri yang menegaskan bahawa Maahad al-Ehya Assyariff telah wujud cawangan KMM sebelum diikuti oleh Sitiawan dan tempat-tempat lain.²³

Semasa Jepun menduduki Tanah Melayu, Dr. Burhanuddin al-Helmy sering datang ke Maahad al-Ehya Asshariff. Beliau merupakan pegawai tinggi Jepun dalam hal ehwal agama Islam di markas Taiping yang sering memberi semangat kesedaran kemerdekaan kepada para pelajar. Hal ini mendorong Ustaz Abu Bakar lebih bersemangat kerana dengan adanya Dr. Burhanuddin, maahadnya dapat berjalan dengan lancar tanpa gangguan daripada Jepun. Penglibatan Ustaz Abu Bakar al-Baqir terserlah apabila beliau bersama-sama dengan Ibrahim Yaakub yang ketika itu merupakan Leftenan Kolonel Pasukan Pembela Tanah Air (PETA), Dr. Burhanuddin, Pak cik Ahmad, Hanif Sulaiman serta pegawai Jepun dari Singapura dan Tokyo turut berbincang di sebuah rumah pegawai tinggi Jepun di Taiping pada 8 Ogos 1945 untuk penyerahan kemerdekaan bersama dengan kemerdekaan Indonesia.²⁴

Kedatangan British semula ke Tanah Melayu pada 12 September 1945 menyemarakkan lagi semangat perjuangan orang Melayu kerana kedatangan imperialisme kali kedua ini lebih agresif lagi dengan cuba untuk menghapuskan hak-hak Melayu seperti menyamaratakan hak kewarganegaraan dan menghilangkan kedudukan sultan melalui penubuhan Malayan Union. Tindakan British ini merupakan manifestasi kemarahan

mereka kepada sebahagian besar orang Melayu yang memberi sokongan kepada Jepun ketika menentang British di Tanah Melayu. Orang Melayu menubuhkan Parti Kebangsaan Melayu Malaya (PKMM) pada 17 Oktober 1945 untuk menentang kembali penjajahan British tersebut. Parti ini ditubuhkan di Ipoh dan Mokhtaruddin Laso merupakan presiden pertama parti berkenaan.²⁵ Timbalan Presiden PKMM pula ialah Dr. Burhanuddin yang ketika itu berada di Singapura. Dr. Burhanuddin memimpin sepenuhnya PKMM apabila Mokhtaruddin Laso menghilangkan diri dari Tanah Melayu.²⁶ Semasa Dr. Burhanuddin memimpin PKMM, Ustaz Abu Bakar al-Baqir yang mempunyai hubungan baik dengan beliau sering menjemputnya datang ke Maahad al-Ehya Assyariff.²⁷ Ustaz Abu Bakar al-Bakir menggunakan kesempatan ini untuk bekerjasama demi kepentingan Islam. Beliau mendapati kerajaan melalui jabatan agama Islam, sultan dan UMNO kurang memberi perhatian serius terhadap kemajuan umat Islam. Maahad al-Ehya Assyariff mula terlibat dengan politik secara langsung pada 1947 setelah benih-benih politik berkembang subur di maahad berkenaan. Guru-guru yang terdedah dengan gerakan reformis dan Kaum Muda menyemai semangat berkenaan kepada para pelajar melalui pendidikan yang disampaikan di dalam kelas, aktiviti-aktiviti kokurikulum dan kegiatan masyarakat di luar maahad. Melalui penerbitan majalah *al-Ehya*, semangat kesedaran kemerdekaan disalurkan kepada para pelajar dan masyarakat setempat yang berada di sekitar Gunung Semanggol.

USTAZ ABU BAKAR AL-BAQIR DAN PENUBUHAN HIZBUL MUSLIMIN

Pada 22 Mac 1947 di Maahad al-Ehya Assyariff telah diadakan satu persidangan ulama dan terdapat tiga resolusi yang penting iaitu menubuhkan Pusat Perekonomian Melayu Se-Malaya (PERPEMAS), Lembaga Pendidikan Rakyat (LEPIR) dan Majlis Agama Tertinggi Malaya (MATA). Dato Onn menjadi bimbang dengan pengaruh MATA dan PEMERMAS yang boleh menggantikan peranan yang didominasi oleh UMNO terhadap masyarakat Melayu di samping kegusaran beliau terhadap pengaruh PKMM terhadap Maahad al-Ehya Assyariff. Kegusaran Dato Onn bertambah nyata apabila MATA melihat perlunya ditubuhkan satu

parti Islam untuk mengembalikan kedaulatan agama di Tanah Melayu.²⁸ MATA melihat majlis agama Islam negeri gagal berperanan kerana wujud beberapa sekatan yang menghalang kebangkitan dan kesedaran bangsa. Sekatan itu wujud disebabkan unsur campur tangan pihak istana.²⁹ Untuk itu, MATA berhasrat untuk membentuk parti Islam sebagaimana Masjumi di Indonesia. Pada 23 Februari 1948, terbentuklah satu panitia untuk mengadakan kongres parti Islam kali ke-2 pada 13 dan 14 Mac 1948. Pada hari pertama persidangan tersebut diadakan upacara Maulud Nabi, dibacakan ucapan-ucapan tahniah dan doa selamat termasuk daripada Menteri-menteri Besar seperti Perak, Johor, Kelantan, Terengganu dan Selangor. Pada hari kedua dibuka dengan nyanyian lagu Masjumi untuk menaikkan semangat ahli kongres dan ucapan pidato.³⁰

Persidangan yang dihadiri kira-kira 4,500 orang itu dengan 50 wakil-wakil badan pergerakan akhirnya bersetuju menubuhkan Parti Orang-Orang Islam Semalaya atau dikenali sebagai Hizbul Muslimin. Nama ini dicadangkan oleh Ustaz Abu Bakar sendiri dengan disokong oleh Ustaz Abrab Tamimi dan Dr. Burhanuddin. Dasar Hizbul Muslimin ini adalah mencapai kemerdekaan bangsa Melayu yang berdaulat dengan mewujudkan Tanah Melayu Darul Islam. Akhirnya, Hizbul Muslimin ditubuhkan hasil satu resolusi Kongres MATA pada hari kedua bersamaan 14 Mac 1948.³¹

Pada 30 April 1948, British mengeluarkan satu laporan tentang Hizbul Muslimin ini. Menurut pekeliling tersebut, Hizbul Muslimin mahu menjadikan Tanah Melayu mencapai kemerdekaan, mewujudkan *Pan-Islamisme* dan seterusnya menjadikan Tanah Melayu sebagai Darul Islam.³² Kegusaran British tersebut semakin nyata apabila melihat Hizbul Muslimin bergerak pantas menyebarkan pengaruhnya dengan menubuhkan cawangan ke seluruh semenanjung dalam masa tiga bulan sahaja. Walaupun ketika itu tiada kemudahan sistem telekomunikasi dan sistem pengangkutan sebaik hari ini tetapi pengaruh Hizbul Muslimin melangkaui beberapa buah negeri seperti Johor, Melaka, Negeri Sembilan, Selangor, Kelantan, Terengganu, Pulau Pinang, Kedah dan juga Perlis. Di Johor pada 10 Mei 1948, Hizbul Muslimin tertubuh di Kluang, Johor yang dipimpin oleh Ustaz Othman bin Rahimin selaku Presiden dan Timbalan Presidennya pula ialah Imam Mahmud bin Yussof. Wakil Hizbul Muslimin dari Gunung Semanggol,

Ustaz Asri Abdullah Salleh telah memberi ucapan dalam mesyuarat tersebut bahawa Hizbul Muslimin akan terus menuntut kemerdekaan dan tidak gentar dengan ugutan UMNO.³³

Selain berkempen ke Johor, Ustaz Abu Bakar al-Baqir juga turut melawat Melaka, Negeri Sembilan dan Selangor untuk mewujudkan cawangan di sana. Di Melaka, Haji Ahmad bin Harun menjadi presiden cawangan Hizbul Muslimin apabila parti itu ditubuhkan pada 20 April 1948. Dalam siri kempennya di Melaka, Ustaz Abu Bakar menegaskan penubuhan Hizbul Muslimin ini adalah untuk menuntut kemerdekaan. Beliau berjaya menubuhkan cawangan Hizbul Muslimin di Melaka pada 20 April 1948. Hizbul Muslimin cawangan Melaka dipimpin oleh Haji Ahmad bin Harun selaku presiden. Ketika menyampaikan ucapan di Melaka, Ustaz Abu Bakar al-Baqir menegaskan bahawa aliran terkini dalam aktiviti politik di seluruh dunia menunjukkan bahawa orang ramai mula menuntut kemerdekaan. Keadaan tersebut juga merupakan punca penubuhan Hizbul Muslimin kerana kemunculannya dapat meningkatkan tuntutan terhadap hak-hak mereka. Beliau juga menegaskan bahawa kehancuran Hizbul Muslimin juga menandakan kejatuhan agama Islam.³⁴

Dari Melaka, Ustaz Abu Bakar al-Baqir berkempen ke Ulu Gadong, Negeri Sembilan pada 20 April 1948 sambil melawat Madrasah Ittihadiyyah. Di samping itu, Ustaz Abu Bakar al-Baqir juga dilaporkan mengadakan perbincangan sulit dengan Haji Mohamed Yatim, salah seorang ahli jawatankuasa madrasah tersebut berkenaan tujuan penubuhan Hizbul Muslimin.³⁵ Pada 24 April 1948 pula, Ustaz Abu Bakar al-Baqir tiba di Lenggeng, Negeri Sembilan. Beliau hadir untuk merasmikan penubuhan Hizbul Muslimin di kawasan berkenaan. Mesyuarat tersebut turut dihadiri oleh ahli PKMM, PETA dan Persatuan Indonesia Merdeka (PIM).³⁶ Satu keputusan juga dicapai di akhir mesyuarat tersebut untuk menubuhkan cawangan Hizbul Muslimin di Lenggeng selain cadangan menubuhkan cawangan Hizbul Muslimin di seluruh Negeri Sembilan.

Setelah itu, Ustaz Abu Bakar al-Baqir bergerak ke Selangor pula. Mesyuarat penubuhan cawangan dan pelantikan ahli jawatankuasa tersebut dilakukan di Sekolah Arab, Kajang pada 24 April 1948. Antara yang hadir

ialah Raja Idris selaku Penghulu Kajang, Tuan Haji Arshad, Kadi Lenggeng, Negeri Sembilan dan 35 orang perempuan AWAS. Keputusan mesyuarat sebulat suara melantik Ustaz Mohamed Sasi Hizbul untuk memimpin Hizbul Muslimin cawangan Selangor. Dalam ucapan mesyuarat tersebut, Ustaz Abu Bakar menegaskan orang Melayu jauh ketinggalan dalam serba bidang manakala guru-guru agama kurang berperanan dalam memberi penerangan agama.³⁷

Pada 11 Mei 1948 cawangan Hizbul Muslimin di Tanjong Karang juga berjaya ditubuhkan di bawah pimpinan Haji Rahmad bin Haji Jailani selaku Presiden dan Omar bin Kiyai Marzuki selaku Timbalan Presiden. Dalam mesyuarat penubuhan cawangan tersebut kira-kira 115 orang hadir untuk menjayakan penubuhan parti berkenaan.³⁸ Bilangan tersebut merupakan satu jumlah yang besar bagi sebuah parti yang baharu ditubuhkan tanpa bantuan promosi daripada alat sebaran media. Setiausaha Hizbul Muslimin, Yunus bin Yatimi yang juga merupakan Ketua Propaganda API cawangan Selangor pernah memegang jawatan yang sama dalam PKMM. Beliau menyeru kepada golongan ulama dan pihak berwajib agar bangkit secara aktif dalam bidang politik.³⁹

Pada 2 Mei 1948 Ustaz Abu Bakar al-Baqir pergi ke Kedah untuk menubuhkan cawangan Hizbul Muslimin di Kedah, namun beliau gagal mendapatkan sokongan Hj Hussin bin Che Dol, Presiden Persatuan Guru-Guru Agama.⁴⁰ Setelah itu Ustaz Abu Bakar al-Baqir pergi ke Terengganu dan pada 14 Mei 1948 beliau tiba di Kemaman, Terengganu. Ketika itu beliau disambut oleh Abu Bakar Mohamed Amin yang merupakan Presiden PKMM cawangan Terengganu. Ketika menyampaikan ucapan di sebuah masjid, Ustaz Abu Bakar al-Baqir menegaskan bahawa semua umat perlu bersatu. Beliau menegaskan meskipun segelintir pihak beranggapan perjuangan politik Hizbul Muslimin di pihak kiri atau sebaliknya, tujuan utama penubuhan Hizbul Muslimin ialah untuk menyatukan UMNO dan PKMM. Pada 15 Mei 1948, Ustaz Abu Bakar tiba di Kuala Terengganu dan berucap di bangunan ibu pejabat PKMM. Beliau mengkritik UMNO kerana gagal membantu orang Melayu. Bagi beliau, penubuhan Persekutuan Tanah Melayu hanyalah perangkap dan usaha menghalang penubuhan Persekutuan Tanah Melayu hanya boleh dibuat melalui kerjasama dengan PKMM.⁴¹

Pada 16 Mei 1948, Ustaz Abu Bakar al-Baqir tiba di Besut, Terengganu untuk menghadiri perhimpunan yang dihadiri 300 orang hadirin di Kampung Raja. Dalam ucapannya, beliau menegaskan bahawa UMNO, PKMM dan Hizbul Muslimin sepatutnya bersatu bagi mencapai kebebasan. Kehadiran beliau ke Besut juga turut mendapat sokongan Naib Kadi Besut, Abu Bakar Mohamed Amin yang juga merupakan Presiden PKMM cawangan Terengganu. Dalam ucapannya, beliau mengatakan bahawa meskipun beliau pernah berkhidmat sebagai pegawai kerajaan dan menduduki jawatan penting, beliau memutuskan untuk melepaskan jawatan dalam kerajaan kerana beliau begitu marah terhadap tindakan penjajah yang telah menghapuskan kebebasan orang Melayu.⁴²

Di Pahang pula rombongan Ustaz Abu Bakar al-Baqir menubuhkan cawangan di Raub iaitu kawasan yang menjadi pusat kegiatan golongan radikal. Majlis penubuhan tersebut dihadiri 120 orang dan dipengerusikan oleh Ustaz Umar al-Farouk, bekas pelajar Maahad al-Ehya Assyariff. Jawatankuasa Hizbul Muslimin cawangan ini dibentuk dengan mandat diberikan kepada Tuan Haji Mohd Araof sebagai pengerusi manakala setiausahanya ialah Ustaz Hashim dan bendaharinya ialah Cikgu Lia.⁴³ Pada 18 Mei 1948, Ustaz Abu Bakar al-Baqir melebarkan sayap Hizbul Muslimin ke Kelantan. Beliau menyampaikan ucapan di Kota Bharu, Kelantan dan menegaskan bahawa Tanah Melayu merupakan sebuah negara yang kaya namun kekayaan tersebut tidak dapat dinikmati oleh penduduk Tanah Melayu. Sebaliknya dibolot oleh golongan penjajah. Dalam program jelajah untuk memberi kesedaran kemerdekaan kepada orang Melayu, Ustaz Abu Bakar al-Baqir juga merasmikan penubuhan cawangan Hizbul Muslimin di Kampung Machang dan di Kota Bharu, Kelantan. Haji Ismail bin Hj Yusoff dilantik sebagai Presiden Hizbul Muslimin cawangan Kota Bharu, Kelantan. Pada 21 Mei 1948, Ustaz Abu Bakar al-Baqir telah meninggalkan Kota Bharu dan menuju ke Besut, Terengganu sekali lagi untuk bermesyuarat di sana pada 23 Mei 1948. Pada 2 Jun 1948, *Utusan Melayu* melaporkan ucapan Ustaz Abu Bakar al-Baqir yang mengatakan bahawa masyarakat Melayu akan mencapai kemerdekaan dalam tempoh sepuluh tahun. Jika ramalan Ustaz Abu Bakar itu diteliti, ramalannya adalah tepat kerana Tanah Melayu akhirnya mencapai kemerdekaan pada 1957 iaitu kira-kira sembilan tahun daripada ucapan beliau.⁴⁴

Di Pulau Pinang pada 4 Jun 1948 sempena sambutan Israk Mikraj di Balik Pulau, Ustaz Abu Bakar al-Baqir telah mencadangkan penubuhan cawangan Hizbul Muslimin Pulau Pinang, namun tidak mendapat sambutan. Di Perak sendiri, sudah pastilah Hizbul Muslimin paling berpengaruh kerana Maahad al-Elya Assyariff merupakan pusat penubuhan Hizbul Muslimin. Malah di maahad ini, Bahagian Belia Hizbul Muslimin berjaya ditubuhkan di Maahad al-Ehya al-Syariff pada 5 Jun 1948. Lebih daripada 200 perwakilan daripada pelbagai pertubuhan belia di seluruh Tanah Melayu menghadiri perhimpunan tersebut. Mesyuarat bahagian belia telah dipengerusikan oleh Mohammed Asri yang merupakan bekas pelajar dan guru di maahad berkenaan dan dihadiri Presiden Hizbul Muslimin, Ustaz Abu Bakar al-Baqir.⁴⁵

Untuk menegaskan Hizbul Muslimin bukan mengancam keselamatan negara, maka pada 28 Julai 1948 Ustaz Abu Bakar al-Baqir menulis surat kepada Pesuruhjaya Jeneral British. Beliau menyatakan bahawa Hizbul Muslimin merupakan sebuah parti politik yang berasaskan agama Islam dan perjuangannya adalah melalui jalan keamanan mengikut saluran undang-undang negara. Ustaz Abu Bakar al-Baqir menegaskan bahawa tujuan utama penubuhan Hizbul Muslimin adalah bagi membangkitkan keadaan sosial orang Melayu yang beragama Islam, selain meluaskan pemahaman mereka terhadap agama.⁴⁶ Namun begitu, bagi British Hizbul Muslimin boleh mengancam keselamatan kerana dikawal oleh komunis dari Indonesia dan parti ini turut mendapat dana dari Masyumi untuk meluaskan pengaruh mereka di Tanah Melayu. British bimbang, perjuangan politik bercorak agama yang diperjuangkan oleh Hizbul Muslimin mampu menarik sokongan orang Melayu dari pelbagai kelas termasuk daripada PKMM dan juga UMNO.⁴⁷

Disebabkan pengaruh Hizbul Muslimin begitu cepat berkembang di beberapa negeri di Tanah Melayu, pada 29 Julai 1948 British menangkap beberapa pemimpin tertinggi Hizbul Muslimin. Antara yang ditangkap ialah Ustaz Abu Bakar al-Baqir, Ustaz Abdul Rab Tamimi bin Sulaiman (Ketua Propaganda Hizbul Muslimin) dan Ustaz Abdul Rauf bin Ahmad.⁴⁸ British menangkap mereka kerana dikatakan sebagai musuh kerajaan dan musuh raja-raja yang terkenal. Malah, mereka terlibat dalam hampir semua

organisasi politik berhaluan kiri. Penangkapan Ustaz Abu Bakar al-Baqir dan rakan-rakannya itu menyebabkan Hizbul Muslimin berkubur.⁴⁹ Namun begitu, perjuangan menuntut kemerdekaan dan cita-cita membentuk daulah Islam tidak terhenti. Pada 1951 bekas anak muridnya di Maahad al-Ehya Assyariff, Ustaz Ahmad Fuad bin Hassan mendapat inspirasi menubuhkan Parti Islam se-Malaya sebagai kesinambungan daripada perjuangan Hizbul Muslimin yang diharamkan oleh British.

PERJUANGAN USTAZ USTAZ ABU BAKAR AL-BAQIR PASCA TAHANAN DARURAT

Setelah Ustaz Abu Bakar al-Baqir terpenjara selama empat tahun, beliau dibebaskan daripada tahanan politik di Kamunting, Taiping pada bulan Oktober 1952 secara bersyarat. Setelah keluar dari penjara, perjuangan politik beliau tidak terhenti walaupun menghadapi sekatan politik. Namun begitu, Ustaz Abu Bakar al-Baqir menukar strategi beliau dengan tidak melibatkan diri secara aktif dalam politik. Jika melibatkan diri semula dalam politik secara aktif, beliau boleh didakwa semula ke penjara. Justeru, beliau terpaksa mengurangkan kegiatan politiknya atas faktor strategi iaitu untuk mengelak daripada menjadi bahan intipan mata-mata British selepas dibebaskan. Selain itu, keutamaan perjuangannya selepas dibebaskan adalah untuk membangunkan kembali Maahad al-Ehya Assyariff yang menghadapi situasi suram ekoran menghadapi masalah kewangan dan kekurangan pelajar.⁵⁰ Kekurangan yang semakin menjadi-jadi tersebut adalah disebabkan oleh rasa bimbang ibu bapa terhadap keselamatan anak-anak mereka yang sering dipantau pihak berkuasa yang menganggap maahad tersebut terlibat dengan gerakan yang berbahaya. Mereka turut curiga dengan kegiatan berbau politik yang melibatkan para pelajar dan guru-guru di maahad tersebut. Selain itu, kekurangan guru-guru berkaliber kerana ditangkap atau sebahagian daripada mereka berhenti bekerja pula ekoran maahad turut mengalami masalah kewangan. Masyarakat tidak lagi memberi derma ekoran bimbang ditangkap kerana memberi sokongan kepada maahad berkenaan.⁵¹ Pada masa yang sama, madrasah-madrasah yang bebas politik seperti Idrisiah, Diniyah dan Yahyawiyah menjadi saingan dan tempat yang kondusif bagi para pelajar ini meneruskan pengajian. Orang Melayu juga

mula mempunyai kesedaran untuk menghantar anak-anak mereka ke sekolah Melayu dan Inggeris yang lebih memberi nilai ekonomi berbanding sekolah agama yang tidak mendapat perhatian kerajaan pada ketika itu.⁵²

Untuk meredakan tekanan pemerintah terhadap Maahad al-Ehya Assyariff dan demi mendapatkan sumbangan dana daripada masyarakat, Ustaz Abu Bakar al-Baqir telah menukar pendekatan pendidikan di maahadnya yang tidak lagi berorientasikan politik. Kelas pengajaran politik yang dikendalikan oleh Mohd Asri Muda juga dibatalkan. Sikap baharu ini mendapat sambutan yang baik daripada pihak berkuasa termasuk Pejabat Agama Islam Perak, UMNO dan juga Sultan Perak ketika itu, Sultan Yussuf Izzuddin Shah.⁵³ Bermula daripada hubungan yang baik tersebut, pejabat agama telah menyumbang \$14,000 kepada maahad berkenaan pada tahun 1953. Daripada jumlah tersebut, \$6,000 adalah bayaran tetap tahunan yang dipersetujui oleh Pejabat Agama tersebut. Sementara bakinya adalah untuk menyiapkan bangunan dan memperbaiki bangunan lama.⁵⁴

Namun begitu, perjuangan politik Ustaz Abu Bakar al-Baqir kembali menjelma selepas tiga tahun pembebasannya apabila Pilihan Raya Persekutuan yang pertama diadakan pada 1955. Ketokohan dan populariti beliau menyebabkan beberapa parti politik seperti PAS, UMNO, Parti Kebangsaan Perak dan Perikatan Melayu Perak ingin menjadikannya sebagai calon pilihan raya yang mewakili parti mereka. Pada peringkat awal Ustaz Abu Bakar al-Baqir menolak semua tawatan parti-parti berkenaan. Beliau agak keberatan untuk menerima tawaran tersebut ekoran kebimbangannya terhadap ibu bapa para pelajar yang berlainan wadah politik dengannya tidak mahu lagi menghantar anak-anak mereka menuntut di Maahad al-Ehya Assyariff. Namun begitu, darah perjuangannya untuk membebaskan tanah air menuju kemerdekaan tidak pernah padam dalam sanubari beliau. Akhirnya Ustaz Abu Bakar al-Baqir memilih berjuang melalui kaedah pilihan raya. Apatah lagi pelaksanaan sistem pemilihan tampuk kepimpinan negara yang pertama tersebut dianjurkan oleh pemerintah dan satu-satunya peluang yang ada ketika itu untuk meneruskan perjuangan menuntut kemerdekaan melalui saluran demokrasi. Walaupun UMNO dan PAS menawarkan tiket untuk menjadi calon pilihan raya tersebut tetapi beliau memilih untuk mewakili Perikatan Melayu Perak. Ustaz Abu Bakar

al-Baqir berbuat sedemikian demi menjaga hubungan beliau dengan anak murid dan orang kampungnya yang banyak menganggotai kedua-dua parti berkenaan. Di samping itu, ia juga bertujuan untuk mengelak perbalahan yang lebih kronik antara mereka jika beliau memilih salah satu daripada parti berkenaan yang sedang bersaing mencari pengaruh dalam arena politik khususnya di kawasan Gunung Semanggol. Ustaz Abu Bakar al-Baqir turut memperlihatkan sikap tidak mementingkan diri sendiri dengan tidak mahu bertanding di Parlimen Kerian sedangkan pengaruh beliau begitu kuat di kawasan tersebut terutamanya di Gunung Semanggol. Sebaliknya, beliau bertanding di kawasan Larut dan Matang yang majoritinya adalah pengundi Cina yang tidak mengenali ketokohan beliau sebagai ulama yang membangunkan Maahad al-Ehya Assyariff dan pengasas parti Islam pertama di Tanah Melayu.⁵⁵

Akhirnya beliau kalah kepada calon Parti Perikatan, Dr Cheah Khay Chuan dengan undi 15,407 berbanding undi Ustaz Abu Bakar al-Baqir yang mendapat sebanyak 4,453 undi di samping dua orang lagi pencabarnya daripada Parti Kebangsaan Perak (NAP) dan Parti Buroh yang masing-masing mendapat 3,437 undi dan 761 undi. Sebaliknya di Parlimen Kerian, PAS memperoleh kemenangan pertamanya apabila Tuan Haji Ahmad Tuan Hj Husin mendapat kemenangan dengan undi 8,685 menewaskan calon Perikatan, Mohd Sulaman Haji Ahmad (Sulaiman Palestin) dengan undi 8,235 dan calon ketiga dari Parti Kebangsaan Perak dengan mendapat 3,315 undi.⁵⁶ Selepas pilihan raya tersebut, Ustaz Abu Bakar al-Baqir tidak lagi terlibat dengan politik kepartian sebaliknya menjadi tempat rujukan dan perbincangan kepada pejuang-pejuang kemerdekaan seperti Dr Burhanuddin al-Helmy yang terus cenderung dalam politik sehingga Tanah Melayu mencapai kemerdekaan. Ustaz Abu Bakar al-Baqir juga berjaya melahirkan lepasan Maahad al-Ehya Assyariff yang mampu meneruskan perjuangannya seperti Profesor Zulkifli Muhammad dan Datuk Asri Muda terus berjuang dalam PAS selepas kemerdekaan untuk membentuk daulah Islam di Tanah Melayu. Walaupun Ustaz Abu Bakar al-Baqir tidaklah berjuang sehingga Tanah Melayu mencapai kemerdekaan tetapi sumbangannya sebagai penggerak kesedaran kemerdekaan kepada para pelajarnya bermula sewal

tahun 30-an hingga pertengahan 50-an mendorong kelangsungan perjuangan kemerdekaan tersebut diteruskan oleh anak didiknya dan reformis lain. Bagi Ustaz Abu Bakar al-Baqir, keperluan yang lebih mendesak ketika itu adalah memberi tumpuan kepada pembangunan Maahad al-Ehya Assyariff yang tidak mampu diusahakan oleh sosok yang lain berbanding kegiatan politik yang lebih ramai pendukungnya. Apatah lagi tugasnya untuk menaikkan reputasi Maahad al-Ehya Assyariff yang masih tercalar teruk berada di bahunya kesan daripada kegiatan politiknya dahulu di maahad tersebut.

KESIMPULAN

Perjuangan Ustaz Abu Bakar al-Baqir, menunjukkan beliau merupakan seorang ulama yang menggunakan pentas institusi pendidikannya untuk berjuang menentang British di Tanah Melayu. Ketokohan Ustaz Abu Bakar sebagai ulama dan penggerak kesedaran kemerdekaan di Tanah Melayu begitu menonjol dengan penubuhan Maahad al-Ehya Asshariff. Melalui maahad ini beliau berjaya menggerakkan kesedaran tersebut kepada para pelajar dan masyarakat sekelilingnya hingga menimbulkan kecurigaan British dan UMNO. Mereka berusaha melumpuhkan perkembangan maahad tersebut dengan menangkap tokoh-tokoh penting yang menggerakkan maahad berkenaan. Peranan beliau sebagai pejuang kemerdekaan amat terserlah apabila Ustaz Abu Bakar al-Baqir menubuhkan parti Islam pertama di Tanah Melayu iaitu Hizbul Muslimin pada 1948. Walaupun pejuang kemerdekaan seperti Ustaz Abu Bakar al-Baqir ditangkap tetapi obor kesedaran rakyat untuk menuntut kemerdekaan tidak padam, malah menyemarakkan kegiatan politik orang Melayu. Sebagai ulama islah, beliau bukan sekadar membangunkan masyarakat Melayu dalam bidang pendidikan dan dakwah tetapi turut menggerakkan kesedaran kemerdekaan di Tanah Melayu. Sewajarnya sumbangan beliau sebagai ulama dan pejuang kemerdekaan dititipkan dalam lipatan sejarah sebagai tokoh ulama yang turut berjuang menuntut kemerdekaan negara.

NOTA

- ¹ Temu bual dengan Puan Aniqah Rusda binti Abu Bakar pada 2 November 2013, pukul 2.30 petang di rumahnya di Taman Panglima, Ipoh, Perak. Beliau merupakan anak bongsu Ustaz Abu Bakar al-Baqir.
- ² Pondok ini didirikan pada 1918 oleh Ustaz Abdul Rahman, bapa mentua Ustaz Abu Bakar al-Baqir. Beliau menuntut ilmu selama 15 tahun di Asia Barat hingga berjaya memiliki kelulusan dari Universiti al-Azhar dan Masjidil Haram, Mekah. Lihat Nabir bin Haji Abdullah, *Maahad Il Ihya Assyariff Gunung Semanggol 1934–1959*, Kuala Lumpur, terbitan Universiti Kebangsaan Malaysia, Pencetakan Khee Meng, 1976, hlm. 34.
- ³ Keterangan disampaikan oleh Nabir Abdullah dalam syarahan pada Sambutan 82 tahun Al-Ehya As Syariff pada 16 April 2016 di Maahad al Ihya Assyariff Gunung Semanggol.
- ⁴ Nabir bin Haji Abdullah, *Maahad Il Ihya Assyariff Gunung Semanggol 1934–1959*, 1976, hlm. 34.
- ⁵ *Ibid.*, hlm. 35 hingga 36.
- ⁶ Saari Sungib, *Tokoh-tokoh Besar Gerakan Islam dalam Sejarah*, Selangor: Rijal Media, 2010.
- ⁷ Il Ihya Assyariff, Buku Peringatan Suku Abad (sempena sambutan Jubilee Perak), November 1959, hlm. 17. Walau bagaimanapun menurut Nabir Abdullah, Ustaz Abu Bakar al-Baqir pulang ke Semanggol untuk mendirikan Maahad al-Ihya Assyariff pada 1933 dan bukannya pada 1934. Lihat Nabir bin Haji Abdullah, 1976, *Maahad Il Ihya Assyariff Gunung Semanggol 1934–1959*, hlm. 36.
- ⁸ Temu bual dengan Puan Aniqah Rusda pada 2 November 2013, pukul 2.30 petang di rumahnya di Taman Panglima, Ipoh Perak.
- ⁹ *Utusan Malaysia*, 6 November 2016.
- ¹⁰ Khairul Nizam Zainal Badri, *Ketokohan dan Pemikiran Abu Bakar al-Baqir*, Shah Alam: Karisma Publication, 2008, hlm. 50.
- ¹¹ Nabir bin Haji Abdullah, *Maahad Il Ihya Assyariff Gunung Semanggol 1934–1959*, 1976, hlm. 265–266.
- ¹² Temu bual dengan Dr. Sabri Salamon pada 27 Disember 2016 di Felda Kampung Awah, Temerloh, Pahang. Beliau merupakan bekas pelajar Maahad al-Ehya Ashariff dari tahun 1955 hngga 1959.
- ¹³ Silcock & Aziz, *Nationalism in Malaya*, 11th Conference Institute of Pacific Relations, Lucknow India, October 3–15, 1950, hlm. 13.
- ¹⁴ Temu bual dengan Dr. Sabri Salamon pada 27 Disember 2016 di Felda Kampung Awah, Temerloh, Pahang.
- ¹⁵ *Al-Ihya*, Pulau Pinang: Lembaga Pustaka al-Ihya, Persama Press, 1947, Bil 1, tahun 1.
- ¹⁶ Nabir bin Haji Abdullah, *Maahad Il Ihya Assyariff Gunung Semanggol 1934–1959*, 1976, hlm. 104.
- ¹⁷ Ustaz Abu Bakar menyedari kepentingan watan kerana beliau sendiri turut serta dalam beberapa badan seperti Kesatuan Melayu Selat (PP), Persatuan Melayu Perak, Persatuan Sun Light Taiping, Saadatul Islam. Lihat Abu Bakar al-Baqir, “Gerakan-gerakan Politik yang Berunsur atau Berkaitan dengan Ugama Islam di Malaysia” dalam *Kertas Kerja Seminar ME 405-Siri Tokoh-tokoh Malaysia*, Jabatan Sejarah, Universiti Kebangsaan Malaysia, 19 September 1973, hlm. 2.

- ¹⁸ Nabir bin Haji Abdullah, *Maahad Il Ihya Assyariiff Gunung Semanggol 1934–1959*, 1976, hlm. 75.
- ¹⁹ Ustaz Osman bin Hamzah merupakan bekas pelajar dan akhirnya menjadi tenaga pengajar di al-Ehya Assyariiff. Beliau menggalakkan para pelajar dan kakitangan maahad tersebut terlibat dengan gerakan kemerdekaan yang diperjuangkan oleh Hizbul Muslimin. Apabila Hizbul Muslimin ditubuhkan, beliau menjadi Ketua Shabab Hizbul Muslimin. Beliau juga merupakan anggota KMM cawangan Perak yang aktif dan turut menjalin hubungan dengan pemimpin radikal Indonesia seperti Sutan Djenain. Lihat T.N Harper, *The End of Empire and The Making of Malaya*, Cambridge: Cambridge Universiti Press, 2001, hlm. 122.
- ²⁰ Nabir bin Haji Abdullah, *Maahad Il Ihya Assyariiff Gunung Semanggol 1934–1959*, 1976, hlm. 77.
- ²¹ Temu bual dengan Dr. Sabri Salamon pada 27 Disember 2016 di Felda Kampung Awah, Temerloh, Pahang. Beliau merupakan bekas pelajar Maahad al-Ehya Asshariff dari tahun 1955 hingga 1959.
- ²² Nabir bin Haji Abdullah *Maahad Il Ihya Assyariiff Gunung Semanggol 1934–1959*, 1976, hlm. 76.
- ²³ Keterangan disampaikan oleh Ibrahim Yaakub sewaktu soal jawab kertas kerja Ishak Hj Muhammad,” Politik Tanah Melayu hingga pendudukan Jepun”. –*Siri Sejarah Tokoh-Tokoh Malaysia*, Jabatan Sejarah, UKM 1973. 24 /7/1973.
- ²⁴ Abu Bakar al-Baqir, “Gerakan-gerakan Politik Yang Berunsur atau Berkaitan dengan Uagama Islam di Malaysia”, Kertas kerja *Seminar ME 405, Siri Tokoh-Tokoh Malaysia*, Jabatan Sejarah, Universiti Kebangsaan Malaysia, 19 Ogos/September 1973, hlm. 4. Lihat juga Ibrahim Haji Yaakub, “Sejarah Perintis Kemerdekaan Malaysia,” (bahagian kedua). Kertas kerja *Seminar ME 405, Sejarah Tokoh-Tokoh Malaysia*, Jabatan Sejarah, Universiti Kebangsaan Malaysia, 29 Ogos 1973. hlm. 10.
- ²⁵ Anak kelahiran Indonesia ini pernah ke Moscow ketika berumur 18 tahun mewakili Kongres Komunis bagi mewakili Indonesia. Beliau ke Singapura sebagai pemberita bagi akhbar Indonesia. Terlibat sebagai *Malayan Communist Party (MCP)* dan menjadi ketua ‘*Anti-Japanese Union*’. PKMM dianggap parti yang radikal untuk menentang British. Lihat G.P. Means, *Malayan Political*, University of London Press Ltd, London, 1970, hlm. 53.
- ²⁶ Ramai kawannya dalam PKMM mengatakan beliau balik ke Indonesia kerana berjuang menentang tentera Belanda yang tidak mengiktiraf kemerdekaan Indonesia pada akhir pendudukan Jepun di negara itu. Kedatangannya ke Tanah Melayu juga adalah kerana diburu Belanda akibat kegiatannya dalam Parti Komunis Indonesia. Lihat Ramlah Adam, *Burhanuddin al-Hemly, Suatu Kemelut Politik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Pustaka, 2003 (cetakan ketiga), hlm. 37.
- ²⁷ Temu bual Ramlah Adam dengan Yahya Nasim, bekas Presiden PKMM Selangor pada 1/1/91 di Hulu Langat, Selangor. Yahya Nasim merupakan bekas pelajar al-Ehya. Menurutnya, minat politik yang disemai di maahad berkenaan menyebabkan para pelajar memberi sokongan kepada PKMM dan API secara meluas terutamanya setelah mendengar ucapan Dr. Burhanuddin. Lihat Ramlah Adam, *Burhanuddin al-Hemly, Suatu Kemelut Politik*, hlm. 66.
- ²⁸ *Utusan Melayu* 24 Feb 1948, artikel bertajuk “Perjuangan MATA dalam *Federation* soal parti Islam diperhatikan.”

- ²⁹ *Utusan Melayu*, 28 Januari dan 18 Februari 1948 memuatkan berita tentang MATA yang tidak berpuas hati dengan Majlis Agama Negeri yang terikat dengan sekatan golongan feodal.
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ CO 537/3751, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No. 6/1948, 31 Mac 1948, hlm. 177. Penubuhan Hizbul Muslimin juga berkait rapat dengan pengaruh Dr. Burhanuddin al-Helmy dan PKMM yang menghulurkan pelbagai bantuan dalam penubuhan MATA seterusnya membawa kepada penubuhan Hizbul Muslimin. Lihat Ahmad Bostamam, “Barisan Tani Se-Malaya Diperhebat Perjalanannya,” dalam *Berita Harian*, 15 Ogos 1971, hlm. 12. Keterangan lanjut tentang kegiatan Hizbul Muslimin lihat Abu Hanifah Haris, “Reaksi British Terhadap Kegiatan Hizbul Muslimin di Tanah Melayu, 1948–1949” dalam Prosiding Persidangan Intelektual Kebangsaan Malaysia pada 17–18 April 2013 di Universiti Pendidikan Sultan Idris, Perak.
- ³² CO 537/3751, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No. 8/1948, 30 April 1948, hlm. 258–259.
- ³³ CO 537/3752, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No.10/1948, 31 Mei 1948, hlm. 362.
- ³⁴ CO537/3751, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No. 8/1948, 30 April 1948, hlm. 296.
- ³⁵ CO 537/3753, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No.14/1948, 31 Julai 1948, hlm. 544.
- ³⁶ CO 537/3751, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No. 6/1948, 31 Mac 1948, hlm. 175.
- ³⁷ CO 537/3751, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No.9/1948, 15 Mei 1948, hlm. 296
- ³⁸ CO 537/3752, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No.10/1948, 31 Mei 1948, hlm. 362.
- ³⁹ *Utusan Melayu*, 15 Mei 1948, hlm. 3.
- ⁴⁰ CO 537/3751, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No.9/1948, 15 Mei 1948, hlm. 296
- ⁴¹ CO 537/3752, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No.11/1948, 15 Jun 1948, hlm. 416.
- ⁴² CO 537/3752, *Malayan Security, Political Intelligence Journal*, No.11/1948, 15 Jun 1948, hlm. 415
- ⁴³ *Utusan Melayu.*, 18 Mei 1948, hlm. 3.
- ⁴⁴ *Utusan Melayu*, 2 Jun 1948, hlm. 2.
- ⁴⁵ Mohamed Asri merupakan anak kelahiran Kelantan dan merupakan bekas Pegawai Propaganda API. Setelah API diharamkan, beliau menyertai PETA. Menurut laporan Malayan Security Service (MSS), beliau merupakan Pegawai Khas Hizbul Muslimin. Lihat CO 537/ 3753, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No. 14/1948, 31 Julai 1948, hlm. 545.
- ⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 586.
- ⁴⁷ CO 537/3754, *Pan-Malayan Review of Political and Security Intelligence*, No.1/1948, 1 September 1948, *Part 1, Political Intelligence Review*, hlm. 1-2.

- ⁴⁸ CO 537/3753, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No.15/1948, 15 Ogos 1948, hlm. 584. Ketiga-tiga mereka ditahan lebih kurang lima tahun dan ditempatkan di beberapa pusat tahanan iaitu bermula di pusat tahanan Taiping (6 bulan), Pulau Jerejak, Pulau Pinang (6 bulan), Tanjung Beruas, Melaka dan Ipoh. Penahanan mereka kemungkinan ada kaitan dengan laporan polis yang dibuat oleh Penghulu Muda yang baru bertugas di Gunung Semanggol pada awal tahun 1948. Beliau merupakan saudara kepada Dato' Zainal Abidin Abas yang merupakan rakan kepada Dato' Onn Jaafar, pengasas UMNO. Kemungkinan bedar beliau dihantar bertugas di Gunung Semanggol atas kehendak UMNO bagi memantau pergerakan Hizbul Muslimin. Lihat Nabir Haji Abdullah, *Maahad II Ihya Assyariff Gunung Semanggol*, hlm. 200.
- ⁴⁹ Lihat Utusan Melayu 2 Ogos 1948 tentang penangkapan mereka.
- ⁵⁰ Temu bual dengan Puan Aniqah Rusda pada 2 April 2018 pukul 9.00 pagi di rumahnya di Taman Panglima, Ipoh, Perak. Menurut keterangan beliau, bapanya terpaksa bergolok gadai menjual segala harta bendanya termasuk menjual ayam peliharaan bagi membangunkan semula Maahad al-Ehya Assyariff.
- ⁵¹ Lihat Utusan Melayu, 6 Ogos 1948, hlm. 4 dan Majlis 6 Ogos 1948, hlm. 5. Lihat juga Nabir bin Haji Abdullah, *Maahad II Ihya Assyariff Gunung Semanggol 1934–1959*, 1976, hlm. 203 berkaitan jumlah pelajar yang semakin berkurangan sejak penangkapan berlaku hinggalah kepada pembukaan kembali maahad tersebut pada 13 Ogos 1948. Dalam tempoh tersebut, Maahad al-Ehya Assyariff telah kehilangan separuh pelajarinya, iaitu daripada seramai 492 orang menjadi 250 orang sahaja. Pada Disember 1949 pula, berlaku penangkapan kali kedua secara beramai-ramai kepada guru-guru Maahad al-Ehya Assyariff dan aktivis API di Gunung Semanggol sehingga menyebabkan kira-kira 100 orang lagi pelajar meninggalkan maahad tersebut kerana faktor keselamatan. Malah pada 1951, hanya tinggal 70 orang pelajar sahaja yang masih menuntut. Ketika itu penuntut maahad ini hanyalah anak-anak tempatan yang berada sekitar kampung di Gunung Semanggol sahaja.
- ⁵² Lihat Abu Zaki, "Belalah Nasib Penuntut-penuntut Sekolah Ugama," *Penuntut*, (Majalah Triwulan Gabungan Pelajar-Pelajar Melayu Semenanjung-GPMS), Bil.1, tahun1, Kuala Lumpur, 1950, hlm. 8.
- ⁵³ Sultan Perak dan Menteri Besar ketika itu, Datuk Hj Abdul Wahab bin Toh Muda Abdul Aziz turut membuat lawatan pada 1953 dalam usaha merintis hubungan dengan Maahad al-Ehya Asshariff yang sebelum ini begitu lantang mengkritik kerajaan negeri, pejabat agama dan istana. Malah, semasa Ustaz Abu Bakar al-Baqir dalam tahanan di Taiping, beberapa kali pihak Majlis Agama dan Adat Negeri Perak melawatnya dan menawarkan kepada beliau jawatan dalam institusi tersebut. Namun, beliau menolak dengan alasan ingin menumpukan segala perhatiannya menghidupkan semula maahadnya dan atas dasar kepercayaan itulah, beliau dibebaskan. Lihat Nabir Haji Abdullah, *Maahad II Ihya Assyariff Gunung Semanggol 1934–1959*, 1976, hlm. 209 dan 211.
- ⁵⁴ *Laporan Masyuarat Agung Tahunan*, Persatuan II Ihya Berhad dalam Fail Setiausaha 21 April 1954.
- ⁵⁵ Lihat Nabir bin Haji Abdullah, *Maahad II Ihya Assyariff Gunung Semanggol 1934–1959*, 1976, hlm. 230.
- ⁵⁶ Report of the First Election of the Legislative Council the Federation of Malaya, Government Press, Kuala Lumpur, 1955, hlm 69.

RUJUKAN

- Abu Bakar al-Baqir. (1973). Gerakan-gerakan politik yang berunsur atau berkaitan dengan ugama Islam di Malaysia. Kertas Kerja *Seminar ME 405-Siri Tokoh-tokoh Malaysia pada 19 September 1973*. Jabatan Sejarah, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abu Hanifah Haris. (2013). Reaksi British terhadap kegiatan Hizbul Muslimin di Tanah Melayu 1948–1949. *Prosiding Persidangan Intellektual Kebangsaan Malaysia pada 17–18 April 2013*. Universiti Pendidikan Sultan Idris, Perak.
- Abu Zaki. (1950). Belalah nasib penuntut-penuntut sekolah ugama. *Penuntut*, (Majalah Triwulan Gabungan Pelajar-Pelajar Melayu Semenanjung-GPMS), Bil. 1, tahun 1, Kuala Lumpur.
- Al Ihya Assyarif*. (1959). *Buku Peringatan Suku Abad* (sempena sambutan Jubilee Perak), November 1959.
- Al-Ihya*. (1947). Pulau Pinang: Lembaga Pustaka al-Ihya, Bersama Press, 1947, Bil 1, tahun 1.
- Berita Harian*, 15 Ogos 1971.
- CO 537/3751, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No. 6/1948, 31 Mac 1948.
- CO 537/3751, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No. 8/1948, 30 April 1948.
- CO 537/3751, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No.9/1948, 15 Mei 1948.
- CO 537/3752, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No.10/1948, 31 Mei 1948.
- CO 537/3752, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No.11/1948, 15 Jun 1948.
- CO 537/3753, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No.14/1948, 31 Julai 1948.
- CO 537/3753, *Malayan Security Service, Political Intelligence Journal*, No.15/1948, 15 Ogos 1948,
- CO 537/3754, *Pan-Malayan Review of Political and Security Intelligence*, No.1/1948, 1 September 1948, *Part 1, Political Intelligence Review*.
- Ibrahim Haji Yaakub. (1973). Sejarah Perintis Kemerdekaan Malaysia (bahagian kedua). Kertas kerja *Seminar ME 405, Sejarah Tokoh-Tokoh Malaysia pada 29 Ogos 1973*. Jabatan Sejarah, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ishak Hj Muhammad. (1973). Politik Tanah Melayu hingga pendudukan Jepun. –*Siri Sejarah Tokoh-Tokoh Malaysia pada 24 Julai 1973*, Jabatan Sejarah, UKM.
- Khairul Nizam Zainal Badri. (2008). *Ketokohan dan Pemikiran Abu Bakar al-Baqir*, Karisma Publication, Shah Alam.
- Means, G. P. (1970). *Malayan Political*. London: University of London Press Ltd.

- Nabir Abdullah. (1976). *Maahad Il Ihya Assyariff Gunung Semanggol 1934–1959*, Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ramlah Adam. (2003). *Burhanuddin al-Hemly, suatu kemelut politik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Report of the First Election of the Legislative Council the Federation of Malaya. (1955). Kuala Lumpur: Government Press.
- Saari Sungib. (2010). *Tokoh-tokoh besar Gerakan Islam dalam sejarah*. Selangor: Rijal Media.
- Silcock & Aziz. (1950). *Nationalism in Malaya*, 11th Conference Institute of Pacific Relations, Lucknow India, October 3–15, 1950.
- Harper, T. N. (2001). *The end of empire and the making of Malaya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Utusan Malaysia*, 6 November 2016.
- Utusan Melayu*, 28 Jan, 18 Feb, 24 Feb, 2 Jun, 15 Mei, 18 Mei 1948.
- Temu bual bersama Puan Aniqah Rusda binti Abu Bakar pada 2 November 2013 dan 2 April 2018 bertempat di Taman Panglima, Ipoh, Perak.
- Temu bual bersama Dr. Sabri Salamon pada 27 Disember 2016 di Felda Kampung Awah, Temerloh, Pahang.

**PENGLIBATAN PERTUBUHAN SUKARELA WANITA DALAM
PROGRAM PEMBANGUNAN SOSIOEKONOMI WANITA DI
SABAH, 1968–1998**

***The Involvement of Women's Voluntary Organizations in the Socio-
Economic Development Programme of Sabah Women, 1968–1998***

¹SITI AIDAH BINTI HJ. LUKIN @ LOKIN

²ARBA'IYAH MOHD NOOR

*Pusat Penataran Ilmu & Bahasa, Universiti Malaysia Sabah, Jalan UMS, 88400 Kota Kinabalu.
Jabatan Sejarah, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur*

¹sitiaida@ums.edu.my, ²arbaiyah@um.edu.my

Diterima: : 4 Jun 2017 / Dibaiki: 20 Julai 2018

Abstrak Artikel ini memberi fokus kepada penglibatan pertubuhan sukarela wanita dalam program pembangunan sosioekonomi wanita di Sabah dari tahun 1968 sehingga 1998. Pertubuhan sukarela wanita yang dimaksudkan ialah Perkumpulan Perempuan Sabah (PPS) dan Pertubuhan Wanita Sabah (PEWASA), iaitu dua buah pertubuhan sukarela wanita yang terkenal di Sabah dan keahliannya terbuka kepada kaum wanita pelbagai etnik serta agama. Selepas kemerdekaan Sabah pada 1963, negeri ini telah menyaksikan pelbagai program yang dirancang oleh pihak kerajaan dalam pembangunan sosioekonomi masyarakat termasuklah usaha membangunkan kaum wanitanya. Dalam tempoh 1968–1998, PPS dan PEWASA begitu giat melibatkan kaum wanita dalam program-program pembangunan sosioekonomi wanita. Penglibatan kedua-dua pertubuhan sukarela wanita ini dalam pembangunan sosioekonomi wanita di Sabah dapat dikesan menerusi kegiatan-kegiatan yang dianjurkan oleh pertubuhan-pertubuhan ini dari semasa ke semasa meliputi program-program pembangunan wanita dalam bidang ekonomi, pendidikan dan kesihatan. Maklumat tentang penglibatan PPS dan PEWASA dalam program-program pembangunan sosioekonomi wanita ini diperoleh daripada laporan-laporan kegiatan pertubuhan, fail-fail persendirian, laporan akhbar dan temu bual dengan pemimpin pertubuhan berkenaan. Hasil kajian mendapati bahawa kedua-dua pertubuhan ini menjadi salah satu saluran penting yang memudahkan agenda pembangunan sosioekonomi pihak kerajaan sampai kepada kumpulan sasaran iaitu kaum wanita Sabah. Menerusi kajian ini juga akan dapat mengetengahkan kepada umum tentang penglibatan pertubuhan sukarela wanita dalam program

pembangunan sosioekonomi wanita di samping membantu pihak kerajaan dalam melaksanakan agenda pembangunan yang berterusan terhadap golongan wanita di Sabah.

Kata kunci: Pertubuhan sukarela, program pembangunan, sosioekonomi, Wanita Sabah.

***Abstract** This article focuses on the involvement of voluntary women organisations in socio-economic development programmes for women in Sabah from 1963 to 1998. The organisations focused on this article are Perkumpulan Perempuan Sabah (PPS) and Pertubuhan Wanita Sabah (PEWASA), two well-known voluntary women organisations in Sabah with their membership open to women from various ethnicities and religious beliefs. After independence in 1963, Sabah witnessed numerous government programmes to develop the socio-economy of various communities in Sabah including efforts to develop the women community. From 1968 to 1998, PPS and PEWASA actively encouraged women to participate in socio-economic development programmes targeted for them. The involvement of these two organisations in developing the socio-economy of women are reflected in their activities such as development programmes economy, education, and health. Data related to PPS and PEWASA's involvement in these programmes were collected from reports on their activities, private files, newspaper reports, and interviews with their leaders or Executive Committee members. The findings reveal that these two organisations have become important channels which facilitate the development of the socio-economy agenda planned and implemented by the government to reach the women community of Sabah. Through this study, the public is made aware of the involvement of voluntary women organisations in socio-economic development programmes for women and their support to the government in implementing a continuous agenda of developing the women community in Sabah.*

Keywords: Voluntary organisations, development programmes, socio-economy, Sabah Women.

PENDAHULUAN

Pertubuhan sukarela wanita di Sabah tumbuh dan berkembang kesan daripada kemajuan yang dicapai oleh kaum wanita di Sabah terutamanya dalam bidang pendidikan. Peluang-peluang pendidikan yang dinikmati oleh sebilangan wanita khususnya di kawasan bandar mendorong mereka untuk melibatkan diri dalam kegiatan berpersatuan. Penglibatan tersebut bermula dengan kegiatan pasukan unit-unit beruniform di sekolah-sekolah hinggalah kepada kegiatan persatuan-persatuan sosiobudaya yang berkembang di bandar Jesselton (Kota Kinabalu) pada akhir tahun 1950-an. Pengalaman awal bergiat dalam persatuan-persatuan sosiobudaya ini mendorong kaum wanita berkenaan untuk menubuhkan pertubuhan sukarela yang anggotanya hanya terdiri daripada kaum wanita. Dengan adanya pertubuhan sukarela wanita, perjuangan mereka untuk menjurus kepada usaha-usaha pembangunan sosioekonomi wanita lebih terserlah, terarah dan berfokus. Kewujudan pertubuhan-pertubuhan sukarela wanita ini juga dimanfaatkan oleh pihak kerajaan sebagai salah satu saluran untuk memudahkan program-program pembangunan khususnya untuk wanita sampai kepada golongan sasaran yang ditetapkan. Makalah ini akan membincangkan bagaimanakah pertubuhan sukarela wanita yang terpilih, iaitu PPS dan PEWASA melibatkan diri dalam program-program pembangunan sosioekonomi di Sabah khususnya untuk meningkatkan status kaum wanitanya.

Latar belakang Penubuhan PPS dan PEWASA

Selepas Sabah mencapai kemerdekaan dan bersama-sama Tanah Melayu, Singapura dan Sarawak membentuk Malaysia pada 16 September 1963, ruang untuk kaum wanita bergiat dalam persatuan semakin terbuka. Penglibatan kaum wanita dalam persatuan-persatuan sosiobudaya dan parti-parti politik awal seperti United National Kadazan Organisation (UNKO) dan United Sabah National Organisation (USNO) memberikan ruang yang lebih luas untuk mereka sering bertemu dan bertukar-tukar fikiran. Perkembangan kegiatan pertubuhan wanita di Semenanjung Malaysia, Sarawak dan di Brunei ternyata mempengaruhi kaum wanita Sabah untuk turut menubuhkan persatuan wanita yang serupa dengan pertubuhan wanita di negeri-negeri berkenaan. Pada bulan Mac 1967, rombongan Ahli

Jawatankuasa Women Institute (WI), iaitu pertubuhan sukarela wanita di Semenanjung Malaysia telah mengadakan lawatan di Sabah sebagai salah satu kegiatan pertubuhan wanita berkenaan. Dalam lawatan tersebut, barisan kepimpinan WI menggalakkan penubuhan persatuan wanita di Sabah serta bercadang untuk menjadikan persatuan berkenaan sebagai cawangan WI di Sabah.¹

Kesan daripada lawatan tersebut dan perbincangan dengan pemimpin-pemimpin WI telah mendorong Toh Puan Hajah Rahma² untuk menubuhkan persatuan wanita di Sabah. Pada tahun 1968, Toh Puan Hajah Rahma kemudiannya telah mengambil inisiatif mengadakan perbincangan dengan beberapa orang pemimpin wanita³ daripada kalangan kaum ibu parti USNO, kakitangan wanita dari Jabatan Ketua Menteri dan pemimpin wanita yang sebelum ini telah bergiat dalam persatuan yang ada di Sabah seperti Angkatan Gaya Baru (AGABA) pada tahun 1950-an. Perbincangan tersebut diadakan di rumah beliau sendiri di Tanjung Aru, Kota Kinabalu. Melalui perbincangan tersebut, mereka telah mencapai persetujuan untuk menubuhkan PPS. PPS kemudiannya didaftarkan oleh Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Sabah pada 5 Februari 1971.

Sepanjang tempoh 1968 hingga 1976, PPS muncul sebagai persatuan wanita pertama yang dapat menggerakkan kaum wanita dalam kegiatan berpersatuan dan menyumbang kepada pembangunan serta pencapaian wanita dalam pelbagai bidang. Semangat kesukarelaan yang tinggi dan kerjasama yang erat dalam kalangan barisan kepimpinan serta ahli persatuan menjadi aset penting dalam kejayaan PPS menganjurkan pelbagai aktiviti pada masa itu. Sokongan daripada kerajaan negeri, sama ada dari segi material dan sokongan moral menjadi faktor penting yang memudahkan PPS bergerak dalam usaha melibatkan wanita dalam persatuan sukarela dan program-program pembangunan wanita. Walau bagaimanapun, kegiatan dan perjuangan persatuan ini mula malap selepas kejatuhan parti USNO pada tahun 1976 kerana barisan kepimpinan PPS dan ahli-ahlinya kebanyakannya juga daripada Kaum Ibu parti USNO. Dari tahun 1977, PPS tidak lagi bergiat aktif sehinggalah pendaftaran PPS digantung oleh Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Sabah kerana tidak mengemukakan laporan minit mesyuarat agung, laporan kewangan dan laporan tahunan kegiatan

persatuan dari tahun 1977 sehingga 1981 kepada jabatan berkenaan.⁴ Mesyuarat Agung PPS juga tidak dapat diadakan sejak tahun 1983 sehingga 1990. Penggantungan tersebut membawa kepada pembatalan PPS pada 28 Oktober 1991.

Pembatalan PPS itu tidak berterusan apabila adanya inisiatif daripada beberapa orang bekas pemimpin PPS dan tokoh-tokoh pemimpin wanita yang baharu dilibatkan dalam PPS untuk mendaftarkan kembali PPS dari tahun 1991 hingga 1995. Penglibatan Datuk Hajah Azizah Datuk Seri Panglima Haji Mohd. Dun⁵ sangat penting dalam menggerakkan jawatankuasa PPS menubuhkan PPS (Baru) yang dari segi tujuan penubuhannya adalah untuk meneruskan perjuangan PPS yang lama. PPS (B) telah didaftarkan semula pada 5 Disember 1995 dengan perubahan nama persatuan kepada Perkumpulan Perempuan Sabah Baru atau PPS (B). Sejak itu, PPS (B) telah menganjurkan pelbagai aktiviti yang dapat meningkatkan martabat kaum wanita dalam pelbagai bidang selaras dengan arus perkembangan semasa.

Ketika kegiatan dan perjuangan PPS mula malap iaitu setelah pucuk pimpinan kerajaan negeri beralih daripada Kerajaan USNO kepada Kerajaan Berjaya pada tahun 1976, muncul sebuah lagi pertubuhan sukarela wanita yang baharu iaitu Pertubuhan Wanita Sabah atau PEWASA. PEWASA ditubuhkan pada 24 Februari 1976 dan dirasmikan oleh Toh Puan Hajah Rahimah Stephens pada 22 Julai 1976. PEWASA kemudiannya didaftarkan oleh Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Sabah pada 24 Februari 1978. Idea penubuhan PEWASA tercetus apabila Toh Puan Hajah Rahimah Stephens selaku Menteri Kebajikan Masyarakat Sabah memanggil beberapa orang kakitangan wanita Jabatan Ketua Menteri Sabah⁶ mengadakan mesyuarat bagi membincangkan sambutan Hari Wanita peringkat negeri Sabah. Dalam mesyuarat tersebut, mereka telah bersetuju untuk menubuhkan sebuah persatuan wanita bagi mengendalikan program Perayaan Hari Wanita peringkat negeri Sabah memandangkan pertubuhan wanita sebelum ini iaitu PPS tidak lagi bergiat aktif.

Sejak tahun 1976 sehingga 1987, PEWASA diberikan kepercayaan oleh Kerajaan Negeri Sabah sebagai penganjur sambutan Hari Wanita Peringkat Negeri Sabah dengan kerjasama pertubuhan-pertubuhan wanita

lain yang ada di Sabah. Selepas lima tahun penubuhannya PEWASA telah berjaya melebarkan pergerakannya dengan penubuhan 25 buah cawangan di seluruh Sabah. Bilangan cawangan ini semakin bertambah seperti berikut: 1983: 25 cawangan, 1984: 30 cawangan, 1987: 49 cawangan, 1995: 60 cawangan dan pada tahun 2001, bilangan cawangan tersebut meningkat kepada 63 cawangan dengan bilangan ahli seramai 4000 orang di seluruh Sabah.⁷ Dari tahun 1976 sehingga tahun 1998, PEWASA telah melaksanakan pelbagai kegiatan dan memberikan sumbangan yang besar dalam proses pembangunan sosioekonomi wanita di Sabah.

DAPATAN KAJIAN

Penglibatan pertubuhan sukarela wanita yang terpilih dalam program-program pembangunan sosioekonomi wanita di Sabah dapat ditinjau berdasarkan kegiatan PPS dan PEWASA dalam tiga bidang pembangunan sosioekonomi yang utama iaitu menerusi pembangunan ekonomi, pendidikan dan kesihatan. Dalam bidang ekonomi, fokus kegiatan pertubuhan sukarela wanita ini adalah untuk meningkatkan kemahiran wanita agar mereka boleh menjana pendapatan sendiri dan berpeluang menyertai kegiatan ekonomi yang sesuai dengan kemahiran mereka.

Penglibatan dalam Program Kemahiran Ekonomi Rumah Tangga

Selepas pembentukan Malaysia pada 16 September 1963, Kerajaan Sabah merancang dan melaksanakan pelbagai program pembangunan untuk mengurangkan kemiskinan dan sekali gus untuk meningkatkan taraf kaum wanita. Peningkatan kemahiran wanita dalam bidang ekonomi rumah tangga merupakan salah satu aspek yang difokuskan oleh kerajaan khususnya bagi membangunkan kaum wanita miskin di kawasan luar bandar. Sepanjang Rancangan Malaysia Ketiga, Kerajaan Negeri Sabah di bawah Kementerian Kebajikan Masyarakat dan Perpaduan Negara mengadakan lebih banyak Kursus Ekonomi Rumah Tangga (Kursus ERT) bagi meningkatkan taraf hidup rakyat serta mengurangkan kemiskinan dalam kalangan rakyat Sabah. Kursus ERT ini juga diselenggarakan oleh Bahagian Ekonomi Rumah Tangga, Jabatan Pertanian Sabah. Kursus ini diperluaskan pada

peringkat kampung-kampung khususnya di kawasan luar bandar. Tujuan utama kursus tersebut diadakan adalah untuk memberikan pengetahuan asas kepada kaum wanita dalam urusan pengendalian sesebuah rumah tangga yang bahagia.⁸ Kursus tersebut berlangsung selama enam minggu dan antara pengisiannya adalah program ceramah-ceramah pembangunan ekonomi dan sosial, latihan praktikal (jahitan, kraf tangan dan sulaman, serta masakan), penjagaan kebersihan keluarga, pendidikan kesihatan untuk bayi dan keluarga, amalan perancang keluarga, pengurusan rumah tangga secara teratur, bercucuk tanam cara moden dan efektif serta amalan berjimat cermat dalam pengurusan ekonomi keluarga.⁹

Setelah PPS ditubuhkan pada tahun 1968, PPS mengadakan kelas-kelas memasak dan menjahit untuk anak-anak gadis dan kaum wanita atau suri rumah yang datang dari luar bandar. Pada tahun 1974, lebih kurang 50 orang pelajar dari sekitar Kota Kinabalu, Tuaran, Tamparuli dan Putatan yang menghadiri kelas-kelas berkenaan di bangunan PPS, Sembulan. PPS juga telah menyediakan 22 buah mesin jahit untuk kegunaan mereka.¹⁰ Matlamat untuk membangunkan ekonomi wanita dan meningkatkan pendapatan keluarga cuba dicapai oleh PPS menerusi kegiatan meningkatkan kemahiran wanita melalui kursus-kursus urusan rumah tangga dan latihan-latihan kemahiran wanita yang dianjurkan dari semasa ke semasa.

Sebagai Ketua Kaum Ibu parti USNO, Toh Puan Hajah Rahma juga menggunakan cawangan-cawangan Kaum Ibu parti USNO sebagai saluran untuk memaklumkan kegiatan-kegiatan PPS dan meminta kerjasama daripada ketua-ketua cawangan Kaum Ibu USNO berkenaan mencari anak-anak gadis dan suri-suri rumah di kawasan mereka untuk mengikuti kursus-kursus kemahiran anjuran PPS itu.¹¹ Kerjasama yang diberikan oleh cawangan-cawangan Kaum Ibu USNO ini memudahkan PPS menarik penyertaan daripada kaum wanita di sekitar daerah Kota Kinabalu dan Tuaran dalam program anjuran PPS itu. Penyertaan kaum wanita dalam kelas-kelas kemahiran ini dijalankan secara bergilir-gilir. Selepas tamat sesuatu sesi pembelajaran dalam tempoh tiga bulan, kumpulan wanita yang lain pula akan menggantikan tempat mereka. Kumpulan wanita yang telah menamatkan kursus pula berperanan untuk menyebarkan maklumat kepada wanita lain sama ada untuk hadir ke kursus kemahiran anjuran PPS atau

pun kumpulan ini secara sukarela untuk meneruskan usaha membimbing kaum wanita di kampung mereka. Melalui cara ini kegiatan yang dianjurkan oleh PPS dapat digerakkan dan mendapat sambutan yang semakin meluas daripada kaum wanita di daerah Kota Kinabalu dan Tuaran.

Pada masa pemerintahan Kerajaan Berjaya di Sabah dari tahun 1976 hingga 1985, kursus ERT ini diberikan tumpuan yang penting sebagai usaha untuk membangunkan wanita di luar bandar. Kursus ERT ini dikendalikan oleh Kementerian Pembangunan Perindustrian dan Luar Bandar. Kursus kemahiran yang telah diadakan ialah kursus jahitan yang berjalan selama empat bulan di Pusat Pembangunan Masyarakat Kota Kinabalu.¹² Sehingga bulan Julai 1978, kementerian tersebut telah berjaya melatih seramai 200 orang wanita termasuk 85 orang wanita dari luar bandar dalam bidang jahitan. Kursus jahitan ini membolehkan wanita yang telah memperoleh kemahiran memulakan kegiatan perniagaan secara kecil-kecilan di kampung mereka. Secara tidak langsung, perniagaan mengambil upah jahitan pakaian ini dapat menambah pendapatan keluarga mereka.

Pada peringkat awal, kursus-kursus ERT ini diadakan di daerah Kota Kinabalu kerana bandar Kota Kinabalu ialah ibu negeri Sabah yang memiliki kelebihan dari segi kemudahan asas berbanding kawasan luar bandar. Usaha pihak kerajaan untuk memperluaskan kursus-kursus kemahiran ini di peringkat luar bandar memerlukan kerjasama daripada pelbagai pihak termasuk daripada pertubuhan sukarela wanita yang sedia ada pada masa itu. Kebanyakan wanita di luar bandar adalah buta huruf dan kurang kesedaran untuk melibatkan diri dalam program-program pembangunan sosioekonomi wanita. Oleh itu, penglibatan PPS dan PEWASA sepanjang tempoh 1970-an hingga 1990-an dalam membantu kerajaan khususnya Jabatan Pertanian melaksanakan Kursus ERT ini sangat penting. PEWASA khususnya pada peringkat cawangan bertindak selaku badan yang mengelolakan kursus berkenaan di kampung-kampung yang mempunyai cawangan PEWASA. PEWASA Bahagian Sandakan dan Bahagian Tawau terlibat secara aktif dalam pelaksanaan Kursus ERT ini.

Pada tahun 1980, PEWASA Cawangan Berhala Darat, Sandakan dengan kerjasama Jabatan Pertanian Sandakan, mengendalikan Kursus

ERT kepada suri rumah di Kampung Berhala Darat.¹³ PEWASA Cawangan Tawau juga menganjurkan Kursus ERT ini pada 2 September hingga 30 Disember 1980. Kursus ini dihadiri oleh seramai 30 orang ahli PEWASA. Pelatih kursus datang daripada Jabatan Pertanian Tawau, tetapi pembiayaan sepanjang kursus ini dibiayai sepenuhnya oleh PEWASA Cawangan Tawau. Malah, tempat pengendalian kursus-kursus kemahiran ini diadakan di rumah-rumah AJK Tertinggi PEWASA Cawangan Tawau secara bergilir-gilir.¹⁴ Kesediaan AJK Tertinggi PEWASA menjadikan rumah mereka sebagai tempat mengendalikan kursus-kursus ini membuktikan komitmen mereka dalam usaha menjayakan program meningkatkan kemahiran wanita yang menjadi salah satu aset penting bagi wanita untuk diintegrasikan dalam proses pembangunan sosioekonomi.

Kursus ERT tersebut diteruskan pada tahun 1990-an dan dari semasa ke semasa mengikut keperluan kemahiran yang diperlukan oleh kaum wanita di cawangan masing-masing. Pada tahun 1991, PEWASA Cawangan Sungai Kayu, Sandakan telah mengadakan kursus masakan dan kraf tangan, manakala PEWASA Cawangan Rancangan Sungai Manila, Sandakan pula mengadakan kursus jahitan pada tahun 1992. Kebanyakan cawangan PEWASA di bahagian Sandakan terlibat dalam program ERT dengan kerjasama Jabatan Pertanian Sandakan misalnya Cawangan Kampung Muhibah dan Cawangan Karamunting (1993) dan Cawangan Sekong (1995). Inisiatif cawangan yang terlibat mengemukakan permohonan kepada Jabatan Pertanian untuk melaksanakan kursus berkenaan di cawangan mereka membuktikan usaha pemimpin PEWASA peringkat cawangan begitu prihatin terhadap usaha meningkatkan kemahiran kaum wanita di kawasan masing-masing.

Penyertaan kaum wanita dalam kursus-kursus kemahiran ini membuktikan bahawa kaum wanita di luar bandar sebenarnya menyambut baik program-program pembangunan wanita jika maklumat yang tepat sampai kepada mereka menerusi saluran yang betul. Di sinilah pentingnya peranan pertubuhan sukarela wanita sebagai pencetus kesedaran dan pendorong kepada kaum wanita khususnya di luar bandar agar tidak terus terpinggir daripada arus kemajuan semasa. Usaha pertubuhan sukarela wanita seperti PEWASA menyalurkan maklumat yang tepat dan mengadakan program-program membimbing wanita untuk meningkatkan

kemahiran mereka membuka ruang kepada kaum wanita yang terlibat meningkatkan status mereka.

Pada tahun 1991, 65.7 peratus kaum wanita di Sabah mendiami kawasan luar bandar. Mereka masih terlibat dalam kerja-kerja pengeluaran hasil pertanian, penternak, nelayan, berburu dan menghasilkan kraf tangan.¹⁵ Menyedari keadaan ini, pertubuhan sukarela wanita seperti PEWASA dan Perkumpulan Perempuan Sabah Baru (PPS(B)) memberi tumpuan kepada usaha membangunkan ekonomi wanita di luar bandar menerusi program yang sesuai dengan latar belakang kegiatan ekonomi mereka agar berlaku peningkatan pendapatan dalam kalangan wanita ini meskipun mereka terus menjalankan kegiatan ekonomi yang sama misalnya perniagaan secara kecil-kecilan. Pada tahun 1991, PEWASA telah mengadakan projek Industri Kampung bagi memproses makanan dan penghasilan kraf tangan di daerah Papar atas biayaan sebanyak RM25,000 oleh Associated Country Women of the World (ACWW).

Projek Industri Kampung anjuran PEWASA itu bertujuan untuk melatih kaum wanita khususnya suri rumah meningkatkan kemahiran mereka dalam pemprosesan makanan yang bahan-bahan asasnya mudah didapati di kawasan mereka. Projek ACWW Papar terbahagi kepada dua, iaitu pemprosesan makanan, kraf tangan dan jahitan serta latihan kepimpinan. Melalui projek ini, kaum wanita yang terlibat dilatih dari segi pemprosesan makanan yang berkualiti, penetapan harga, urusan akaun perniagaan, kaedah pembungkusan yang selamat dan menarik serta kaedah pemasaran yang berkesan. Seramai 20 orang wanita telah dipilih untuk menyertai projek ini. Antara produk makanan yang dihasilkan ialah kerepek ubi, kerepek pisang, pecal dan rempeyek. Hasil kraf tangan pula ialah topi yang diperbuat daripada pandan, anyaman tikar mengkuang, jahitan manik dan labuci untuk selendang, sulaman motif untuk bingkai gambar dan sebagainya. Projek ini dipantau oleh PEWASA Cawangan Papar dan kaum wanita yang terlibat sentiasa dibimbing dan diberikan dorongan. Kesan daripada projek itu, wanita yang terlibat mampu berdikari, mempunyai sumber pendapatan sendiri dan terus aktif menghasilkan produk makanan tersebut serta memasarkannya di pelbagai tempat khususnya di tamu-tamu mingguan dalam daerah Papar.¹⁶

Projek industri kampung itu juga mendorong PEWASA Cawangan Papar terus aktif dalam meningkatkan kemahiran dalam pelbagai masakan dan kraf tangan. Antara program seterusnya yang dilaksanakan adalah seperti demonstrasi membuat kek pada 6 Mac 1993, demonstrasi menggubah bunga pada 10 Mac 1993, Pasar Ria pada 6 Jun 1993 dan demonstrasi membuat kek batik pada 19 Disember 1993.¹⁷ Kegiatan-kegiatan ini dianjurkan bagi membantu ahli-ahli PEWASA dan kaum wanita di daerah Papar melibatkan diri dalam program yang boleh menjana pendapatan mereka meskipun bermula sebagai peniaga hasil makanan secara kecil-kecilan.

Pertubuhan sukarela wanita juga menganjurkan pelbagai kegiatan bagi mendorong lebih ramai usahawan wanita di Sabah dapat dilahirkan. Pada peringkat cawangan PEWASA, sudah ada usaha-usaha untuk mencapai matlamat tersebut. Pada 24 September 1994, PEWASA cawangan Papar telah menganjurkan Seminar Kesedaran Pembangunan di balai raya Kampung Sepat, Papar. Para penceramah jemputan terdiri daripada pegawai Permodalan Nasional Berhad, Jabatan Pertanian dan Projek Usahamaju (PU), Koperasi Pembangunan Desa (KPD). Bagi membimbing kaum wanita yang mula menceburi bidang perniagaan secara kecil-kecilan, PEWASA Cawangan Papar juga telah mengadakan kursus yang berkaitan dengan pengurusan perniagaan iaitu Kursus Pengurusan Kira-kira Asas pada 19 Oktober 1995 sehingga 21 Oktober 1995 di pejabat Majlis Daerah Papar.¹⁸ Seminar keusahawanan pula telah dianjurkan oleh PEWASA pusat pada 20–21 Oktober 1995 di Kota Kinabalu. Setiap cawangan PEWASA menghantar empat orang ahli sebagai wakil cawangan masing-masing menghadiri seminar berkenaan. Pada 26 Oktober 1997, PPS (B) menganjurkan Sesi Dialog “Peluang Meningkatkan Ekonomi Wanita” di Kota Kinabalu. Tokoh penting yang dijemput dalam dialog ini ialah Dato’ Seri Rafidah Aziz, Menteri Perdagangan Antarabangsa.

Melalui sesi ceramah dan seminar yang dianjurkan oleh pertubuhan sukarela wanita ini, kaum wanita yang terlibat dalam bidang perniagaan didedahkan dengan peluang-peluang untuk memajukan perniagaan mereka. Menerusi kerjasama pertubuhan sukarela wanita dengan agensi-agensi kerajaan seperti Majlis Amanah Rakyat (MARA), Amanah Ikhtiar Malaysia (AIM) dan Projek Usahamaju (PU) dan Yayasan Usaha Maju (YUM)

dalam ceramah dan seminar yang dianjurkan itu, kaum wanita yang terlibat dalam perniagaan secara kecil-kecilan dibimbing tentang cara mendapatkan modal untuk meneruskan dan mengembangkan perniagaan mereka. YUM merupakan sebuah institusi Kerajaan Negeri Sabah yang berperanan penting dalam membangunkan ekonomi wanita di Sabah.

Kerajaan Negeri Sabah menyedari kadar kemiskinan yang tinggi di Sabah berbanding negeri-negeri lain dalam Persekutuan Malaysia. Kadar kemiskinan di Sabah meningkat daripada 33.1 peratus pada 1984 kepada 35.3 peratus pada 1987. Oleh itu, Kerajaan Negeri Sabah komited terhadap usaha mengurangkan kadar kemiskinan menerusi pelbagai program pembangunan. Salah satu program pembangunan yang dilaksanakan ialah Projek Usahamaju (PU) yang dilancarkan pada bulan Jun 1988 di bawah kendalian Koperasi Pembangunan Desa (KPD), Kementerian Pertanian dan Industri Makanan Sabah bagi membantu mengurangkan kadar kemiskinan penduduk di luar bandar.¹⁹ PU kemudiannya diperluaskan ke seluruh negeri Sabah dan dinaik taraf menjadi Yayasan Usaha Maju (YUM) pada 30 Jun 1995.

Strategi utama YUM dalam mengurangkan kadar kemiskinan di Sabah adalah melalui perkhidmatan kredit mikro yang memberikan pinjaman secara kecil-kecilan kepada keluarga termiskin bagi membolehkan mereka mengusahakan kegiatan-kegiatan ekonomi yang menguntungkan dan mentransformasikan kumpulan sasaran termiskin di Sabah kepada satu kumpulan masyarakat yang berdikari.²⁰ Sehingga bulan Julai 1991, seramai 2,376 orang menjadi ahli PU dan seramai 2,281 orang adalah peminjam wanita.²¹ Penglibatan kaum wanita dalam program PU dengan penyertaan yang tinggi sebanyak 99.29 peratus telah membuka satu dimensi baharu mewujudkan peluang-peluang perniagaan dan pekerjaan sendiri kepada sekelompok tenaga buruh wanita yang selama ini terpinggir dan tidak produktif.²² Dalam tempoh enam tahun (1990–1995), seramai 8,223 orang telah menyertai PU/YUM melibatkan 715 buah kampung di seluruh Sabah. Kawasan pedalaman mencatatkan bilangan peminjam modal tertinggi iaitu 54.2 peratus, kawasan barat selatan 44.7 peratus, kawasan timur 25.3 peratus, kawasan utara 21.8 peratus dan kawasan selatan Sabah sebanyak 12.6 peratus, manakala purata penyertaan tahunan adalah seramai 1,372 orang setahun.²³

Penglibatan dalam Program Pendidikan Wanita

Di Sabah, masalah buta huruf dalam kalangan kaum wanitanya merupakan faktor yang menjadi penghalang kepada mereka untuk melibatkan diri dalam proses pembangunan. Kadar buta huruf wanita Sabah pada tahun 1960 ialah 43.6 peratus berbanding hanya 4.2 peratus yang celik huruf. Pada tahun 1970 pula, kadar buta huruf ialah 32.4 peratus berbanding 15.7 peratus yang celik huruf, manakala pada tahun 1980 pula, kadar buta huruf ialah 26.8 peratus berbanding 20.9 peratus yang celik huruf.²⁴ Berdasarkan data tersebut, ternyata kadar buta huruf dalam kalangan kaum wanita di Sabah agak tinggi khususnya bagi tahun 1960. Malah, 90 peratus penduduk yang buta huruf itu tinggal di kawasan luar bandar. Meskipun sekolah-sekolah rendah dan menengah semakin banyak ditubuhkan oleh pihak kerajaan selepas kemerdekaan dicapai, usaha menyedarkan masyarakat tentang kepentingan pendidikan masih menghadapi cabaran yang besar khususnya di kawasan luar bandar. Masalah kekurangan kemudahan asas sering menyukarkan usaha-usaha pembangunan pendidikan, ditambah dengan masalah kekurangan tenaga guru serta kekangan dari segi nilai dan norma hidup tradisional masyarakat di luar bandar. Sering kali terjadi anak-anak tidak hadir ke sekolah apabila mereka terlibat membantu ibu bapa mereka melakukan sesuatu pekerjaan seperti menanam padi, menangkap ikan dan mencari hasil hutan untuk membiayai kehidupan keluarga mereka.²⁵ Ibu bapa yang buta huruf juga agak lambat mempunyai kesedaran tentang kepentingan pendidikan untuk masa depan anak-anak mereka.

Dalam konteks negeri Sabah pada zaman awal selepas kemerdekaan, usaha mengurangkan masalah buta huruf dalam kalangan penduduk dewasa menjadi keperluan utama. Penglibatan semua pihak termasuk komuniti setempat dan pertubuhan-pertubuhan sukarela sangat penting dalam usaha membantu kerajaan menyedarkan masyarakat khususnya penduduk di luar bandar tentang kepentingan bidang pendidikan dalam kehidupan mereka. PPS dalam era 1970-an menunjukkan keprihatinan terhadap masalah buta huruf khususnya dalam kalangan wanita dewasa ini. PPS telah mengendalikan kelas-kelas dewasa untuk mengajar kaum wanita yang buta huruf di bangunan PPS Sembulan. Anak-anak gadis, suri rumah dan kaum ibu yang buta huruf ini diajar dalam sebuah kelas

yang terdiri daripada 20 hingga 30 orang pelajar. Mereka diajar menulis dan membaca. Pembelajaran mereka dianggap tamat setelah mereka boleh menguasai kemahiran membaca dan menulis. Kelas-kelas dewasa itu mendapat sambutan daripada kaum wanita di sekitar bandar Kota Kinabalu terutamanya penduduk di kawasan Tanjung Aru, Sembulan, Putatan dan daerah Tuaran. Selain menjalankan kegiatan mendidik kaum wanita dewasa menerusi kelas-kelas dewasa, usaha secara berterusan juga dilaksanakan oleh PPS menerusi pertemuan dan perbincangan dengan kaum wanita dalam majlis-majlis yang dianjurkan dari semasa ke semasa bagi menyedarkan kaum wanita, khususnya kaum ibu agar memberikan keutamaan kepada pendidikan anak-anak mereka.

Kemunculan PEWASA pada tahun 1978 mengembangkan lagi kelas-kelas buta huruf ini hingga ke kawasan luar bandar menerusi peranan yang dimainkan oleh cawangan-cawangannya di seluruh pelosok negeri Sabah. Cawangan-cawangan PEWASA mengendalikan kelas-kelas dewasa ini dengan melibatkan ahli-ahli PEWASA dan kaum wanita di sekitar kampung yang berhampiran dengan pusat kegiatan mereka, iaitu di balai-balai raya kampung atau di rumah AJK cawangan PEWASA. Bagi mendapatkan guru-guru yang berkelayakan mengajar di kelas-kelas dewasa ini, PEWASA menjalin kerjasama dengan agensi kerajaan seperti Kemajuan Masyarakat atau KEMAS. Misalnya, pada tahun 1987 beberapa cawangan PEWASA di daerah Sandakan yang begitu giat mengendalikan kelas-kelas dewasa ini ialah cawangan Berhala Darat, cawangan Taman Merpati dan cawangan Elopura.²⁶

PEWASA juga tidak ketinggalan dalam usaha menyemai kesedaran kepada kaum wanita untuk terus menimba ilmu menerusi penganjuran majlis-majlis ilmu yang pengisiannya memberikan tumpuan kepada ceramah-ceramah kerjaya dan ceramah tentang peningkatan kualiti wanita dalam pelbagai bidang seperti kepemimpinan dan keterampilan diri. PEWASA pusat misalnya menganjurkan Kursus Berpidato di Kota Kinabalu pada 29 September 1986. Tujuan kursus ini diadakan adalah untuk memberi latihan kepada kaum wanita agar berani menyampaikan idea melalui kaedah yang betul dan berkesan serta petah menyampaikan ucapan. Kemahiran berpidato ini sangat perlu dalam konteks melatih dan

menyediakan para pemimpin wanita yang berwibawa. Ramai daripada kalangan tokoh pemimpin politik dan perkhidmatan awam datang daripada ahli dan AJK PEWASA.²⁷

PPS dan PEWASA ternyata telah memainkan peranan membantu kerajaan mengurangkan masalah buta huruf dalam kalangan wanita dan menyemai kesedaran dalam kalangan wanita khususnya untuk mengutamakan pendidikan anak-anak mereka. Kelas-kelas dewasa yang diadakan di luar bandar bagi memerangi buta huruf dalam kalangan wanita dan pendidikan tidak formal telah merintis perubahan baharu ke arah reformasi pendidikan untuk wanita. Proses sosialisasi keluarga, pergaulan dengan orang lain, pemerhatian dan perkongsian pengalaman, belajar daripada orang yang lebih berpengetahuan dan berkemahiran mengenai sesuatu yang penting dan sebagainya dapat membentuk rol dan peranan wanita.²⁸

Penglibatan dalam Program Pembangunan Kesihatan Wanita

Penglibatan pertubuhan sukarela wanita dalam program-program pembangunan kesihatan wanita di Sabah boleh diteliti berdasarkan kerjasama pertubuhan berkenaan dengan Jabatan Kesihatan Negeri Sabah dan Jabatan Kesihatan pada peringkat daerah dalam pelaksanaan program-program kesihatan yang dianjurkan jabatan tersebut. PEWASA misalnya sama ada pada peringkat pusat mahupun cawangan sentiasa menyahut seruan kerajaan dalam pelaksanaan kempen-kempen kesedaran kesihatan. PEWASA sering menganjurkan program bagi memberi kesedaran kepada kaum wanita khususnya dan masyarakat amnya tentang penjagaan kesihatan yang baik, kesedaran tentang penyakit berjangkit dan penyakit kronik. Antara program yang dilaksanakan ialah mengadakan kursus, seminar, ceramah dan bengkel kesihatan untuk wanita dengan tujuan untuk memberikan kesedaran kepada kaum wanita dari peringkat remaja hinggalah kepada wanita dewasa tentang kepentingan penjagaan kesihatan daripada peringkat awal lagi. Selain melaksanakan program ceramah, bengkel, kursus dan seminar tentang kesihatan, PEWASA juga menggalakkan pelaksanaan program penjagaan kebersihan rumah, persekitaran rumah, perkampungan dan kawasan bandar. Program-program ini dilaksanakan bagi meningkatkan kesedaran wanita khususnya dan masyarakat terhadap penjagaan kebersihan alam sekitar.

Antara program pelestarian kesihatan yang dianjurkan oleh PEWASA Pusat adalah seperti penganjuran ceramah-ceramah kesihatan misalnya Ceramah Umum osteoporosis pada 12 September 1991 di Hotel Shangri La, Tanjung Aru, Kota Kinabalu²⁹ dan Forum Umum Post Menopausal Osteoporosis pada 24 Julai 1993 di Hotel Hyatt, Kota Kinabalu.³⁰ Kedua-dua program ceramah dan forum tentang Osteoporosis itu ditaja oleh Farmasi Sandoz dan PEWASA Pusat berperanan sebagai jawatankuasa penganjur yang menguruskan persediaan dan perjalanan majlis. PEWASA Pusat meneruskan usaha menganjurkan seminar dan bengkel kesihatan untuk wanita. Antara seminar yang telah dianjurkan adalah Seminar Mengenai Putus Haid pada 27 Oktober 1996, Bengkel/Seminar mengenai Pemakanan pada 23–24 November 1996, anjuran bersama Majlis Penasihat Wanita Sabah (MPWS), Seminar on Healthy Mothers pada 21 Julai 1996 dan Seminar 'Menopause/Andropause: Satu Perubahan Alam Kehidupan Individu' pada 23 November 1996.

Pada peringkat cawangan pula, PEWASA cawangan Papar merupakan contoh cawangan PEWASA yang giat mengadakan pelbagai aktiviti yang berkaitan dengan penjagaan kesihatan wanita serta keluarga. Beberapa siri seminar, ceramah dan bengkel kesihatan telah diadakan dengan kerjasama Jabatan Kesihatan Daerah Papar. Antara seminar yang telah dianjurkan ialah Seminar ke Arah Kesihatan Wanita yang diadakan pada 30 Januari 1994 di Dewan Chung Hwa, Papar. Seminar ini dihadiri oleh 50 orang ahli PEWASA. Tujuan penganjuran seminar ini ialah memberi kesedaran kepada kaum wanita tentang pentingnya penjagaan kesihatan daripada peringkat awal lagi. Penceramah jemputan dalam seminar tersebut ialah Dr Suzain Datuk Hj. Suhaimi dan Dr Rahman dari Kota Kinabalu. Kursus Bidan Kampung anjuran bersama PEWASA dengan Jabatan Kesihatan Papar pula telah diadakan pada 22 Ogos 1996. Kursus tersebut telah mendedahkan para bidan kampung dengan kaedah perbidanan dan rawatan moden bagi menambah pengetahuan dalam kerjaya mereka agar kepakaran mereka terus diyakini oleh masyarakat. Pada bulan Disember 1996, Seminar Kesihatan Remaja diadakan di Bongawan, Papar.³¹ Menerusi ceramah ini, golongan remaja didedahkan dengan asas-asas penjagaan kesihatan di samping kesedaran agar tidak terlibat dalam gejala tidak sihat seperti merokok, penyalahgunaan dadah dan amalan seks bebas.

Kempen Kesedaran Tentang Penyakit Berjangkit dan Penyakit Kronik juga dianjurkan oleh PEWASA Pusat dan cawangan-cawangan PEWASA secara berterusan. Kempen Kesedaran dan Pencegahan AIDS peringkat negeri Sabah telah dilancarkan oleh PEWASA dengan kerjasama NCWO pada 18 Januari 1992 di Centre Point, Kota Kinabalu. Pameran Pencegahan AIDS dan Forum Kesedaran AIDS turut dilaksanakan dalam kempen tersebut. Selain itu, Kempen Kesedaran Tentang Penyakit Barah Payudara dan Pangkal Rahim turut dilaksanakan oleh cawangan PEWASA di daerah Papar, Kota Kinabalu dan Sandakan dengan kerjasama klinik-klinik kesihatan daerah dan Persatuan Jururawat Sabah. Dalam program ceramah, bengkel dan kursus kesihatan yang dianjurkan, PEWASA bertindak sebagai pelaksana yang menyediakan tempat, menguruskan penyertaan peserta, menyediakan peruntukan perbelanjaan bagi membiayai program berkenaan, manakala tenaga penceramah disediakan oleh Jabatan Kesihatan Daerah tempat program tersebut diadakan. Perkara ini membuktikan bahawa wujud kerjasama yang baik antara pertubuhan sukarela wanita dengan Jabatan Kesihatan. Kepemimpinan PEWASA walaupun hanya pada peringkat cawangan telah membantu mempercepatkan program-program pembangunan kesihatan sampai kepada kumpulan sasaran.

Kejayaan penganjuran program ceramah, forum, seminar dan bengkel kesihatan yang dianjurkan oleh PEWASA itu adalah disebabkan oleh kerja keras jawatankuasa PEWASA Pusat dalam memastikan program yang dianjurkan mendapat sambutan daripada kaum wanita yang menjadi kumpulan sasaran. Sambutan dan penglibatan kaum wanita dalam setiap program yang dianjurkan oleh PEWASA adalah sangat menggalakkan. Kehadiran para peserta sama ada daripada kalangan ahli PEWASA sendiri ataupun orang perseorangan sentiasa mencapai sasaran yang ditetapkan oleh PEWASA sebagai pihak penganjur. Biasanya jika sesuatu program itu dianjurkan oleh PEWASA Pusat, sasaran kehadiran peserta ialah seramai 100 hingga 300 orang, bergantung kepada kesesuaian lokasi program berkenaan. Jika program berkenaan diadakan di dewan masyarakat dan dewan hotel yang besar, sasaran penyertaan dalam lingkungan 200 hingga 300 orang peserta biasanya dapat dicapai.³² Kaum wanita di Sabah menyambut baik dan memberikan sokongan kepada program-program yang dianjurkan oleh PEWASA kerana PEWASA membuka keahlian dan penyertaan dalam

mana-mana program yang dianjurkan kepada segenap lapisan wanita. Yuran penyertaan percuma dan makan minum peserta yang disediakan secara percuma juga menjadi tarikan kepada penyertaan ramai kaum wanita. Di samping itu, jaringan kerja yang luas antara PEWASA dengan Jabatan Kesihatan, MPWS, NCWO dan badan swasta juga menyumbang kepada kejayaan program pelestarian kesihatan yang dianjurkan. Bilangan doktor perubatan di Sabah masih tidak mencukupi jika dibandingkan dengan jumlah penduduk yang ada. Nisbah seorang doktor dengan bilangan penduduk adalah 1:13,100 (1963), 1:8,947 (1975), 1:6,075 (1980) dan 1:4,308 (1988).³³ Oleh itu, peranan yang dimainkan oleh pertubuhan sukarela wanita seperti PEWASA membantu Jabatan Kesihatan dan pihak kerajaan umumnya dalam melaksanakan program pembangunan kesihatan untuk wanita dan masyarakat harus diberikan pujian dan penghargaan.

KESIMPULAN

PPS dan PEWASA telah terlibat secara aktif dalam program-program pembangunan sosioekonomi wanita di Sabah. Dalam tempoh 1968–1998, pertubuhan-pertubuhan sukarela wanita berkenaan telah banyak membantu pihak kerajaan melaksanakan program-program pembangunan untuk wanita dalam bidang ekonomi, pendidikan dan kesihatan. Pertubuhan sukarela wanita ini berperanan sebagai rakan kongsi kerajaan dalam melaksanakan program-program pembangunan sosioekonomi dan bagi memastikan matlamat pembangunan sosioekonomi wanita sampai kepada kumpulan sasaran khususnya kaum wanita di kawasan luar bandar. Penganjuran kegiatan-kegiatan pertubuhan sukarela wanita dengan kerjasama agensi kerajaan dan swasta sama ada pada peringkat pusat ataupun pada peringkat cawangan yang terdapat di seluruh Sabah ternyata telah mendorong kaum wanita untuk melibatkan diri dalam program-program pembangunan sekali gus dapat meningkatkan status wanita.

NOTA

- ¹ Sebelum lawatan tersebut WI telah pun meluahkan hasrat berkenaan menerusi surat daripada Kamsiah Wahab (Setiausaha WI) kepada Puan Zainon Suhaimi (AJK Penaja PPS) yang bertarikh 27 Mac 1967.
- ² Toh Puan Hajah Rahma ialah Ketua Kaum Ibu USNO. Beliau juga ialah isteri kepada Tun Datu Mustapha bin Datu Haron, Presiden USNO dan Ketua Menteri Sabah ketika PPS ditubuhkan.
- ³ Antara pemimpin awal PPS (selain Toh Puan Hajah Rahma) yang menjadi jawatankuasa penaja PPS ialah Betty Lind (isteri Tan Sri Richard Lind), Bandong Hasbollah (isteri Tun Mohd. Said Keruak), Rufiah Haris (isteri Datuk Harris Mohd. Salleh), Zainon Suhaimi dan Hasnah Edinin (Bekas AJK Wanita AGABA). Fail No.WI/68/6, Senarai AJK Penaja PPS, Fail Setiausaha PPS, Pejabat PPS, Sembulan.
- ⁴ Surat Penolong Pendaftar, Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Sabah, Look Sui Fong kepada Norliah Abdul Jalil, Setiausaha PPS, 13 November 1981.
- ⁵ Datuk Hajah Azizah bte Datuk Seri Panglima Haji Mohd. Dun ialah seorang tokoh politik wanita yang penting di Sabah. Beliau ialah seorang peguam sebelum terlibat sepenuhnya dalam bidang politik. Beliau pernah menjadi ADUN Klias, Ahli Parlimen Beaufort dan pernah memegang jawatan sebagai timbalan menteri di peringkat persekutuan dan menteri dalam kabinet negeri Sabah.
- ⁶ Barisan kepemimpinan PEWASA pada awal penubuhannya kebanyakannya daripada kalangan kakitangan wanita Jabatan Ketua Menteri Sabah. Antara tokoh wanita yang terlibat dalam penubuhan awal PEWASA ialah Datuk Ariaah Tengku Ahmad (Presiden 1976–1977), Masrah Abidin (Timbalan Presiden), Jovinia Solibun (Setiausaha) dan Ahli Jawatankuasanya terdiri daripada Helena Kwan, Monica Kong, Josie Perkins, Nancy Yew dan Noni Said.
- ⁷ Laporan Kegiatan PEWASA Tahun 2001.
- ⁸ *Daily Express*, 2 Mac 1978.
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ Laporan Kegiatan PPS dalam Minit Mesyuarat Agung PPS bertarikh 12 September 1974.
- ¹¹ Temu bual dengan Puan Norliah Abdul Jalil (Setiausaha PPS) pada 14 Februari 2012, di Pejabat PPS, Bangunan PPS, Sembulan, Kota Kinabalu.
- ¹² *Daily Express*, 22 Julai 1978.
- ¹³ *Sabah Times*, 27 Mei 1980.
- ¹⁴ Laporan Kegiatan PEWASA Cawangan Tawau 1980/81.
- ¹⁵ Nancy Ho, 'Role of SWEPA in Women Entrepreneurship Development in Sabah', kertas kerja yang dibentangkan dalam seminar 'Women and Entrepreneur' anjuran Institute For Development Studies (IDS), pada 20–21 April 1998 di Shangri-La Tanjung Aru Resort, Kota Kinabalu, hlm.8.
- ¹⁶ Report on ACWW Sponsored Project, By Bibi Florina Abdullah, PEWASA.
- ¹⁷ Laporan Aktiviti PEWASA Cawangan Papar 1991–1995.
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ PU mencontohi Grameen Bank dengan pengubahsuaian berdasarkan keadaan penduduk tempatan di Sabah dari segi keadaan kemiskinan, peluang ekonomi, infrastruktur dan struktur sosiopolitik di Sabah. PU bukannya sebuah bank atau mempunyai pertalian dengan mana-mana bank, sebaliknya projek yang dilaksanakan oleh Kerajaan Negeri Sabah di bawah agensi kerajaan negeri iaitu KPD. PU tidak mengenakan faedah kepada peminjam

tetapi hanya mengenakan bayaran perkhidmatan sebanyak 7% daripada setiap pinjaman yang diambil oleh peminjam. Richard S. Gunting & Freddy Rantau, 'Projek Usahamaju-From Action Research to Institutionalization :Problem in Prospects', Regional Workshop on The Grameen Bank Approach to Poverty Alleviation: Experiences and Prospects in Asia. 25–28 August 1991, Perkasa Hotel Kundasang, Jointly organised by Institute For Development Studies Sabah (IDS) and Asian And Pacific Development Centre (Kuala Lumpur), hlm. 2–3.

- ²⁰ Kumpulan sasaran YUM ialah penduduk miskin di luar bandar terutamanya para wanita yang terdiri daripada suri rumah, ibu tunggal, peniaga kecil-kecilan, petani, nelayan dan usahawan kecil yang memerlukan modal bagi mengusahakan kegiatan-kegiatan ekonomi yang boleh menjana pendapatan. Freddy Rantau, 'Strategi-strategi Ke Arah Memantapkan Prestasi Yayasan Usaha Maju', dalam Isu-isu dan Strategi-strategi dalam Pembangunan Yayasan Usaha Maju, Prosiding Persidangan Yayasan Usaha Maju yang diadakan di Keningau Sabah pada 2–5 Disember 1996, hlm.31.
- ²¹ Richard S. Gunting & Freddy Rantau, 'Projek Usahamaju - From Action Research to Institutionalization: Problem in Prospects', Regional Workshop on The Grameen Bank Approach to Poverty Alleviation: Experiences and Prospects in Asia. 25–28 August 1991, Perkasa Hotel Kundasang, Jointly organised by Institute For Development Studies Sabah (IDS) and Asian And Pacific Development Centre (Kuala Lumpur), hlm. 4–5.
- ²² Roseli Sindong, 'Prestasi Yayasan Usaha Maju dari 1990–1995: Satu Penilaian' dalam Isu-isu dan Strategi-strategi Dalam Pembangunan Yayasan Usaha Maju, Prosiding Persidangan Yayasan Usaha Maju yang diadakan di Keningau Sabah pada 2–5 Disember 1996, hlm.21.
- ²³ *Ibid.*, hlm. 5.
- ²⁴ Banci Penduduk Negeri Sabah 1960, 1970, 1980, Kota Kinabalu: Jabatan Perangkaan Sabah.
- ²⁵ Hairi Abdullah, 'Struktur Pendidikan: Masalah dan Prospek dalam Pembangunan Tenaga Manusia' dalam Hairi Abdullah *et al.* (Penyunting), *Integrasi Sabah*, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1989, hlm. 62.
- ²⁶ Majalah PEWASA Cawangan Taman Merpati, Batu 7, Sandakan, 1988, hlm. 22.
- ²⁷ Antara pemimpin wanita dalam bidang politik Sabah yang datang daripada PEWASA ialah Datuk Aariah Tengku Ahmad, Datuk Dayang Mahani Tun Pangeran Ahmad Raffae, Datuk Jainab Ahmad Ayid, Datuk Hamisah Samat, Datuk Surinam Sadikun, Datuk Armani Mahiruddin dan Datuk Rosnah Rashid Shirlin. Tokoh wanita dalam perkhidmatan awam pula ialah Puan Jovina Solibun, Datuk Adeline Leong, Datuk Noni Said, Datuk Maznah Ghani dan Puan Subiah Laten
- ²⁸ WANITA MALAYSIA Membela Maruah, Kuala Lumpur: Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat, 2010, hlm. 64.
- ²⁹ Ceramah ini diadakan secara kerjasama antara PEWASA Pusat dengan Farmasi Sandoz. Ceramah ini dihadiri oleh 300 orang wanita daripada kalangan ahli PEWASA dan wanita sekitar Bandar Kota Kinabalu. Laporan Aktiviti Biro-biro PEWASA Pusat 1991–1995, hlm. 2.
- ³⁰ *Ibid.*, hlm.5.
- ³¹ Laporan Aktiviti PEWASA Cawangan Papar 1995.
- ³² Temu bual dengan Puan Hanizah Abdullah (Presiden PEWASA) pada 18 Februari 2012, di Pejabat PEWASA Kota Kinabalu.

- ³³ Michael K.C. Chan & Goh Peng Peng, 'Development in Health Services in Sabah 1963–1988', dalam Jeffrey Kitingan & Maximus J. Ongkili (Editor) *Sabah 25 Years Later 1963–1988*, Kota Kinabalu: Institute For Development Studies Sabah (IDS), 1989, hlm. 235.

RUJUKAN

- Banci Penduduk Negeri Sabah (1960). Jabatan Perangkaan Sabah.
Banci Penduduk Negeri Sabah (1970). Jabatan Perangkaan Sabah.
Banci Penduduk Negeri Sabah (1980). Jabatan Perangkaan Sabah.
Buku Tahunan Perangkaan Sabah (2002). Jabatan Perangkaan Malaysia, Negeri Sabah.
Daily Express, 2 Mac 1978.
Daily Express, 17 April 1978.
Daily Express, 22 Julai 1978.
Fail No. WI/68/6, Senarai AJK Penaja PPS, Fail Setiausaha PPS, Pejabat PPS, Sembulan.
Freddy Rantau. (1996). Strategi-strategi ke arah memantapkan prestasi Yayasan Usaha Maju. Dlm. *Isu-isu dan Strategi-strategi Dalam Pembangunan Yayasan Usaha Maju. Prosiding Persidangan Yayasan Usaha Maju* yang diadakan di Keningau Sabah pada 2–5 Disember 1996.
Hairi Abdullah. (1989). Struktur pendidikan: Masalah dan prospek dalam pembangunan tenaga manusia. Dlm. Hairi Abdullah *et al.* (Ed.). *Integrasi Sabah*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
Laporan Aktiviti Biro-biro PEWASA Pusat 1991–1995.
Laporan Aktiviti PEWASA Cawangan Papar 1991–1995.
Laporan Aktiviti PEWASA Cawangan Papar 1995.
Laporan Kegiatan PEWASA Cawangan Tawau 1980/81.
Laporan Kegiatan PEWASA Tahun 2001.
Majalah PEWASA Cawangan Taman Merpati, Batu 7, Sandakan, 1988.
Michael K.C. Chan & Goh Peng Peng. (1989). Development in health services in Sabah 1963–1988. Dlm. Jeffrey Kitingan & Maximus J. Ongkili (Ed.). *Sabah 25 years later 1963–1988*. Kota Kinabalu: Institute For Development Studies Sabah (IDS).
Minit Mesyuarat Agung PPS bertarikh 12 September 1974.
Nancy Ho. (1998). Role of SWEPA in women entrepreneurship development in Sabah. kertas kerja yang dibentangkan dalam Seminar 'Women and Entrepreneur' anjuran Institute for Development Studies (IDS), pada 20–21 April 1998 di Shangri-La Tanjung Aru Resort, Kota Kinabalu.
Report on ACWW Sponsored Project, by Bibi Florina Abdullah, PEWASA.

- Richard S. Gunting & Freddy Rantau. (1991). Projek Usahamaju - From action research to institutionalization: Problem in prospects. Regional workshop on The Grameen Bank approach to poverty alleviation: Experiences and prospects in Asia. 25–28 August 1991, Perkasa Hotel Kundasang, Jointly organised by Institute For Development Studies Sabah (IDS) and Asian And Pacific Development Centre (Kuala Lumpur).
- Roseli Sindong. (1996). Prestasi Yayasan Usaha Maju dari 1990–1995: Satu Penilaian. Dlm. Isu-isu dan Strategi-strategi dalam Pembangunan Yayasan Usaha Maju, *Prosiding Persidangan Yayasan Usaha Maju* yang diadakan di Keningau Sabah pada 2–5 Disember 1996.
- Sabah Times*, 27 Mei 1980.
- Surat Kamsiah Wahab (Setiausaha WI) kepada Puan Zainon Suhaimi (AJK Penaja PPS), 27 Mac 1967.
- Surat Penolong Pendaftar, Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Sabah, Look Sui Fong kepada Norliah Abdul Jalil, Setiausaha PPS, 13 November 1981.
- WANITA MALAYSIA Membela Maruah. (2010). Kuala Lumpur: Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat.
- Temu bual bersama Puan Hanizah Abdullah, Presiden PEWASA, 18 Februari 2012. Pejabat PEWASA Kota Kinabalu.
- Temu bual bersama Puan Norliah Abdul Jalil, Setiausaha PPS, 14 Februari 2012, Pejabat PPS, Kota Kinabalu.

**IMPACT OF LEADERSHIP STYLES ON PSYCHOLOGICAL
DISTRESS AND JOB SATISFACTION AMONG
EMPLOYEES IN SABAH**

***Kesan Gaya Kepimpinan terhadap Tekanan Psikologi dan Kepuasan
Kerja dalam Kalangan Pekerja di Sabah***

¹AISHAH TAMBY OMAR,

²UNGKU NORULKAMAR UNGKU AHMAD

¹Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah, Jalan UMS, 88400 Kota Kinabalu

²Universiti Teknologi Malaysia

¹aisyah@ums.edu.my, ²m-nkamar@utm.my

Diterima: 15 Mac 2018 / Dibaiki: 19 April 2018

Abstract *This research was aimed at determining the effects of toxic leadership on psychological distress and job satisfaction. Data were collected from among 200 employees who are working in the public sector in Kota Kinabalu, Sabah. The empirical results through Pearson Correlation found employees' psychological distress indicating a positive relationship with toxic leadership. Meanwhile it was found that there is negative relationship between toxic leadership and job satisfaction. This study provides a strong evidence that could help the top management and individuals in the public sector to find strategies to prevent a growth of toxic leadership.*

Keywords: *Toxic leadership, psychological distress, job satisfaction, public sector, leadership.*

INTRODUCTION

The primary goal of the public sector is to provide a strong set of rules, encourage innovative competition, correct externalities, ensure economic stability and growth, provide public goods and services, and aligned unintended market values for undesired market results. This goal would definitely benefit the society but it may also create challenges to management in the public sector. For these reasons, it must specify competence leader in promoting a sector growth. Therefore, leadership in public sector is viewed as a critical success factor. Leadership represents a positive descriptive word.

However, the selection of public sector leaders is subject to problems such as lack of qualified candidates for administrative positions and are filled by those who are inadequate to face the internal and external challenges (Abu Bakar, 2014).

Leadership in any organization is important, but developing a good leader in the public sector are challenging. A certain skills such as conceptual skill, technical skill and human skill is needed during their tenure (Ali, 2012). There are many forms of training, education and professional development for leaders to gain knowledge about leadership. Moreover, understanding the key concept of leadership may lead to an effective management. Leader effectiveness have strong influence on their followership. Good and bad leadership style is important for followers because it will indicate both positive and negative outcomes on followers. In general, leader must be responsible on their conduct towards followership.

People around the world appear to be afflicted by toxic leadership. This can be seen in the case of British workers which 82.2 per cent have had a toxic leadership, with some of the worst bosses being based in Cardiff (88.5 per cent), Liverpool (86.4 per cent), London (84.2 per cent) and Newcastle (83.7 per cent) (<http://www.onrec.com/news/statistics->). In a similar case, 22,000 army in 2009 and 2010 revealed that up to 20 per cent of leaders were considered to be toxic leadership (<https://www.harmonycrew.com/toxic-leadership/>). This toxic leadership within the organization has created a problem on individual, group and organization. In public organization, this problem stands out and create a situation on how toxic leadership emerged. A growing evidence shows toxic leadership exists in public corporation (Kim, Burns & Prescott, 2009). Thus, there are several factors influencing the development of toxic leadership. Padilla, Hogan and Kaiser (2007), have identified leaders personality, type of follower and cultural environment influence the growth of toxic leadership.

According to world public sector survey, nurse and army had experienced with toxic leadership (Bullis & Reed, 2003). Whilst in Malaysia context, empirical research done by Aishah, Sarah and Adina (2017) shows

that toxic leadership emerged in a selected public organization in Sabah. However, this finding cannot be generalized because the selection of sample does not represent the population as a whole. While it is being addressed in this manner of toxic leadership development, therefore there is a need for this study in order to determine the impact of toxic leadership. Literatures have argued broadly about the impact of toxic leadership on the decrease of work performance among employee (Harris, Kacmar & Zivnuska, 2007), increased employee workplace deviance (Mitchell & Ambrose, 2007), organizational commitment (Duffy, Ganster & Pagon, 2002; Tepper, 2000) and increased levels of work–family conflict (Tepper, 2000) and suicide (<https://www.harmonycrew.com/toxic-leadership/>).

Although extensive research has been carried out on impact of toxic leadership, psychological distress and job satisfaction was adequately discussed. Both psychological distress and job satisfaction is an important element to be considered in an organization because it can reduce employee's job performance (Soshi, 2006; Long, Frederick, Ho & Xiaomeng, 2012; Renee, Chantal, Jocelyne & Michel, 1996; Alain, Andre & Pierre, 2005; Jun, Takeshi & Isao, 2012; Alia, et al., 2014; Norito, Yuka, Kobasyashi & SoshiTakao, 2005; Inoue, 2013; Cynthia, Craig, Neumanc & Paul, 2014; Madelaine, 2002; E. Kevin, 2012). In addition, there is a data documented that a number of 21 employees in public organization in Sabah having their counselling session due to emotional breakdown (Counselling Department, 2018). Since the psychological distress and job satisfaction have a huge impact to individual, identifying the relationship between toxic leadership style, psychological distress and job satisfaction are essential for public organization in Sabah. Thus, the research objectives of this study are as follows:

1. To determine the relationship between toxic leadership and psychological distress among employees in public sector.
2. To determine the relationship between toxic leadership and job satisfaction among employees in public sector.

TOXIC LEADERSHIP THEORY

Jessica, Robert, William, Jeremy, Robert and Jinyu (2014) has widely explored leadership theory development and grouped it by thematic category. Two broad themes emerged from the analysis namely established leadership theory and emerging leadership theory. Whilst two themes being classified, toxic leadership theory was found located under emerging leadership theory.

One of the most well-known researcher in toxic leadership world is Lipman-Blumen (2005). She had an in-depth discussion about the toxic leadership. Ascending to the toxic leadership can be defined as a leader who is engaged in a serious destructive behaviour and they display dysfunctional personal qualities. Destructive behaviour refer to leaders ruthless and lasting continuing damage physically, emotionally or sexually abusing by bullying, undermining, demeaning, seducing, marginalizing, intimidating, demoralizing, disenfranchising, incapacitating, imprisoning, torturing, terrorizing or killing those they intend to control (Lipman-Blumen, 2005). Whereas, dysfunctional personal qualities refers to lack of integrity, ego, arrogance, immorality, greediness, self-centredness, cowardice, inability to comprehend the problem and ambitious (Lipman-Blumen, 2005).

Secondly, this theory discussed four dimensions of toxic leadership limitations. It explained about the limitation of toxic leadership action or occurrence. The dimensions include intention, intensity, duration and impact. For intention dimension, the toxic leadership can be observed as intentional or unintentional. Intentional toxic leaders whereby a leader deliberately injures others. Whilst unintentional toxic leaders include a leader which is incompetence, ignorance, lack of attention to the followers, reckless disregard follower well-being. Taken together, these dimensions suggest that toxic leadership range not mainly occurred on their intent but also inadvertent. Next is intensity, where it measured the level of toxic leadership action. The level range from very mild and very intense. The action level will result on seriousness and enduring harm to others. For duration, it provides a time frame for toxic leadership action. The specific

period is either one-lasting for long period or short-term action. One lasting for long period create more serious harmful to others than short term period action. The last dimension is the impact of toxic leadership. It could affect organizations, institutions, environments and nations. However, there is difficulty to access the impact of toxic leadership especially in different societal and history. There are no specific measurement tools to examine the impact of toxic leadership on this.

This theory also determined the factors that influence the formation of toxic leadership (Lipman-Blumen, 2005). Leader's existential dilemmas have been found to contribute in toxic leadership development. Leaders who can protect, convince, act as saviour and have a strong power (Lipman-Blumen, 2005) might influence their followers. Furthermore, psychological factors also play an important role. Leaders who need for security, need to feel chosen, fear of isolation in human community, fear of personal powerlessness and opportunities for heroism elevate to toxic leadership. The mixing of leader's existential dilemma and psychological needs exerts a powerful effect upon toxic leadership development.

Finally, this theory gives a specific prediction. Prediction is often quantitative that is forecasting what would happened. For example, this toxic leadership theory mentioned that toxic leadership depends on the leaders existentialism dilemma and psychological. Thus, we can test this theory by looking at whether personality indeed predicts toxic leadership development in psychology data. Findings from the relationship would provide evidence to support the theory.

It can be summarized that this theory has discussed on variable definition, limitation, relationship and prediction. It can therefore be assumed that the theory comply with general procedure for theory building (John, 1998). One of the limitations with this explanation is that it does not explain the impact of toxic leadership on individual specifically on psychological distress and job satisfaction. Therefore, this study would only test the theory by looking at the impact of toxic leadership on employee psychological distress.

Impact of Toxic Leadership on Psychological Distress

The literature to date was tended to focus the toxic leadership outcomes on followers' point of view. Theoretically and in line with toxic leadership definition, highlighting on follower related outcome are rational, as part of the definition is that toxic leadership is focussed on influencing followers. Outcomes under the field of toxic leadership can broadly to differentiated into organizational, group and individual outcomes. However, this study only focussed on individual outcome. This research summarized psychological distress under the individual outcome as it is a consequence that is related to the individual follower. Therefore, this study outline the expected relationship between toxic leadership. To avoid a confusion with the concepts of organization performance, thus this study categorized this variable under individual follower-related outcomes.

Toxic leadership bring to bear negative effect on employees' psychological distress. In Model of Stress proposed by Robbins (2003), explained that potential sources and actual loss stimuli the stress process which produced a negative symptoms such as psychological distress. Toxic leadership in a workplace will deplete employees' psychological resources and these resource levels impact employees. There was a positive relationship between toxic leadership and psychological distress. Consistent and long term exposure to toxic leadership inflict harmful on employees psychological distress (Lipman-Blumen, 2005). Sample studies examining psychological distress are Gabriele, Milda, Francesco, Javier, Nicola and Guilio, (2016), Anna (2015), Krum (2013), Einarsen, Hoel, Zapf and Cooper, (2011), Nazan, Serpil and Nuran, (2006), Lipman-Blumen (2005), Fitzgerald and Eijnatten (2002). Finally, employees who have a chronic psychological distress experienced lead to performance (Lars, Anders, Guy & Stale, 2010; Steven & David, 2007; George, 2009).

Impact of Toxic Leadership on Job Satisfaction

In the context of toxic leadership, the dimension, which most influenced employee outcome, is job satisfaction. Prior studies argued and showed that toxic leadership is negatively related to job satisfaction (Mehta, 2013;

Cynthia, 2014; Steele, 2009). Yelling and threatening by the leader create unpleasant experience and lead to employee low satisfaction (Zagross, 2016). Positive attitude such as dedicated, self-motivated and strong work ethic possess by the employees tend to decrease if toxic leadership exists (Schmindt, 2008). While, the long term impact on employees will cause job dissatisfaction and well-being disturbance. Job dissatisfaction will give the impression of being unhappy in the organizations. This will prolong to turnover, absenteeism and demotivated.

METHODOLOGY

The research samples are based on 200 employees in ten public sector targeted in Kota Kinabalu, Sabah. One most important reason rated were psychological impact among employees exist in public organization in Kota Kinabalu (Counselling Department, 2018). The unit of analysis in this study were employees who have been working with a current leader at least for seven years. The primary data is based on self-administrated questionnaire. The questionnaire is distributed to employee in public sector in Kota Kinabalu. Respondents were selected based on stratified random sampling technique. The sample was chosen because it represents a group of individuals who have the experience working with a current leader for seven years. 270 questionnaires were personally sent to the targeted respondents. The distribution were conducted within four month time frame. Eventually, 200 questionnaires were returned which is 75 per cent from the total number distributed.

Data from this study were collected using Toxic Leadership Scale by Schmidt (2008). The questionnaire consist of three sections. Section A requires respondents' background such as ethnicity, gender, age and year of services. In Section B contains questions about the employees' perception towards leadership style. Likert Scale of a five point scale was used to allow the individual to express how much they agree or disagree with leadership style. Meanwhile, Section C determines employees' level of psychological distress in a workplace. The Kessler Psychological Distress Scale (K10) was used to collect the data. The K10 scale consists of 10 questions

about emotional states each with a five-level response scale. Finally, Job Satisfaction was measured using Minnesota Satisfaction Questionnaire (Weiss, Dawis, England & Lofquist, 1967). It consists of 20 items rated on a 6-point Likert-type scale (1 = very low level of satisfaction; 6 = very high level of satisfaction).

Next, the data were analysed using Statistical package IBM version 24 based on frequency and percentage distribution. Frequencies were used to identify the distribution of respondent's demography. Meanwhile the relationship between toxic leadership and psychological distress and job satisfaction were access using Pearson Correlation Analysis.

FINDINGS AND DISCUSSION

Demographic Profile of Respondents

This section provides information on the percentage of respondent demographic such as ethnicity, gender, age and year of service. The total numbers of demographic profile is depicted in Table I. The top three highest ethnics were Bajau (25.7 per cent), following by Dusun (16.7 per cent) and Brunei (11.4 per cent). For gender composition, 62 per cent are males and 38 per cent females. As illustrate in Table 1, the age range was between 35–44 years old. Therefore, the highest years of service was between 16–20 years. It was noted that this groups have a wide experienced with different leadership style in their workplace.

Table 1 Demographic profile of respondents

	Frequency	Percentage
<i>Ethnicity</i>		
Malay	13	6.5
Chinese	19	9.5
Indian	6	3
Bajau	54	27
Dusun	35	17.5
Bugis	14	7
Brunei	24	12
Rungus	11	5.5
Iban	10	5
Iranun	9	4.5
Lundayeh	5	2.5
<i>Gender</i>		
Male	124	62
Female	76	38
<i>Year of Service (years)</i>		
1–5	27	13.5
6–10	45	22.5
11–15	45	22.5
16–20	63	31.5
21–25	16	8
26–30	4	2
<i>Age (years)</i>		
18–24	27	13.5
25–34	50	25
35–44	65	32.5
45–54	48	24
55–64	9	4.4
65	1	0.5

Reliability Testing

The research instruments were tested for reliability using Cronbach’s Coefficient Alpha. A value of 0.70 or greater is considered to be high in validity (Hair, Black, Babin, Anderson & Tatham, 2010). Table 2 shows that no item deletion was performed as the reading of Cronbach’s Alpha for all the variables exceeds the criterion of 0.70. It indicates that the survey instruments are reliable to measure all constructs consistently.

Table 2 Reliability analysis

Variable	No. of Items	Cronbach’s Alpha
Toxic Leadership	15	0.80
Psychological Distress	10	0.80
Job satisfaction	20	0.87

CORRELATION ANALYSIS

Pearson correlation measures the correlation between two or more variables. Correlation coefficient (r) value of -1 indicates a negative correlation and $+1$ indicates a positive correlation (Pallant, 2007; Tabachnick & Fidell, 2007). Table 3 shows that there was a positive correlation and significant relationship between toxic leadership and psychological distress ($r = .213$, $p < .05$). The positive correlation indicates that strong toxic leadership style may produce a strong psychological distress among workers. It is believed that employees in public sector in Sabah vulnerable to toxic leadership due to demand on emotion therapy (Counselling Department, 2018). However, a correlation merely specifies the presence or absence of relationship not the nature of the relationship. These findings cannot be extrapolated to causation. It is possible that other variables influenced the result. These findings further support the idea of Lipman-Blumen (2005) where superior that violates the human rights may lead to higher perception of toxic leadership.

Table 3 Correlation between toxic leadership and psychological distress

Correlation	r	Sig**
Toxic leadership - Psychological distress	0.213	0.002

**Correlation is significant at the 0.01 level (2 tailed)

To further test the objectives of this study, the result is performed in Table 4. The analysis revealed that there was a negative and significant correlation between toxic leadership and psychological distress ($r = -0.371, p < .05$). Thus, it indicates that the level of job satisfaction is low when toxic leadership developed. Moreover, this study produced findings, which corroborate the output of a great deal of the previous work in this field. One study by Mehta (2013) examined that toxic leadership have a strong influence or contribute to employee job satisfaction. More than 16 years of service also influence the employee satisfaction. They have spent all their time and life for the organizations. In return, they need leaders who support their psychological need. Psychological need is important for career satisfaction. Job dissatisfaction increases the organizational cost if employees' performance reduces form time to time.

Table 4 Correlation between toxic leadership and job satisfaction

Correlation	<i>r</i>	Sig**
Toxic leadership - Job Satisfaction	- 0.371	0.000

**significant at the 0.01 level (2 tailed)

CONCLUSION

The findings of this study extend an understanding about toxic leadership and psychological distress among employees specifically in Malaysia context. Empirical analysis of Pearson Correlation supports that toxic leadership behaviour has a relationship with employees' psychological distress. In terms of application to the practitioner, empirical results would benefit to top management in public sector for developing an effective strategies to prevent the aggressiveness of toxic leaders. Organization has exclusive right of setting policy options to prohibit toxic leadership behaviour. An example strategy would be assessment method using periodic 360 degree on leaders. This evaluation process is confidential and anonymous. Each employee have the opportunity to give a feedback about their leader. The feedback will provide information about the leader strength and limitations. Furthermore, protective system for whistle-blowers policy is used. Some whistle blowers were threatened by their superior for disclosure of any information. Actually, the whistle blowers provide important information

concerning the organization. Thus, organization can formulate a mechanism to protect those who have particulars about leaders' wrongdoing without being punished.

Since this research revealed that employees suffer a psychological distress from toxic leaders, a number of ways can be used to cope with toxic leaders such as avoiding unaccompanied confrontations. Forming small group during confrontations with leaders. By forming this small group, leader will be aware that there are other members who are in the know of the issue discussed. This is to avoid the possibility to twist the information given. In addition, it is advisable to do research about a particular leader who is involved with toxic behaviour. Toxic leaders usually has the same behaviour as their past. Employees have to gather information about the toxic leaders past performances. As a result, employees can used the data to deal with toxic leader in the future.

The analysis provides a better understanding on the impact of toxic leadership on employees in public sector. However, the current data were only collected from the respondents, which may not represent the entire population of Malaysia. Therefore by increasing the sample size and geographical area would improve the generalizability of the findings.

REFERENCES

- Abu Bakar Hashim, Mohd Anuar Abdul Rahman, Lokman Mohd Tahir, Khadijah Daud & Adibah Abd. Latif. (2014). Leadership practices of departmental heads in Malaysian public universities. *Journal Educational Studies*, 40, 473–495.
- Aishah Tamby Omar, Sarah Robinson & Adina Dudau. (2017). Leaders behaving badly: Constructing a toxic leadership for public university leaders. *International Journal of Management and Applied Science*, 3 (6), 75–80.
- Alain, M., Andree, D., & Pierre, D. (2005). Do occupation and work conditions really matter? A longitudinal analysis of psychological distress experiences among Canadian workers. *Sociology of Health & Illness*, 27 (5), 602–627.
- Alain, M., Pierre, D., Robert-Paul, J., & Soni, J. L. (2014). Workers' psychological distress, depression, and burnout symptoms: Associations with diurnal cortisol profiles. *Scandinavian Journal of Work, Environment & Health*, 40 (3), 305–314.

- Ali, A. (2012). The crucial role of leadership in organizations: A review of literature. *International Journal of Independent Research*, 1 (4), 153–161.
- Andrew Schmidt. (2008). Development and validation of the toxic leadership scale (Master dissertation). Retrieve from ProQuest LLC Database, (Accession No. 3627674).
- Anna Lasakovaa & Anna Remisovaa. (2015). Unethical Leadership: Current theoretical trends and conceptualization. *Procedia Economics and Finance*, 34, 319–328.
- Bullis, C. & Reed, G. E. (2003). *Assessing leaders to establish and maintain positive command climate: A report to the Secretary of the Army. Caution: Hazardous Leadership Ahead*. Retrieved from <https://www.harmonycrew.com/toxic-leadership/>
- Cynthia, M., Craig, S., Neumannc, R. D., Hare, & Paul, B. (2014). A dark side of leadership: Corporate psychopathy and its influence on employee well-being and job satisfaction. *Personality and Individual Differences*, 59, 83–88.
- Dotlich, D. L., & Cairo, P. C. (2003). *Why CEOs Fall*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Duffy, M. K., Ganster, D. C., & Pagon, M. (2002). Social undermining in the workplace. *Academy of Management Journal*, 45, 331–351.
- E. Kevin K., Nick, T., Julian, B., & Catherine, L. (2012). Transformational leadership and employee psychological well-being: The mediating role of employee trust in leadership. *An International Journal of Work, Health & Organisations*, 26 (1).
- Einarsen, S., Hoel, H., Zapf, D., & Cooper, C. (2011). *Bullying and harassment in the workplace: Developments in theory, research and practice* (2nd ed.). London: CRC Press.
- Elizabeth, H., & Mitchell, K. (2011). *Systems approach to address incivility and disruptive behaviours in health care organizations*, 239–265. In Jason, A. Wolf, Heather Hanson, Mark, J. Moir, Len Friedman & Grant, T. Savage (Ed.). (2011). *Organization development in healthcare: Conversations on research and strategies* (Advances in Health Care Management). Bingley, UK: Emerald Group Publishing Limited.
- Fitzgerald, L., & Eijnatten, F. (2002). Chaos speak: A glossary of chaordic terms and phrases. *Journal of Organizational Change Management*, 15 (4), 412–423.
- Flynn, G. (1999). Stop toxic leaders before they stop you! *Workforce*, August, 44–46.
- Gabriele, G., Milda, P., Francesco, M., Javier, F. P., Nicola, M., & Giulio, A. (2016). Detrimental effects of workplace bullying: Impediment of self-management competence via psychological distress. *Front Psychol*, 7 (60).
- George A. Zangaro, Kelly Yager & R. N. Joseph Proulx. (2009). Recognizing and overcoming toxic leadership. *Journal of Nursing*.
- Goldman, A. (2006). Personality disorders in leaders. *Journal of Managerial Psychology*, 21 (5), 392–414.

- Hair, J. F., Black, B., Babin, B., Anderson, R. E., & Tatham, R. L. (2010). *Multivariate data analysis: A global perspective*. New Jersey: Pearson Education Inc.
- Harris, K. J., Kacmar, K. M., & Zivnuska, S. (2007). An investigation of abusive supervision as a predictor of performance and the meaning of work as a moderator of the relationship. *The Leadership Quarterly*, 18, 252–263. Retrieved from <https://www.harmonycrew.com/toxic-leadership/>
- Inoue, A., Kawakami, N., & Ishizaki, M. (2013). Prevalence and occupational predictors of psychological distress in the offshore petroleum industry: A prospective study. *International Archives of Occupational and Environmental Health*, 86 (8), 875–885.
- J. G. Wackerr. (1998). A definition of theory: Research guidelines for different theory-building research methods in operations management. *Journal of Operations Management*, 16, 361–385.
- Jessica, E. D., Robert, G. L., William, L. G., Jeremy D. M., Robert C. L., & Jinyu, H. (2014). Leadership theory and research in the new millennium: Current theoretical trends and changing perspectives. *The Leadership Quarterly*, 25, 36–62.
- Jun S., Takeshi T., & Isao S. (2012). Psychological distress in workers at the Fukushima nuclear power plants. *JAMA*, 308 (7), 667.
- Kim, B., Burns, M. L., & Prescott, J. E. (2009). The Strategic Role of the Board: The impact of board structure on top management team strategic action capability. *Corporate Governance: An International Review*, 17 (6), 728–743.
- Krum Krumov, Grigorii Vazov, Plama Hristova, Andreea Negruti, Albenia Krumova & Detelina Smilkova. (2015). Toxic leadership: Theoretical analysis and empirical research to map current organizational practices. In Negruti, Andreea, Hristova, Plama, Larsen & Knud. (2015). *Positive Organizational Psychology: Advance in Creating Improved Workplace*. Kassel, Germany: Kassel University Press.
- Lars, G., Anders, S., Guy, N., & Stale, E. (2017). Leadership, affect and outcomes: Symmetrical and asymmetrical relationships. *Leadership & Organization Development Journal*, 2, 0190–0114.
- Lipman-Blumen, J. (2005). *The allure of toxic leaders: Why we follow destructive bosses and corrupt politicians-and how we can survive them*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Long, Z. W., Frederick, H. K, Y., Ho K. K., & Xiaomeng, Z. (2012). Coping with Workplace Ostracism: The Roles of Ingratiation and Political Skill in Employee Psychological Distress. *Journal of Management*, 49 (1), 178–199.
- Madelaine, H., Carmen, G. L., & Andre, D. (2002). Hardiness, work support and psychological distress among nursing assistants and registered nurses in Quebec. *Journal of Midwifery and Woman Health*, 38 (6), 584–591.

- Majority of Brits have experienced bad leadership in the workplace.* (2017, May 15). Retrieved from <http://www.onrec.com/news/statistics-and-trends/majority-of-brits-have-experienced-bad-leadership-in-the-workplace>.
- Mehta, Sunita & Maheshwari, G. C. (2013). Consequence of toxic leadership on employee job satisfaction and organizational commitment. *Journal of Contemporary Management Research*, 8 (2), 23.
- Mitchell, M. S., & Ambrose, M. L. (2007). Abusive supervision and workplace deviance and the moderating effects of negative reciprocity beliefs. *Journal of Applied Psychology*, 92, 1159–1168.
- Nazan, B., Serpi, A., & Nuran, B. (2006). *Bullying in Turkish white-collar workers occupational medicine*, 56, 226–231.
- Norito, K., Yuka, M. D., Kobayashi, M. A., & SoshiTakao, M. D. (2005). Effects of web-based supervisor training on supervisor support and psychological distress among workers: A randomized controlled trial. *Preventive Medicine*, 41 (2), 471–478.
- Ozlem, O., Oogur, U., Gulcan, K., & Keziban, A. (2017). A study on toxic leadership perceptions of healthcare workers. *Global Business and Management Research: An International Journal*, 9 (1).
- Padilla, A., Hogan, R., & Kaiser, R. B. (2007). The toxic triangle: Destructive leaders, susceptible followers, and conducive environments. *The Leadership Quarterly*, 18 (3), 176–194.
- Pallant, J. (2007). *SPSS Survival Manual* (3rd ed.). New York, NY: Open University Press.
- Reed, G., & Bullis, C. (2009). The impact of destructive leadership on senior military officers and civilian employees. *Armed Forces & Society*, 36 (1), 5–18.
- Renee, B., Chantal, B., Jocelyne, M., & Michel, V. (1996). Job strain and psychological distress in white-collar workers. *Scandinavian Journal of Work, Environment & Health*, 22 (2), 139–145.
- Robbins, S. P. (2003). *Organization behaviour*. New Jersey: Prentice- Hall.
- Schmidt, A. A. (2008). *Development and validation of the Toxic Leadership Scale*. (Thesis, Master of Science) University of Maryland, College Park.
- Sophie, I. (4 April 2018). *Double warning on impact of overworking on academic mental health*. Retrieved from <http://www.timeshighereducation.com>
- Soshi T., Akizumi, T., Kyoko N., S., Mineyama, Norito, K. (2006). Effects of the job stress education for supervisors on psychological distress and job performance among their immediate subordinates: A supervisor-based randomized controlled trial. *Journal of Occupational Health*, 48 (6).
- Steele, J. P. (2011). *Antecedents and consequences of toxic leadership in the U.S. Army: A two year review and recommended solutions*. Fort Leavenworth, KS: Centre for Army Leadership.

- Steven, H. A., & David, R. G. (2007). Toxins in the workplace: Affect on organizations and employees. *Corporate Governance: The International Journal of Business in Society*, 7 (1), 17–28.
- Tabachnick, B. G., & Fidell, L. S. (2001). *Using Multivariate Statistics* (4th ed.). New York: Harper Collins.
- Tepper, B. J. (2000). Consequences of abusive supervision. *Academy of Management Journal*, 43, 178–190.
- Thau, S., & Mitchell, M. S. (2010). Self-gain or self-regulation impairment? Tests of competing explanations of the supervisor abuse and employee deviance relationship through perceptions of distributive justice. *Journal of Applied Psychology*, 95 (6), 1009–1031.
- Universiti Malaysia Sabah, Human Resource Department. (2018).
- Weiss, D., Dawis, R., England, G., & Lofquist, L. (1967). *Manual for the Minnesota Satisfaction Questionnaire*. Minnesota studies in vocational rehabilitation 22, Minneapolis, MN: University of Minnesota.
- Whicker, M. (1996). *Toxic leaders: When organizations go bad*. Westport, CT: Quorum Books.
- Zagross Hadadian & Jamileh Zarei. (2016). Relationship between toxic leadership and job stress of knowledge workers. *Studies in Business and Economics*.

**DINAMIKA ELEKTORAL YANG MEMPENGARUHI
MASYARAKAT DUSUN KIMARAGANG DI DUN TANDEK
DALAM PILIHAN RAYA DUN SABAH PADA ERA *UNITED
SABAH NATIONAL ORGANISATION* (USNO) DAN PARTI
BERSATU RAKYAT JELATA SABAH (BERJAYA): 1967 – 1982**
*Electoral Dynamics Influencing the Kimaragang Dusun
Community of Tandek Constituency in Sabah State Elections
During the Era of the United Sabah National Organisation (USNO)
and Parti Bersatu Rakyat Jelata Sabah (BERJAYA): 1967 – 1982*

¹MANUAL DAMILAN

²LAI YEW MENG

³MAUREEN DE SILVA

^{1&3}*Program Sejarah, Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan, Jalan UMS,
Universiti Malaysia Sabah, Kota Kinabalu, Sabah.*
manualdamilan@gmail.com, laiyewmeng@yahoo.com, mds_asoka@yahoo.com
Diterima: 9 Feb 2018 / Dibaiki: 24 Mei 2018

Abstrak Artikel ini membincangkan dinamika elektoral yang mempengaruhi gelombang sentimen dan pilihan politik masyarakat Dusun Kimaragang semasa Pilihan Raya DUN Sabah 1967 hingga 1982, iaitu semasa era pentadbiran *United Sabah National Organisation* (USNO) dan Parti Bersatu Rakyat Jelata Sabah (BERJAYA). Ramai penulis dan pengkaji mendakwa bahawa senario politik Malaysia khususnya di Sabah sejak dahulu adalah berasaskan dinamika primordial, iaitu sentimen kuat yang tidak dapat dielakkan dan berkait dengan persamaan ciri sosial manusia seperti agama, etnik, puak, bahasa, kekeluargaan dan sebagainya (Loh, 2009; xii). Senario ini telah menyebabkan kebanyakan parti politik cenderung meletakkan calon yang memiliki banyak persamaan dari segi etnik dan agama dengan pengundi di satu-satu kawasan. Walaupun begitu, kemenangan calon bukan Kimaragang (Pilihan Raya 1967 dan 1981) dan kemenangan calon beragama Islam pada tahun 1971 dan 1982 di kawasan Tandek membuktikan bahawa dinamika primordial bukanlah satu-satunya dinamika yang mempengaruhi sentimen dan keputusan politik masyarakat Dusun Kimaragang. Sebaliknya, terdapat juga dinamika-dinamika lain yang turut terlibat. Justeru, berpandukan kepada pendekatan kualitatif, kajian akan melihat sejauhmana dinamika primordial mempengaruhi sentimen

politik masyarakat Dusun Kimaragang di kawasan DUN Tandek dari tahun 1967 hingga 1982.

Kata kunci: Dinamika elektoral, Pilihan Raya DUN Sabah, DUN Tandek, sejarah politik Sabah, masyarakat Dusun Kimaragang, Kota Marudu.

***Abstract** This article discusses the electoral dynamics affecting the popular groundswell and political choice of the Kimaragang Dusun community in Sabah State Assembly elections from 1967 to 1982, notably during the era of the United Sabah National Organisation (USNO) and Parti Bersatu Rakyat Jelata Sabah (BERJAYA) administration. Many writers and researchers claim that Malaysia's political scenario especially in Sabah has been primarily driven by primordial dynamics which refers to strong sentiments related to human social characteristics such as religion, ethnicity, language, family, and so on (Loh, 2009, p. xii) . This scenario has created a tendency among many political parties to place candidates who share common ethnic and religious attributes with the majority of voters in one area. However, the victory of non-Kimaragang candidates (1967 and 1981 State Election) as well as Muslim candidates in 1971 and 1982 in the predominantly Dusun Kimaragang area of Tandek proved that primordial sentiments were not the only electoral dynamic affecting the popular groundswell and political decisions of the Kimaragang Dusun community as there were also other dynamics involved. Hence, based on a qualitative approach, the study seeks to analyse the extent to which primordial dynamics influenced the political sentiments of the Kimaragang Dusun community in the Tandek state constituency from 1967 to 1982.*

Keywords: Electoral dynamics, Sabah State Assembly election, Tandek State Constituency, Sabah political history, Dusun Kimaragang community, Kota Marudu.

PENDAHULUAN

Dinamika elektoral dikaitkan dengan pilihan raya biasanya merupakan fungsi interaksi antara pemimpin politik dan pengundi, serta faktor endogen

dan eksogen yang mempengaruhi persepsi dan matlamat pengundi (Asmeret Michele, George & Richard, 2010; 1). Ringkasnya, dinamika elektoral adalah faktor yang mampu mempengaruhi sentimen dan keputusan politik pengundi, antaranya adalah seperti dinamika primordial, tadbir urus, *patron-client*, politik pembangunan dan sebagainya.

Masyarakat Dusun Kimaragang kebanyakannya tinggal di kawasan Dewan Undangan Negeri (DUN) Tandek yang terletak dalam kawasan Parlimen Kota Marudu. Masyarakat ini tertumpu di beberapa buah kampung antaranya adalah seperti Kampung Liabas, Tondig, Togudon, Samparita, Tinogu, Tinangkaban, Tingkalanon, Morion, Batition, Nolotan, Salimandut, Singgamata, Minitampak, Longob, Mosolog, Damai, Gana, Sumbilingon, Garuda, dan Kampung Rasak Darat (Jonan Gaul, 2017). Masyarakat Dusun Kimaragang adalah subetnik Kadazandusun yang terbesar di Kota Marudu (Arnold Puyok, 2014, p. 185). Senario ini memberi kelebihan kepada masyarakat ini bertindak sebagai *kingmaker*, khususnya untuk membuat keputusan di DUN Tandek sendiri.

Sejarah penglibatan masyarakat Dusun Kimaragang dalam politik Sabah telah bermula seawal sebelum pembentukan Malaysia. Hal ini dapat dilihat dalam pembabitan Hj. Abdul Jamal Ponggoron @ Jamari Ponggoron dan juga Supu Santiku yang bertarung sesama sendiri dalam pungutan suara bagi memilih wakil-wakil ke kuasa tempatan (Majlis Daerah). Keputusan pungutan suara itu telah memihak kepada Hj. Abdul Jamal Ponggoron yang seterusnya dilantik sebagai *Native Chief* di kawasan Kimaragang, iaitu di Tandek. Seterusnya, selepas pembentukan Malaysia, masyarakat Dusun Kimaragang meneruskan penglibatan mereka sama ada dalam politik pilihan raya mahupun politik kepartian khususnya di Kota Marudu. Ekoran daripada itu, semasa mentadbir Sabah, Kerajaan *United Sabah National Organisation* (USNO) telah memberikan kepercayaan kepada individu Kimaragang untuk mewakili Parlimen dan DUN di Sabah. Walau bagaimanapun, calon Kimaragang yang bertanding atas tiket USNO tidak berjaya merebut kerusi DUN Tandek semasa Pilihan Raya DUN pertama selepas pembentukan Malaysia iaitu pada tahun 1967. Semasa Pilihan Raya DUN tahun 1971 barulah calon Kimaragang mula menyandang kerusi DUN Tandek. Demikian juga semasa era pentadbiran Parti Bersatu Rakyat Jelata

Sabah (BERJAYA) dan semasa era Parti Bersatu Sabah (PBS), iaitu calon Kimaragang masih juga menyandang kerusi tersebut.

KAJIAN LEPAS

Secara ringkasnya, kajian lepas yang memberi fokus kepada masyarakat Dusun Kimaragang dalam bidang politik kurang diketengahkan secara langsung. Oleh itu, kajian ini cuba menentengahkan masyarakat Dusun Kimaragang sebagai subjek untuk menilai dinamika elektoral atau politik yang mempengaruhi mereka dalam pilihan raya. Terdapat beberapa jenis dinamika elektoral atau politik antaranya adalah seperti primordialisme (etno-agama), urus tadbir, sosioekonomi, dan personaliti calon. Dalam hal ini, Shafie Nor (1981) menyatakan penubuhan parti politik awal di Sabah adalah untuk mempertahankan ciri-ciri perkauman berlandaskan keturunan dan agama. Hal ini menurut Hamdan dan Mahat (2014) adalah kerana agama adalah sebagai salah satu alat politik. Puyok dan Bagang (2011) pula mengulas bahawa politik masyarakat Kadazandusun di Sabah dibentuk melalui sekurang-kurangnya tiga faktor iaitu identiti etnik, penyatuan budaya dan institusi kepimpinan *Huguan Siou*. Ho Hui Ling (2003) juga memberikan reaksi kepada pernyataan tersebut dengan menyatakan kemunculan *United National Kadazan Organisation* (UNKO) yang memfokuskan kepada bumiputera bukan Islam menimbulkan kebimbangan dalam kalangan masyarakat bumiputera Islam seterusnya menubuhkan USNO. Hal ini demikian kerana UNKO dipimpin oleh Donald Stephen yang pada masa itu beragama Kristian. Junaidi dan Mazlan (2014) dalam kajian pilihanraya di Kuala Lumpur menyatakan perkauman dan kewilayahan menjadi faktor utama dalam penentuan sokongan terhadap parti-parti yang bertanding. Mohd Fuad Mat Jali, Ahmad Nidzammudin dan Zaini (2005) pula menyatakan bahawa faktor etnik dan kawasan sebagai faktor yang mempengaruhi pemilihan parti politik di Malaysia, secara amnya.

Junaidi, Novel dan Mohd Azlan (2014), menyatakan bahawa parti politik yang memperjuangkan isu kemanusiaan seperti keadilan, ketelusan, anti rasuah dan hak asasi juga mampu mempengaruhi gelombang sentimen dan keputusan pengundi. Selain itu, Mohd Ali Kamaruddin dan Jamaie

(2005) menyatakan budaya politik masyarakat Melayu telah berubah ekoran daripada faktor ekonomi yang membezakan antara kaum Melayu dengan bukan Melayu khususnya masyarakat Cina. Mohd Fuad Mat Jali *et al.* (2012) menghujahkan bahawa personaliti calon juga berpotensi dalam mempengaruhi gelombang sentimen dan keputusan politik.

KAEDAH KAJIAN

Kajian dilakukan dengan mengaplikasikan pendekatan kualitatif melalui kaedah kajian perpustakaan. Sumber-sumber primer seperti surat khabar *Daily Express* dan laporan-laporan keputusan Pilihan raya 1967 hingga 1982 dirujuk untuk mengumpulkan data berkaitan dengan statistik semasa pilihan raya bagi tahun-tahun yang terlibat dalam kajian ini. Sumber-sumber sekunder seperti buku, bab dalam buku dan artikel-artikel turut dirujuk untuk memandu analisis dalam kajian ini. Kajian yang dijalankan juga adalah berpaksikan kepada disiplin Sejarah di samping menggunakan pendekatan sains politik sebagai ilmu bantu dalam kajian ini. Selain itu, pengumpulan data melalui temu bual juga turut terlibat dalam kajian ini. Beberapa individu terpilih dalam masyarakat Dusun Kimaragang yang pernah terlibat secara langsung dalam politik dari tahun 1967 hingga 1982 ditemu bual. Antara mereka adalah Majawab Masantun (calon BERJAYA Pilihan raya DUN Sabah 1986), Unggas Bodok (Mantan Ketua Pemuda USNO Bahagian Bandau 1972 – 1976) dan Saibon Papalan (calon BEBAS Pilihan Raya Kecil DUN Tandek 1982). Hal ini dilakukan bagi mendapatkan gambaran dalam perspektif masyarakat Dusun Kimaragang berkenaan dengan senario politik masyarakat tersebut yang seterusnya akan membantu pengkaji untuk mengesan dinamika elektoral atau politik yang mempengaruhi masyarakat Dusun Kimaragang dalam tahun 1967 hingga 1982.

PERBINCANGAN/DAPATAN KAJIAN

Dinamika elektoral atau dinamika politik bukanlah sesuatu yang dapat dilihat dengan pandangan mata kasar. Dalam kajian ini, dinamika elektoral atau politik diteliti daripada perspektif sejarah dengan melihat laporan

pilihan raya tahun 1967 hingga tahun 1985 (Jadual 1). Berdasarkan kepada laporan tersebut, seterusnya analisis ke atas individu yang memenangi satu-satu edisi pilihan raya akan dijalankan di samping meneliti faktor dalaman dan luaran yang mempengaruhi kemenangan calon tersebut. Melalui analisis yang dilakukan, maka secara langsung dinamika elektoral atau politik yang terlibat akan dapat dikenal pasti.

Pilihan Raya di DUN Tanded 1967 – 1982

Sejak kawasan Dewan Undangan Negeri (DUN) Tanded diwujudkan, kawasan DUN tersebut diwakili oleh Datuk Herman J. Luping bermula tahun 1967 hingga tahun 1971. Herman Luping diletakkan sebagai calon UPKO di DUN Tanded menentang calon USNO Madina Unggut, anak tempatan Tanded dari etnik Dusun Kimaragang. Apabila keputusan diumumkan kemenangan berpihak kepada Herman Luping dengan undi sebanyak 2,207 berbanding Madina Unggut yang hanya memperoleh 690 undi (*Daily Express*, 28 April 1967). Majoriti undi adalah sebanyak 1,517 undi. Seterusnya pada tahun 1971, DUN Tanded mulai diwakili oleh masyarakat Dusun Kimaragang. Majuning Majun adalah wakil di kawasan Tanded bermula pada tahun 1971 hingga tahun 1976 selepas beliau menang tanpa bertanding pada Pilihan Raya DUN 1971. Majuning Majun hanya menduduki kerusi DUN Tanded selama satu penggal dan selepas itu, Parti BERJAYA mengambil alih pentadbiran Sabah dan kerusi di DUN Tanded.

Tahun 1976 menyaksikan BERJAYA telah meraih kemenangan dalam Pilihan Raya DUN Sabah. BERJAYA memenangi 28 daripada 48 kerusi yang dipertandingkan berbanding USNO yang hanya mendapatkan 20 kerusi (Sabihah Osman, 2008, p. 15). Pilihan Raya DUN Sabah tahun 1976 menyaksikan “*Kimaragang Derby*”, iaitu pertarungan empat penjurua antara sesama Kimaragang di DUN Tanded. Vilson U. Malingka berdepan dengan Haji Omar Majun (USNO), Albert Surubi Adun (Pekemas), dan Baudi Unggut (BEBAS) (*Daily Express*, 15 April 1976). Kemenangan akhirnya berpihak kepada calon BERJAYA, Vilson U. Malingka dengan undi sebanyak 1,437 manakala pesaing terdekatnya iaitu Haji Omar Majun mendapat 1,103 undi beza 334 undi (*Daily Express*, 15 April 1976). Dua calon lain, iaitu Albert Surubi Adun dan Baudi Unggut hilang wang pertaruhan

apabila masing-masing mendapat 65 dan 159 undi (*Daily Express*, 15 April 1976). Seterusnya, Vilson U. Malingka tidak bertanding pada Pilihan Raya DUN Sabah tahun 1981 kerana pucuk pimpinan BERJAYA memilih Dason Gaban sebagai calon BERJAYA di DUN Tandek. Tambahan pula, Vilson U. Malingka telah mendapat kepercayaan baharu, iaitu menjadi Pengerusi Ko-Nelayan untuk daerah Bandau (Majawab Masantun, 2017). Di samping itu, ADUN Lantikan iaitu Albert Surubi Adun mencadang serta menyokong pencalonan Dason Gaban (Majawab Masantun, 2017).

Walaupun Dason Gaban bukan anak tempatan di Tandek, beliau tetap memenangi kerusi DUN Tandek atas tiket BERJAYA selepas menewaskan Zulkifle Majun @ Maralang (USNO) dan Masingkan bin Masampun (Pasok) (*Laporan Pilihanraya DUN Sabah*, 1981). Namun begitu, atas faktor-faktor politik di DUN Tandek pada masa itu, pilihan raya kecil terpaksa diadakan pada tahun 1982 apabila Dason Gaban telah diberhentikan oleh pucuk pimpinan parti BERJAYA sebagai wakil rakyat DUN dan dilantik sebagai Setiausaha Politik kepada Datuk Hj. Mohd. Noor Hj. Mansoor, iaitu Menteri Pembangunan dan Perancangan Kewangan Sabah (*The New Sabah Times*, 14 Ogos 1982). Rentetan daripada itu, sekali lagi telah berlaku “*Kimaragang Derby*” di DUN Tandek bagi mengisi kekosongan wakil rakyat di kawasan DUN tersebut. Pertandingan tiga penjujur antara Vilson U. Malingka (BERJAYA), Dominik Gorotom (BEBAS) dan Saibon Papalan (BEBAS) akhirnya telah memihak kepada Vilson U. Malingka (*The New Sabah Times*, 15 September 1982). Kerusi tersebut kembali semula kepada Vilson pada tahun 1982 sehingga kejatuhan BERJAYA pada tahun 1985. Pilihan raya DUN Sabah 1985 menyaksikan kemenangan calon PBS di DUN Tandek iaitu Datuk Saibul Supu. Penyandang kerusi DUN Tandek iaitu Vilson Uhot @ Herowan Malingka (BERJAYA) telah tewas bersama dengan dua orang lagi calon iaitu Kee Abdul Jalil Abdullah (USNO) dan Henry Bungas (PASOK). Kekalahan BERJAYA dalam Pilihan Raya tersebut menandakan tamatnya era pentadbiran BERJAYA yang bermula pada tahun 1976. Ringkasan berkenaan dengan Pilihan Raya DUN Sabah 1967 hingga 1982 dipaparkan dalam Jadual 1.

Jadual 1 Senarai calon bertanding dalam Pilihan Raya DUN Tandek 1967 – 1982

Tahun	Calon	Etnik	Undi	Menang	Majoriti
1967	Herman Luping (UPKO)	Dusun Penampang	2,207	Herman Luping	1,517 undi
	Madina Unggut (USNO)	Dusun Kimaragang	609		
1971	Majuning Majun (USNO)	Dusun Kimaragang	MTB	Majuning Majun	MTB
1976	Vilson Uhot Malingka (BERJAYA)	Dusun Kimaragang	1,437	Vilson Uhot Malingka	110 undi
	Majuning Majun @ Haji Omar (USNO)	Dusun Kimaragang	1,103		
	Albert Surubi Adun (Pekemas)	Dusun Kimaragang	65		
	Baudi Unggut (BEBAS)	Dusun Kimaragang	159		
1981	Dason Gaban (BERJAYA)	Dusun	1,504	Dason Gaban	700 undi
	Zulkifli Majun @ Maralang (USNO)	Dusun Kimaragang	804		
	Masingkan @ Shingkan Masumpun (Pasok)	Dusun Kimaragang	666		
1982	Vilson Uhot Malingka @ Herowan (BERJAYA)	Dusun Kimaragang	1,330	Vilson Uhot Malingka @ Herowan	87 undi
	Dominik Gorotom (BEBAS)	Dusun Kimaragang	1,243		
	Saibon Papalan (BEBAS)	Dusun Kimaragang	413		

Sumber: *Daily Express* 28 April 1967

Daily Express 15 April 1976

Laporan Pilihan raya DUN Sabah 1981, SPR

The New Sabah Times, 15 September 1982

http://semak.spr.gov.my/spr/laporan/5_KedudukanAkhir.php

Dinamika Elektoral

Lazimnya, dalam beberapa edisi pilihan raya di Sabah sejak tahun 1967, kebanyakan pengundi di Sabah cenderung dipengaruhi oleh dinamika primordial, iaitu kecenderungan memilih calon berdasarkan kepada etnik dan agama. Penubuhan parti-parti politik pada peringkat awalnya juga bertitik tolak daripada keutamaan etnik dan agama. Shafie Nor (1981) turut menyokong senario ini bila menyatakan penubuhan parti politik di Sabah dahulu adalah untuk mempertahankan ciri-ciri perkauman berlandaskan keturunan dan agama (Shafie Nor, 1981, p. 3). Ho Hui Ling (2003) pula menyatakan kemunculan UNKO (seterusnya bertukar nama kepada *United*

Pasok Momogun Kadazan Organisation (UPKO) selepas bergabung dengan parti Pasok Momogun pada tahun 1964) yang lebih kepada bumiputera bukan Islam menimbulkan kebimbangan dalam kalangan masyarakat bumiputera Islam seterusnya menubuhkan USNO (Ho Hui Ling, 2003, p. 65). Pendapat sama turut dinyatakan oleh Sabihah Osman (2008); tindak-tanduk USNO lebih menekankan kepentingan bumiputera Islam (Sabihah Osman, 2008, p. 10).

Kenyataan tersebut jelas menunjukkan bahawa pendapat umum kebanyakan penulis menyimpulkan bahawa masyarakat di Sabah semasa era USNO mahupun BERJAYA cenderung berpaksikan kepada unsur-unsur primordial sebagai penentu dalam membuat keputusan politik, khususnya pemilihan calon perwakilan di kawasan mereka. Hal ini dapat dilihat pada siri pilihan raya DUN Sabah 1967 di DUN Tandek yang menyaksikan kemenangan berpihak kepada Herman Luping dari UPKO menewaskan Madina Unggut dari USNO (Jadual 1). Dinamika primordial dalam aspek etnik Dusun bukanlah sesuatu yang dominan dalam mempengaruhi keputusan politik masyarakat Dusun Kimaragang. Mereka lebih dipengaruhi oleh parti politik yang bertanding di DUN Tandek iaitu UPKO dan juga USNO. Walaupun begitu, aspek agama setiap parti itu lebih dominan dalam menyebabkan masyarakat Dusun Kimaragang lebih memihak kepada UPKO. Secara teknikalnya, Madina Unggut sepatutnya memenangi kerusi DUN Tandek kerana beliau adalah anak tempatan di DUN tersebut. Walaupun begitu, beliau tewas kerana bertanding di bawah tiket USNO yang didakwa oleh sebahagian besar masyarakat Dusun Kimaragang sebagai parti Islam. Senario tersebut juga bertepatan dengan pernyataan Hamdan Aziz yang menyatakan sebahagian besar masyarakat Kadazandusun menganggap USNO sebagai parti Islam (Hamdan Aziz, 2015, p. 118).

Dalam Pilihan Raya DUN Sabah tahun 1971 pula menyaksikan kemenangan berpihak kepada USNO dengan memenangi 28 kerusi DUN Sabah yang kebanyakannya diperolehi secara tanpa bertanding. *Sabah Chinese Association (SCA)* yang juga rakan sekutunya pula memperoleh empat kerusi. Senario ini berlaku ekoran pembubaran UPKO yang seterusnya menjadikan USNO menjadi parti tunggal yang berpengaruh di Sabah. Justeru, Tun Mustapha dikatakan telah membuat pertemuan dengan Majuning Majun untuk menawarkannya menjadi wakil rakyat DUN Tandek

dengan syarat beliau perlu menyertai USNO (Majuning Majun, 2016). Hal ini menyebabkan dinamika yang mempengaruhi masyarakat Dusun Kimaragang juga tidak jelas ekoran kerusi DUN Tandek dimenangi secara tanpa bertanding melalui Majuning Majun.

Semasa era BERJAYA, dinamika elektoral atau politik khususnya di DUN Tandek tidak jauh bezanya semasa era USNO. Pemilihan perwakilan lebih cenderung dipengaruhi oleh parti politik yang bertanding. Dalam konteks Sabah, BERJAYA adalah sebuah parti campuran antara bumiputera Islam dengan bukan Islam. Ekoran daripada itu, sokongan bumiputera bukan Islam khususnya masyarakat Dusun Kimaragang ditumpukan kepada BERJAYA semasa dua siri pilihan raya DUN dan satu Pilihan Raya kecil di DUN Tandek.

Semasa peringkat awal kewujudan BERJAYA, masyarakat Dusun Kimaragang mendakwa bahawa parti tersebut adalah parti bumiputera bukan Islam kerana presidennya adalah Donald Stephens (Tun Fuad Stephens). Walhal, parti tersebut sebenarnya berkonsepkan *multi-racial party*. Senario tersebut telah mendedahkan persepsi yang baik daripada masyarakat Dusun Kimaragang terhadap BERJAYA. Tidak dinafikan bahawa senario ini telah menyebabkan pilihan raya DUN Sabah tahun 1976 telah memihak kepada BERJAYA khususnya di kerusi DUN Tandek. USNO pula ditolak disebabkan isu kepimpinannya yang lemah serta bersifat autokratik (Clarence D. Bongkos Malakun, 1981, p. 154). Sebagai contoh, penduduk Kimaragang yang didapati berambut panjang akan dipotong rambutnya serta-merta walaupun di hadapan orang ramai (Unggas Bodok, 2017). Polisi ini dijalankan selaras dengan polisi USNO dalam menghalang merebaknya budaya *hippies* dalam kalangan penduduk Sabah (Hamdan Aziz, 2015, p. 299). Berpunca daripada itulah masyarakat Dusun Kimaragang menuntut sebuah pentadbiran yang telus dan adil di Sabah. Di samping dinamika primordial, kemenangan BERJAYA pada tahun 1976 juga adalah orientasi rakyat Sabah yang inginkan pentadbiran bersifat *good governance* di Sabah, iaitu pentadbiran yang telus dan adil tanpa unsur-unsur politik kuku besi. Ringkasnya, pilihan raya DUN 1976 memperlihatkan dinamika *good governance* serta dinamika primordial telah mempengaruhi gelombang sentimen dan keputusan politik masyarakat Dusun Kimaragang.

Selepas BERJAYA mengambil alih tampuk pentadbiran negeri, pembangunan berjalan lebih lancar dan dilaksanakan di Sabah khususnya di DUN Tandek ekoran jumlah peruntukan pembangunan daripada Kerajaan Pusat disalurkan secara konsisten, hasil daripada hubungan yang baik antara kerajaan BERJAYA dengan Kerajaan Persekutuan. Pembinaan jalan raya, jambatan-jambatan, rumah panjang, Pekan Tandek, SMK Tandek dan sebagainya telah dirancang dan dilaksanakan (*The Sabah Times*, 11 Januari 1983). Peningkatan jumlah peruntukan keseluruhan untuk daerah Bandau (Kota Marudu pada masa ini) juga mengalami peningkatan ketara, iaitu jumlah peruntukan pada tahun 1976 yang hanya berjumlah RM 273,170.00 telah meningkat kepada RM 1,827,740.00 pada tahun 1983 (ANS Fail 30/JKM/PDKM/121/90/BOX 1). Jumlah tersebut menunjukkan pembangunan sedang serius dijalankan di daerah Bandau khususnya di DUN Tandek. Senario ini meletakkan BERJAYA sebagai sebuah kerajaan yang dilihat telah membawa pembangunan ekonomi dan infrastruktur kepada Sabah khususnya DUN Tandek.

Lantaran itu, keputusan pilihan raya DUN 1981 serta pilihan raya kecil DUN Tandek 1982 telah menjadi manifestasi sokongan penduduk kepada polisi pembangunan yang dibawa oleh BERJAYA lantas menyebabkan populariti parti tersebut telah mengatasi populariti calon yang bertanding. Dalam hal ini dapat dilihat BERJAYA pada tahun 1981, iaitu Dason Gaban bukanlah anak tempatan DUN Tandek namun beliau menang atas kapasiti sebagai calon BERJAYA. Demikian juga halnya dengan Wilson Uhot Malingka @ Herowan yang masih memenangi kerusi DUN Tandek pada tahun 1982 walaupun beliau didakwa terlibat dalam isu personaliti. Isu personaliti yang dimaksudkan ialah beliau telah didakwa sanggup memeluk agama Islam demi kembali menjadi wakil rakyat di DUN Tandek (Majawab Masantun, 2017).

KESIMPULAN

Perkembangan politik di Sabah yang bertitik tolak daripada cadangan pembentukan Malaysia telah mewujudkan parti-parti politik. Fenomena ini telah mendorong Sabah ke arah berkerajaan sendiri yang seterusnya menggalakkan masyarakat Sabah dari pelbagai etnik untuk menceburkan

diri dalam bidang politik di negeri ini. Melalui ruangan inilah masyarakat Dusun Kimaragang telah melibatkan diri dalam arena politik di Sabah. Di samping terlibat secara tidak langsung iaitu sebagai pengundi, masyarakat Dusun Kimaragang juga turut terlibat menjadi pemerintah iaitu sebagai wakil rakyat di kawasan Dusun Kimaragang iaitu di DUN Tandek.

Dinamika primordial sinonim dengan sentimen dan keputusan politik masyarakat Dusun Kimaragang khususnya pada tahun 1967. Dapat dilihat masyarakat Dusun Kimaragang adalah antara masyarakat yang dinamik dan mempunyai kematangan politik. Mereka tidak melihat calon Dusun Kimaragang yang bertanding itu sebagai suatu kewajipan untuk diundi dalam pilihan raya. Sebaliknya, mereka melihat dari pelbagai sudut dan tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa masyarakat ini bersifat lebih terbuka dalam konteks etnik kerana tidak hanya bertindak berpaksikan komuniti etnik Dusun Kimaragang sahaja, tetapi bertindak sebagai masyarakat Dusun seluruh Sabah.

Selain dinamika primordial, dinamika tadbir urus atau *good governance* juga mempengaruhi sentimen politik masyarakat Dusun Kimaragang khususnya pada tahun 1976, iaitu semasa peralihan kuasa pentadbiran daripada USNO kepada BERJAYA. Di samping dinamika primordial dan tadbir urus, kemenangan BERJAYA juga adalah disebabkan oleh orientasi masyarakat Dusun Kimaragang untuk menumbangkan USNO di DUN Tandek. BERJAYA seterusnya merancang serta melaksanakan beberapa pembangunan di DUN Tandek sebagai “hadiah” kepada pengundi di kawasan tersebut sehinggakan *mindset* masyarakat Dusun Kimaragang yang majoriti di DUN tersebut meletakkan BERJAYA sebagai kerajaan yang boleh menjamin pembangunan DUN Tandek. Rentetan itu, pilihan raya yang seterusnya iaitu pada tahun 1981 dan pilihan raya kecil 1982 telah berpihak kepada BERJAYA yang telah berhasil menyebarkan hegemoninya kepada penduduk Sabah khususnya masyarakat Dusun Kimaragang. Sungguhpun begitu, kontroversi pentadbiran BERJAYA pada akhir penggal kedua pentadbirannya telah melemahkan parti tersebut sehingga akhirnya telah tewas kepada peneraju baharu kerajaan Sabah iaitu Parti Bersatu Sabah (PBS).

RUJUKAN

ANS Fail 30/JKM/PDKM/121/90/BOX 1

- Arnold Puyok & Tony Paridi Bagang. (2011). Ethnicity, culture and indigenous leadership in modern politic: The case in Kadazandusun in Sabah, East Malaysia. *Kajian Malaysia*, 19, Supp. 1, 2011, 177–197.
- Asmeret, B., Michael, B., George, B. & Richard, H. (2010). Political dynamic determined between interactions between political leaders and voters. *Kertas Kerja*. 28th International Conference of The System Dynamics Society July 25–29, 2010. Sandia National Laboratories.
- Buku Cenderamata 25 Tahun Sabah Merdeka Peringkat Daerah Kota Marudu. (1989). Jawatankuasa Kecil Publisiti dan Siaraya. *Daily Express*, 28 April 1967. *Daily Express*, 15 April 1976.
- Hamdan Aziz. (2015). *USNO dan BERJAYA politik Sabah*. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hamdan Hj. Adnan & Mahat Jamal. (2014). Pilihan raya umum di Sabah: Faktor-faktor penentuan kemenangan di Sabah. *Jurnal Komunikasi Borneo*, 1, 63.
- Ho Hui Ling. (2003). Gagasan Malaysia: Satu kajian mengenai peranannya terhadap perkembangan parti politik di Sabah, 1961–1963. *Prosiding Seminar Kebangsaan Pembinaan nasion Malaysia 2003*. Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah
- Jonan Gaul. 58. Ketua Anak Negeri, Mahkamah Anak Negeri Kota Marudu. Temu bual. 19 Oktober 2017.
- Junaidi Awang Besar & Mazlan Ali. (2014). Dari Barisan ke Pakatan: Berubahnya Dinamika Pilihanraya Umum Kuala Lumpur 1955–2013. *Malaysia Journal of Society and Space*, 10, 83–98.
- Junaidi Awang Besar, Novel, Lyndon & Mohd Azlan Abdullah. (2014). Politik pilihan raya dan partisipasi politik orang Ulu di Sarawak. *Malaysia Journal of Society and Space*, 10 (5) 135–147.
- Laporan Pilihanraya DUN Sabah 1981, Suruhajaya Pilihan Raya.
- Majawab Masantun. 58 Tahun. Calon BERJAYA Pilihan raya DUN Sabah 1986. Kampung Morion. Temu bual 10 Jun 2017.
- Majuning Majun@ Hj. Omar. 80 tahun. Mantan Wakil Rakyat DUN Tandek 1971–1976. Temu bual di Kampung Talantang 1 pada tahun 2016.
- Mohd Ali Kamaruddin & Jamaie Haji Hamil. (2005). Budaya Politik: Perspektif kepimpinan politik Melayu daripada tradisi kepada kontemporari. Dlm. Maizatul Haizan Mahbob & Mohamad Zain bin Musa (Ed.). *Tinjauan baru politik Malaysia*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

- Mohd Fuad Mat Jali, Ahmad Nidzammuddin Sulaiman & Zaini Othman. (2005). Pungutan pendapat awam prapilihanraya umum 1999: Satu kajian kes di Kedah. Dlm. Maizatul Haizan Mahbob & Mohamad Zain bin Musa (Ed.). *Tinjauan baru politik Malaysia*. Bangi. Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Milne, R. S. (1973). Patron, client and ethnicity: The case of Sarawak and Sabah in Malaysia. *Asian Survey*, 13, (10) (October, 1973), 891–907.
- Shafie Nor. (1981). *Muslihat politik Ghani Gilong*. Kuala Lumpur. Hussain Yaakub. No. 2 Pasar Minggu. Jalan Raja Muda Musa. Kampung Bharu.
- Sabihah Osman. (2008). Pembangunan politik Sabah: Satu penelusuran sejarah. *Jurnal Kinabalu*, 14.
- Saibon Papalan. 60 tahun. Calon BEBAS Pilihanraya kecil DUN Tandek 1982. Temu bual di Kampung Tingkalanon, Kota Marudu. 13 September 2017. *The New Sabah Times*, 14 Ogos 1982.
- The New Sabah Times*, 15 September 1982.
- The Sabah Times*, 11 Januari 1983.
- Unggas Bodok. 72. Mantan Ketua Pemuda USNO Bahagian Bandau (Kota Marudu) 1972–1976. Kampung Morion. Temu bual 5 Mei 2017.
- http://semak.spr.gov.my/spr/laporan/5_Kedudukan_Akhir.php

Biodata penulis-penulis keluaran ini

Biographical notes on the contributors to this issue

Arbai'e bin Sujud (PhD). Profesor Madya di Jabatan Bahasa Melayu, merangkap Timbalan Dekan Akademik dan Pelajar, Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia. Bidang pengkhususan beliau adalah kesusasteraan bandingan, stilistik dan kesusasteraan dalam multimedia.

Arba'iyah Mohd Noor (PhD) merupakan Pensyarah Kanan di Jabatan Sejarah, Universiti Malaya. Beliau menerima Ijazah Sarjana Muda dalam bidang Sejarah dan Tamadun di Universiti Islam Antarabangsa (UIAM) dan menyambung pengajian di peringkat Sarjana dalam bidang Sejarah Idea di Universiti Lancaster, United Kingdom dan Doktor Falsafah dalam bidang Pemikiran Sejarah di Universiti Malaya.

Budi Anto Mohd Tamring ialah pensyarah di Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah. Bidang kepakaran beliau adalah sosiologi etnisiti.

Chua Bee Seok (PhD). Felo Penyelidik di Pusat Penyelidikan Pulau-Pulau Kecil, Universiti Malaysia Sabah.

Getrude Cosmas (PhD). Felo Penyelidik di Pusat Penyelidikan Pulau-Pulau Kecil, Universiti Malaysia Sabah.

Kamarudin Ahmad (PhD). Profesor Madya di Pusat Pengajian Bahasa, Tamadun dan Falsafah, Kolej Sastera dan Sains, Universiti Utara Malaysia. Bidang pengkhususan beliau adalah fatwa dan penulisan, kekeluargaan Islam dan Syariah.

Lai Yew Meng (PhD). Profesor Madya di Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah dalam bidang Politik dan Hubungan Antarabangsa.

Manual Damilan Pelajar Ijazah Sarjana dalam bidang Sastera (Sejarah) di Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan, Universiti Malaysia Sabah.

Mashor bin Awang Long merupakan pelajar sarjana di Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan, Universiti Malaysia Sabah.

Maureen De Silva (PhD). Pensyarah Kanan di Program Sejarah, Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan, Universiti Malaysia Sabah.

Mohd Akram Dato' Dahaman@Dahlan (PhD). Pensyarah Kanan di Pusat Pengajian Bahasa, Tamadun dan Falsafah, Kolej Sastera dan Sains, Universiti Utara Malaysia. Bidang pengkhususan beliau adalah fatwa dan pengurusan, Usul Fiqh dan Sosiologi Hukum.

Saidatul Nornis Hj. Mahali (PhD). Felo Penyelidik di Pusat Penyelidikan Pulau-Pulau Kecil, Universiti Malaysia Sabah.

Salihahs binti Razak merupakan pelajar PhD di Jabatan Bahasa Melayu, Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia dalam bidang Kesusasteraan Melayu.

Shahriffudin bin Zainal ialah pensyarah dalam bidang Seni Teater di Program Seni Kreatif, Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan, Universiti Malaysia Sabah. Bidang pengkhususan beliau adalah drama dan teater.

Sim Chee Cheang (PhD). Profesor Madya di Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan, Universiti Malaysia Sabah. Bidang pengkhususan beliau adalah Kesusasteraan Melayu dan perbandingan seni.

Siti Aidah binti Hj. Lukin @ Lokin (PhD) ialah Pensyarah Kanan di Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah. Bidang pengkhususannya ialah Sejarah Malaysia dan berpengalaman mengajar kursus Sejarah Pembentukan Bangsa Malaysia, kursus Hubungan Etnik dan kursus Pengajian Malaysia di Universiti Malaysia Sabah.

Solahuddin Abdul Hamid (PhD). Pensyarah Kanan di Pusat Pengajian Bahasa, Tamadun dan Falsafah, Kolej Sastera dan Sains, Universiti Utara Malaysia. Bidang pengkhususan beliau adalah pembangunan Islam, psikologi agama dan keusahawanan Islam

MANU

Submission Information for Authors

Publication

MANU is published twice a year by the Centre for the Promotion of Knowledge and Language Learning, Universiti Malaysia Sabah, Jalan UMS, 88400 Kota Kinabalu, Sabah, Malaysia.

This journal invites submission of articles and book reviews in academic disciplines related to humanities, namely, modern languages, literature, history, philosophy, religion, visual and performing arts, communication studies and cultural studies. We particularly welcome manuscripts that focus on issues pertaining to Malaysia and Southeast Asia. Only manuscripts written either in bahasa Melayu or the English language will be considered for publication.

Submission of manuscript

Manuscripts for journal articles and book reviews should be double-spaced and typed in Times New Roman font size 12. Articles should include a 250 – word abstract (bahasa Melayu and English version) and be between 3,500 – 4,500 words in length. Shorter or longer articles will be considered depending on merit. Book reviews should be between 1,000 and 1,500 words in length. All submissions must be accompanied by the author's brief biographical note of approximately 60 words in length. Contributors are required to follow the APA (6th edition) style-sheet for the manuscripts. The authors name should not appear in the manuscript to be submitted.

It is understood that manuscripts submitted to MANU have not been published and are not considered for publication elsewhere. When submitting the manuscripts, the authors are required to state this explicitly in the cover letter to the Chief Editor.

*All submissions should be done electronically. Please e-mail your manuscripts to the following e-mail address: **manu.ums@gmail.com**.*

The editorial board of this journal reserves the right to accept or reject any manuscript which does not adhere to the conditions mentioned above.

Permission

All rights reserved. No part of this publication can be reproduced without prior written permission of the copyright holder. The written permission of the copyright holder must be obtained before any parts of this publication is stored in a retrieval system of any nature.

Requests for permission to duplicate an article, review or part of this journal should be addressed to the Chief Editor, MANU, Centre for the Promotion of Knowledge and Language Learning, Universiti Malaysia Sabah, Jalan UMS, 88400 Kota Kinabalu, Sabah, Malaysia.

MANU

Penerbitan

MANU diterbitkan dua kali setahun oleh Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah, Jalan UMS, 88400 Kota Kinabalu, Sabah, Malaysia. Jurnal ini menerima karya berbentuk artikel, ulasan buku dan nota dalam bidang kemanusiaan dan sains sosial seperti Bahasa, Kesusasteraan, Sejarah, Falsafah, Agama, Seni Visual dan Seni Persembahan, Komunikasi dan Budaya untuk diterbitkan. Artikel yang biasanya diberi pertimbangan adalah artikel yang memfokuskan kajian tentang Malaysia dan Asia Tenggara. Hanya manuskrip yang ditulis dalam bahasa Melayu dan bahasa Inggeris akan diberi pertimbangan.

Penghantaran manuskrip

Semua manuskrip dan ulasan buku hendaklah ditaip dalam format selang dua baris menggunakan fon Times New Roman bersaiz 12. Artikel juga harus mempunyai abstrak (bahasa Melayu dan bahasa Inggeris) tidak melebihi 250 patah perkataan dan manuskrip hendaklah mengikut gaya APA (Edisi keenam). Nama pengarang tidak perlu disertakan dalam manuskrip yang dihantar. *MANU* menggalakkan hantaran manuskrip atau artikel yang berjumlah 3,500 – 4,500 patah perkataan dan ulasan buku dalam 1,000 – 1,500 patah perkataan. Semua artikel yang dihantar harus diiringi dengan biodata ringkas pengarang. Nama pengarang tidak boleh diletakkan dalam manuskrip yang dihantar.

Penulis harus akur bahawa manuskrip yang dihantar kepada *MANU* hendaklah belum pernah diterbitkan atau sedang dinilai oleh mana-mana penerbitan lain.

Semua penghantaran manuskrip dilakukan menerusi *softcopy*. Sila hantar manuskrip anda kepada Editor MANU di alamat e-mel berikut: **manu.ums@gmail.com**.

Pihak editorial jurnal ini berhak menerima atau menolak mana-mana manuskrip yang telah dihantar mengikut spesifikasi yang telah diberikan.

Kebenaran

Hak cipta penerbitan *MANU* hendaklah dipatuhi. Mana-mana bahagian daripada jurnal ini tidak boleh diterbitkan semula atau dibuat salinan tanpa kebenaran pemegang hak cipta. Kebenaran bertulis mesti diperoleh sebelum mana-mana bahagian atau sesebuah artikel, ulasan atau nota disimpan dalam apa jua sistem pengeluaran.

Permintaan membuat salinan atau penerbitan semula hendaklah dialamatkan kepada Ketua Editor, MANU, Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah, Jalan UMS, 88400 Kota Kinabalu, Sabah, Malaysia.

