

# JURNAL MANU



**Sidang Pengarang/*Editorial Board***

**Ketua Editor/*Chief Editor***

Asmiaty Amat, Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, UMS

**Editor/*Editors***

Lai Yew Meng, Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, UMS

Kamsilawati Kamlun, Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, UMS

Chang Siew Lee, Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, UMS

Rosmah Derak, Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, UMS

Dg Hafizah Ag Basir, Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan, UMS

Wendy Hiew, Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, UMS

Aishah Tamby Omar, Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, UMS

Rose Patsy Tibok, Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, UMS

Syamsul Azizul Marinsah, Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, UMS

Noor Fadilah Dawi, Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, UMS

Asiah Abas, Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, UMS

**Editor Bersekutu/*Associate Editors***

**Prof. Datuk Dr Azizan Baharuddin**

Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM)

Kuala Lumpur

**Prof. Danny Wong Tze Ken**

Jabatan Sejarah

Fakulti Sastera dan Sains Sosial

Universiti Malaya, Kuala Lumpur

**Prof. Madya Dr Hashim Ismail**

Akademi Pengajian Melayu

Universiti Malaya, Kuala Lumpur

**Dr Donnie Adams**

Institut Kepimpinan Pendidikan

Universiti Malaya, Kuala Lumpur

**Prof. Madya Dr Chong Shin**

Institut Alam dan Tamadun Melayu

(ATMA)

Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi

**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, 2019

*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**

- SHARIFAH DARMIA BINTI SHARIF ADAM  
AHMAD KAMAL ARIFFIN BIN MOHD RUS  
Peranan Cuepacs Terhadap Tuntutan Kenaikan Gaji  
Anggota Perkhidmatan Awam di Persekutuan Tanah  
Melayu, 1957–1970  
*The Role of Cuepacs against Claims for Wages Increase  
in Civil Servant of the Federation of Malaya, 1957–1970* 1 – 30
- HASHIM ISMAIL  
Teori Puitika Sastera Melayu: Interpretasi dan  
Praktikaliti  
*Malay Poetic Theory: Interpretation and Practicality* 31 – 49
- SYAMSUL AZIZUL MARINSAH,  
MOHD NURHIDAYAT HASBOLLAH HAJIMIN,  
MOHD ANUAR RAMLI  
Unsur Kearifan Tempatan dalam Adat Kematian  
Masyarakat Bajau di Sabah: Analisis dari Perspektif  
Hukum Islam  
*Local Wisdom Elements on Death Ritual among  
Bajau Ethnic in Sabah: An Analysis from the Islamic  
Perspective* 51 – 69
- NOORYASMENSHARINI ABAS,  
SURAYA SINTANG  
Kes-Kes Pengangkatan Anak di Mahkamah Syariah  
Negeri Sabah  
*Child Adoption Cases in Sabah Syariah Courts* 71 – 88
- NURUL ATIRA TONYA, ZULKIFLI MOHAMMAD,  
MOHD. ZARIAT ABDUL RANI  
Manifestasi Agama dalam Filem ‘Talentine’ Arahan  
Yasmin Ahmad: Satu Analisis Menurut Kerangka Taklif  
*Religious Manifestations in the Film ‘Talentine’ Directed  
by Yasmin Ahmad: An Analysis Based on the Framework  
of Taklif* 89 – 144

ISA ROMTIE, ASMIATY AMAT, 115 – 135  
LOKMAN ABDUL SAMAD

Nyanyian Panton sebagai Medium Hiburan dan  
Pendidikan Masyarakat Cocos di Sabah  
*Panton Songs as an Entertainment and Education  
Medium for the Cocos Community in Sabah*

LAI YEW MENG, 137– 172  
YUSTEN KARULUS

*The Indonesia-Malaysia Cultural Heritage Disputes: A  
Case Study of the Pendet Dance and Rasa Sayange Folk  
Song*

**PERANAN CUEPACS TERHADAP TUNTUTAN KENAIKAN  
GAJI ANGGOTA PERKHIDMATAN AWAM  
DI PERSEKUTUAN TANAH MELAYU, 1957–1970<sup>1</sup>**  
*The role of CUEPACS against Claims for Wages Increase  
in Civil Servant of the Federation of Malaya, 1957–1970*

<sup>1</sup>SHARIFAH DARMIA BINTI SHARIF ADAM

<sup>2</sup>AHMAD KAMAL ARIFFIN BIN MOHD RUS

<sup>1</sup>Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah, Jalan UMS, 88400 Kota Kinabalu

<sup>2</sup>Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya

<sup>1</sup>shdarmia@ums.edu.my; <sup>2</sup>akamal@um.edu.my

Dihantar: 3 Ogos 2018 / Diterima: 29 Mac 2019

**Abstrak** Artikel ini membincangkan peranan Kongres Kesatuan Pekerja-Pekerja dalam Perkhidmatan Awam (*Congress of Union of Employees in the Public Services* - CUEPACS) dalam usahanya menuntut kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam di Persekutuan Tanah Melayu (PTM) dalam tempoh antara tahun 1957 hingga 1970. Pada tahun 1957, PTM mencapai kemerdekaan dan serentak dengan itu pentadbiran PTM beralih daripada kerajaan kolonial British kepada kerajaan PTM sendiri. Perkhidmatan awam turut mengalami pelbagai perubahan. Namun, gaji yang diterima oleh anggota perkhidmatan awam didapati tiada perubahan. Anggota perkhidmatan awam yang berkhidmat selepas merdeka masih menerima gaji yang sama ketika mereka berada di bawah pentadbiran kerajaan kolonial British. Walau bagaimanapun, peningkatan taraf hidup penduduk selepas merdeka telah memberi kesan terhadap anggota perkhidmatan awam kerana peningkatan tersebut tidak selaras dengan jumlah gaji mereka. Pada masa yang sama, kajian ini turut menyentuh peranan CUEPACS mewujudkan persamaan gaji antara anggota wanita dan lelaki dalam perkhidmatan awam. Oleh itu, fokus utama dalam perbincangan ini adalah untuk mengenal pasti tindakan CUEPACS menuntut kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam dan persamaan gaji anggota wanita dan lelaki. Kajian ini juga menilai sejauh mana kerjasama antara CUEPACS dan kerajaan PTM dalam usaha meningkatkan kadar gaji anggota perkhidmatan awam di PTM. Maklumat tentang peranan CUEPACS dalam usaha meningkatkan kenaikan dan persamaan gaji anggota perkhidmatan awam di PTM diperoleh daripada Laporan Tahunan CUEPACS, *Parliamentary Debate*, Pekeliling

Perkhidmatan, laporan surat khabar dan penulisan buku. Hasil kajian mendapati bahawa peranan CUEPACS dalam tuntutan kenaikan gaji bukan sahaja telah membolehkan anggota perkhidmatan awam di PTM menikmati kenaikan gaji tetapi juga membolehkan anggota perkhidmatan awam wanita dan lelaki mendapat persamaan gaji.

**Kata kunci:** CUEPACS, tuntutan kenaikan gaji, anggota perkhidmatan awam, taraf hidup, persamaan gaji.

***Abstract** This article discusses the role of the Congress of Unions of Employees in the Public Services (CUEPACS) in an effort to raise wages for civil servant in the Federation of Malaya (FM) between 1957 until 1970. In 1957, FM achieved independence and simultaneously, the FM administration shifted from the British colonial government to the FM government. In line with that, the public service has undergone various changes. However, in terms of wages received by civil servant, no changes were made. This is because civil servant who have served after independence still receive the same wages when they are under the administration of the British colonial government. However, the increase in the standard of living after the independence has affected the civil servant as the increase is not in line with their wages. At the same time, the study also touches on the role of CUEPACS to create wage equality between women and men in the civil service. Hence, the main focus of the discussion is to identify what CUEPACS's action is to demand wages increase for civil servants and wages equality between women and men. In addition, this study also assesses the extent of the collaboration between CUEPACS and the FM government in the effort to increase the wages of civil servant in FM. Information on the role of CUEPACS in the effort to improve the wages increase and wages equality of civil servant in FM is derived from CUEPACS Annual Report, Parliamentary Debate, Service Circulars, newspaper report and book writing. The findings show that the role of CUEPACS in wages raising claims has not only allowed civil servant at FM to enjoy wage increases but also allow civil servant among women and men to get payroll similarities.*

**Keywords:** CUEPACS, pay rise claims, civil servant, living standards, wages equality.



## Pengenalan

Anggota perkhidmatan awam merupakan agen penting dalam menasihati dan melaksanakan dasar-dasar kerajaan terhadap pembangunan kerajaan. Hal ini bermakna, kejayaan atau kegagalan pelaksanaan segala program pembangunan yang dirancang oleh kerajaan bergantung sepenuhnya kepada kecekapan anggota perkhidmatan awamnya dalam menjalankan urusan pentadbiran. Oleh itu, penubuhan persatuan atau kesatuan sekerja adalah penting, bukan sahaja untuk mewakili anggota perkhidmatan awam tetapi juga sebagai *platform* dalam memastikan hak dan keadilan anggota perkhidmatan awam di PTM terus terpelihara. Sebelum perbincangan lanjut, perlu dijelaskan bahawa persoalan tentang hal kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam telah pun dikemukakan sejak sebelum merdeka lagi oleh dua persatuan sekerja. Persatuan sekerja tersebut adalah Kongres Kesatuan Sekerja Malaya (*Malayan Trade Union Council - MTUC*) dan Majlis Kebangsaan Whitley. Hasil usaha kedua-dua persatuan ini, berlaku perubahan, iaitu peningkatan gaji bagi anggota perkhidmatan awam di PTM. Kemudian, selepas mencapai kemerdekaan pada tahun 1957, isu berhubung kenaikan gaji ini telah dikemukakan oleh dua kesatuan sekerja, iaitu Kongres Kesatuan Pekerja-pekerja dalam Perkhidmatan Awam (*Congress of Union of Employees in the Public Service - CUEPACS*) dan Majlis Kebangsaan Pertubuhan Wanita (*National Council of Women's Organisation - NCWO*). Namun begitu, perbincangan dalam kajian ini hanya akan difokuskan terhadap peranan CUEPACS dalam menuntut kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam di PTM antara tahun 1957 hingga 1970.

### LATAR BELAKANG PENUBUHAN KONGRES KESATUAN PEKERJA-PEKERJA DALAM PERKHIDMATAN AWAM (*CONGRESS OF UNION OF EMPLOYEES IN THE PUBLIC SERVICE - CUEPACS*)

Selepas mencapai kemerdekaan<sup>2</sup> dan berada di bawah pentadbiran kerajaan Persekutuan Tanah Melayu (PTM), Kongres Kesatuan Pekerja-Pekerja dalam Perkhidmatan Awam (*Congress of Union of Employees in the Public Services - CUEPACS*) merupakan satu kesatuan sekerja yang sangat

signifikan dan telah memberikan sumbangan besar terhadap usaha untuk menuntut kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam di PTM.<sup>3</sup> Bagi memahami peranan CUEPACS terhadap tuntutan kenaikan gaji anggota perkhidmatan awam di PTM, penjelasan tentang latar belakang kesatuan sekerja tersebut perlu dihuraikan. Pada 23 Oktober 1957, kerajaan PTM telah bertindak memberi kebenaran untuk penubuhan CUEPACS.<sup>4</sup> Dengan itu, CUEPACS telah diberikan sijil pendaftaran sebagai Persekutuan Kesatuan Sekerja di bawah Enakmen Kesatuan Sekerja bagi membolehkannya sah di sisi undang-undang dan dapat memainkan peranannya.<sup>5</sup>

CUEPACS diberikan status sebagai sebuah kesatuan sekerja dengan mudah kerana mendapat sokongan kuat anggota perkhidmatan awam terhadap kerajaan PTM pada ketika itu, di samping mengambil kira keahlian CUEPACS yang terdiri daripada anggota perkhidmatan awam sahaja. Berhubung pemberian mudah status sebagai sebuah kesatuan sekerja tersebut, kajian mendapati sejak tahun 1940-an semasa pihak komunis mendominasi kepimpinan kesatuan sekerja di PTM, kesatuan sekerja dalam sektor kerajaan merupakan satu-satunya kesatuan sekerja yang bebas daripada pengaruh komunis (Rohana Ariffin, 1997: 127). Setelah mencapai kemerdekaan, kerajaan PTM mengambil keputusan untuk membolehkan CUEPACS menjadi sebuah kesatuan sekerja yang berdaftar dan sah di sisi undang-undang. Selain itu, barisan pemimpin CUEPACS juga didapati daripada kalangan mereka yang mendapat pendidikan Inggeris di bandar dan merupakan anggota dalam birokrasi kerajaan. Walaupun sejumlah besar ahli CUEPACS terdiri daripada pekerja dalam perkhidmatan kumpulan perindustrian dan manual (*The Industrial and Manual Group - I.M.G.*), golongan tersebut tidak memberikan kesan yang besar terhadap kepimpinan dalam CUEPACS. Kesemua hal ini turut menjadi asas kepada pemberian status sebagai sebuah kesatuan sekerja yang mudah kepada CUEPACS. Di samping itu, tindakan kerajaan PTM juga boleh dikaitkan dengan pengumuman polisinya terhadap kesatuan sekerja, iaitu memberi sokongan kepada pergerakan sekerja yang bersifat demokratik dan bebas di PTM.<sup>6</sup> Senario ini menunjukkan bahawa bahawa pihak kerajaan PTM memberi sokongan terhadap penubuhan CUEPACS sebagai sebuah kesatuan sekerja yang khusus untuk semua anggota perkhidmatan awam dan kesatuan sekerja sektor awam di PTM. Walau bagaimanapun, kerajaan PTM juga melihat penubuhan CUEPACS sebagai sebuah kesatuan sekerja yang

menjadi perantara bagi anggota perkhidmatan awam dengan kerajaan PTM untuk berbincang tentang pelbagai masalah tanpa mengganggu kepimpinan kerajaan (Rohana Ariffin, 1997: 127).

Sungguhpun CUEPACS telah ditubuhkan sejak tahun 1957 lagi tetapi konvensyen pertama CUEPACS diadakan pada 6 September 1959. Kemudian, pada 12 November 1960 CUEPACS telah didaftarkan semula di bawah Ordinan Kesatuan Sekerja 1959 (No. Daftar: 195) ekoran penyusunan semula Pejabat Pendaftar Kesatuan Sekerja. Apa yang menariknya tentang CUEPACS dapat dilihat melalui keahliannya yang merangkumi semua anggota perkhidmatan awam tanpa mengambil kira gred atau pangkat kakitangan terbabit (Yap Sui Fok, 1998/89: 18). Bermakna, CUEPACS dianggotai oleh semua anggota perkhidmatan awam daripada pelbagai gred dan pangkat di PTM. Selain itu, keanggotaan CUEPACS juga turut terbuka kepada semua kesatuan sekerja dalam perkhidmatan awam yang berdaftar sama ada di Semenanjung Malaysia, Sabah atau Sarawak. Walaupun demikian, setiap kesatuan sekerja berdaftar yang ingin menjadi anggota dalam CUEPACS dikehendaki memberi notis kepada ahli-ahlinya 14 hari sebelum mesyuarat agung meluluskan satu ketetapan dalam persidangan perwakilan atau mesyuarat agung berkenaan persetujuan kesatuan sekerja tersebut untuk menganggotai CUEPACS. Tindakan seterusnya adalah kesatuan sekerja berkenaan perlu menghantar permohonan kepada Setiausaha Agung CUEPACS untuk dibentangkan dalam Mesyuarat Majlis Kongres. Majlis Kongres atau badan yang diberi kuasa pula bebas menerima atau menolak kesatuan terbabit untuk bergabung tanpa memberi apa-apa sebab atas penolakan tersebut. Namun, permohonan kesatuan yang dipersetujui oleh Majlis Kongres atau badan yang diberi kuasa akan dikemukakan kepada Ketua Pengarah Kesatuan Sekerja untuk didaftarkan di bawah CUEPACS. Bagaimanapun, bagi kesatuan sekerja Badan Berkanun atau Pihak Berkuasa Tempatan (PBT), ia memerlukan kelulusan Yang Berhormat Menteri Sumber Manusia terlebih dahulu sebelum diterima menjadi anggota dalam CUEPACS. Sementara itu, berhubung jumlah ahli CUEPACS didapati dari semasa ke semasa telah berkurangan berbanding pada awal penubuhan CUEPACS. Banyak jabatan atau agensi kerajaan telah diswastakan dan anggotanya tidak lagi layak untuk terus berada dalam CUEPACS sebalik mereka akan menyertai MTUC.<sup>7</sup>

Dari segi struktur organisasi CUEPACS pula memperlihatkan Dewan Kongres sebagai badan tertinggi dengan ahlinya terdiri daripada presiden, timbalan presiden, 11 wakil presiden, setiausaha umum, 2 timbalan setiausaha umum, pembantu setiausaha umum, 11 pembantu setiausaha, setiausaha kewangan, timbalan setiausaha kewangan dan satu wakil daripada setiap kesatuan dan bahagian (Rohana Ariffin, 1997: 131). Jumlah wakil yang ramai daripada pelbagai kesatuan sekerja dan bahagian menyebabkan jumlah perwakilan dalam dewan tidak tetap dan berubah dari semasa ke semasa dengan kebiasaannya melebihi 30 orang. Di bawah Dewan Kongres ini pula terdapat pelbagai jawatankuasa, iaitu eksekutif *viz-a-viz*, gred dan komiti jabatan. Beberapa biro dibentuk untuk melaksanakan pelbagai bidang pekerjaan, iaitu pendidikan, pembayaran dan perkhidmatan, penerbitan dan maklumat, perancangan dan penyelidikan, perumahan, kesihatan dan keselamatan, sosial, ekonomi, politik alam sekitar dan pelanggan.<sup>8</sup> Oleh itu, jelaslah ditunjukkan bahawa CUEPACS adalah sebuah kesatuan sekerja yang tersusun dan cekap.

Perbincangan tentang peranan CUEPACS dalam usaha menuntut kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam di PTM akan lebih difahami selepas tinjauan terhadap objektif penubuhannya. CUEPACS ditubuhkan dengan objektif seperti berikut:

- a. Membuat apa-apa yang perlu untuk menggalakkan kepentingan atau untuk kesempurnaan kerja-kerja semua atau mana-mana kesatuan sekerja gabungannya.
- b. Melindungi kepentingan kesatuan-kesatuan sekerja gabungan dan anggota-anggotanya.
- c. Berusaha memperbaiki keadaan-keadaan kerja misalnya pengambilan, masa kerja, kenaikan pangkat, tatatertib, keselamatan jawatan, gaji dan faedah-faedah persaraan anggota-anggota kesatuan sekerja gabungan.
- d. Mengatur perhubungan pekerja atau majikan sepanjang yang mengenai perhubungan di antara Kerajaan dengan mana-mana anggota Kesatuan Anggota.
- e. Berusaha menubuhkan jentera yang dipersetujui di antara majikan dengan CUEPACS bagi maksud merunding dan membincangkan

- segala perkara mengenai kesatuan-kesatuan sekerja anggota dan anggota-anggotanya.
- f. Mengadakan faedah-faedah bagi anggota-anggota kesatuan sekerja anggota sebagaimana yang akan diputuskan oleh Konvensyen Kongres.
  - g. Berusaha membantu (secara kewangan atau lain-lain) semua atau mana-mana kesatuan sekerja anggota dan anggota-anggotanya.
  - h. Membantu mana-mana kesatuan sekerja anggota atau mana-mana anggotanya sama ada secara kewangan atau lain-lain untuk memperoleh apa-apa nasihat undang-undang tertakluk kepada perbekalan-perbekalan dalam Undang-undang Kesatuan Sekerja yang berkuatkuasa.
  - i. Menggalakkan undang-undang mengenai kepentingan kesatuan-kesatuan anggota khususnya atau kesatuan-kesatuan sekerja amnya.
  - j. Menjalankan, jika diputuskan oleh Konvensyen Kongres, kerja-kerja mengarang, mencetak, menerbit dan mengedarkan apa-apa akhbar, majalah, sari berita atau lain-lain persuratan bercetak untuk memajukan tujuan-tujuan CUEPACS atau menggalakkan kepentingan kesatuan-kesatuan anggotanya.
  - k. Menggalakkan kebajikan material, sosial dan pelajaran kesatuan-kesatuan anggota dengan apa-apa cara yang sah yang dianggap patut oleh Konvensyen Kongres atau Majlis Kongres.
  - l. Amnya menjalankan segala tindakan dan usaha yang perlu untuk memajukan tujuan-tujuan tersebut di atas mengikut keputusan-keputusan yang dibuat oleh Kongres dalam Konvensyen Tiga Tahun Sekali atau Konvensyen Khas.<sup>9</sup>

Berdasarkan objektif tersebut, CUEPACS dilihat begitu ketara sebagai kesatuan sekerja yang mengkhusus untuk melaksanakan pembangunan kebajikan anggota perkhidmatan awam dalam PTM. Perkara ini menyebabkan CUEPACS menjadi satu-satunya kesatuan sekerja sektor awam di PTM yang mempunyai pengaruh dalam menentukan kebajikan dan hak bagi anggota perkhidmatan awam.

Setelah dianalisis berkenaan pembangunan kebajikan anggota perkhidmatan awam ini, terdapat beberapa isu kebajikan yang telah

dikemukakan oleh CUEPACS kepada kerajaan PTM. Antara perkara tersebut adalah kenaikan gaji, memperbaiki syarat-syarat perkhidmatan, kerja lebih masa, waktu rehat, keadaan bekerja dan jenis pekerjaan, suasana persekitaran di tempat kerja, jaminan dari sebarang kemalangan, meningkatkan mutu keselamatan dan juga memberi perhatian dalam aspek kesihatan. Walau bagaimanapun, antara kesemua perkara tersebut didapati tuntutan dan desakan berkenaan kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam telah menjadi isu dan mendapat perhatian serius daripada pihak kerajaan PTM.

### PERANAN CUEPACS TERHADAP TUNTUTAN KENAIKAN GAJI ANGGOTA PERKHIDMATAN AWAM

Isu berkenaan kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam menjadi aspek yang sering dikemukakan kepada pihak kerajaan PTM sejak mencapai kemerdekaan dan kemudian menjadi begitu jelas pada tahun 1960-an. Dalam hal tersebut, peranan CUEPACS adalah mendesak pihak kerajaan PTM supaya tangga gaji yang diberikan kepada anggota perkhidmatan awam dibuat dengan seadil-adilnya selaras dengan perkembangan dan keperluan semasa. Pada masa yang sama juga, CUEPACS menuntut supaya kadar gaji dan syarat-syarat yang diberikan kepada anggota perkhidmatan awam tidak jauh beza dengan kadar gaji yang dibayar kepada pekerja-pekerja dalam bidang perusahaan. Hal ini demikian kerana CUEPACS mendapati bahawa tiada perubahan dalam jumlah gaji yang diterima oleh anggota perkhidmatan awam sebelum atau selepas PTM mencapai kemerdekaan. Situasi tersebut ternyata tidak berpatutan dengan bebanan kerja yang semakin bertambah bagi anggota perkhidmatan awam, khususnya selepas PTM mencapai kemerdekaan.<sup>10</sup> Oleh itu, CUEPACS dilihat terfokus pada persoalan berkaitan gaji kerana jumlah gaji yang berpatutan sangat penting untuk memastikan kecukupan anggota dalam perkhidmatan awam terus terjamin.

Sungguhpun begitu, perlu dijelaskan juga bahawa tuntutan kenaikan gaji oleh CUEPACS sebenarnya lebih menjurus terhadap peningkatan jumlah gaji bagi golongan anggota perkhidmatan awam dalam peringkat bawahan, iaitu perkhidmatan Bahagian IV atau golongan pekerja 'kolar biru' yang hanya mempunyai kelayakan akademik di peringkat sekolah

rendah dan kumpulan pekerja-pekerja buruh kasar yang mendapat bayaran gaji kecil. Tumpuan terhadap anggota dalam bahagian tersebut dibuat dengan mengambil kira kenyataan bahawa anggota bawahan inilah yang menerima kesan paling ketara akibat kenaikan barangan keperluan kerana dengan kadar gaji yang kecil mereka berhadapan dengan kesukaran untuk membeli barangan keperluan. Sebagai tindakan untuk mengatasi masalah tersebut, CUEPACS telah mengemukakan tuntutan kenaikan gaji melalui usul tergepar dalam mesyuarat CUEPACS yang keenam pada 3 hingga 5 Oktober 1964 seperti berikut:

“Mesyuarat Kongres CUEPACS yang keenam bersetuju menyeru kerajaan menguatkuasakan dengan segera tawaran kenaikan sementara sebanyak 50 peratus pada gaji yang ada sekarang pada semua Pegawai Bahagian IV dan kumpulan Pekerja-pekerja Buruh Kasar. Mesyuarat ini juga bersetuju bahawa Jawatan Kuasa Kerja Kongres bersama-sama dengan Bahagian IV dan kumpulan Pekerja-pekerja Buruh Kasar mengambil langkah-langkah sewajarnya mengaturkan satu mesyuarat dengan Perdana Menteri bagi mempersetujui soal ini dengan segera.”<sup>11</sup>

Sebagai tindakan susulan, CUEPACS telah menghantar satu telegram kepada Perdana Menteri PTM, iaitu Tunku Abdul Rahman Putra Al Haj bagi menyatakan hal berkenaan tuntutan kenaikan gaji tersebut. Seterusnya, pada 23 November 1964, Encik V. E. Jesudoss selaku Yang di-Pertua CUEPACS turut bertindak menemui Setiausaha Tetap Jabatan Perdana Menteri. Hasil pertemuan tersebut, Encik Jesudoss telah dimaklumkan bahawa tuntutan CUEPACS akan dibincangkan oleh jemaah menteri dengan kadar segera.<sup>12</sup> Kemudian, setelah tuntutan tersebut dipertimbangkan oleh kerajaan PTM, satu tawaran telah diberikan pada 28 Januari 1965. Kerajaan menawarkan sebanyak 5 peratus kenaikan kepada gaji pokok yang bermakna kenaikan gaji sekurang-kurangnya \$5.00 sebulan kepada semua anggota perkhidmatan awam dalam Bahagian IV tetapi tawaran berkenaan ditolak oleh CUEPACS atas alasan tidak memenuhi tuntutan mereka yang mahukan kenaikan jumlah gaji lebih tinggi. Rentetan itu, CUEPACS meminta kerajaan PTM supaya menimbang semula tuntutan kenaikan gaji tetapi sekurang-kurangnya sebanyak 10 peratus daripada gaji pokok, iaitu kenaikan gaji sekurang-kurangnya sebanyak \$20.00 sebulan kepada semua anggota perkhidmatan awam dalam Bahagian IV dan pekerja-pekerja buruh kasar.

Oleh itu, pada 6 Februari 1965 CUEPACS telah bertindak menghantar satu perwakilan untuk menemui perdana menteri sekali lagi bagi membincangkan semula tuntutan mereka berhubung kenaikan gaji pokok sebanyak 10 peratus atau \$20.00 sebulan. Walau bagaimanapun, pada 20 Mac 1965 pihak kerajaan PTM telah membuat kenyataan seperti berikut;

“Didapati bahawa pemberian sekurang-kurangnya \$10.00 kepada gaji pokok pegawai-pegawai Bahagian IV yang bergaji antara \$71.00 hingga \$90.00 sebulan mewakili kenaikan sebanyak lebih 10 peratus yang mana bersama-sama dengan tuntutan pihak pekerja bahawa kenaikan setinggi-tinggi yang boleh haruslah diberikan kepada pegawai-pegawai di luar lingkungan pendapatan gaji rendah”.<sup>13</sup>

Kenyataan tersebut dengan jelas menunjukkan bahawa kerajaan PTM masih kekal dengan pendirian untuk mempersetujui hanya 5 peratus sahaja kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam dalam Bahagian IV.<sup>14</sup> Kenyataan ini memperlihatkan bahawa CUEPACS tidak berjaya menuntut kenaikan gaji sebanyak 10 peratus. Malahan, tindakan beberapa pertubuhan pekerja dalam Bahagian IV di negeri Perak dan Johor yang telah menerima serta mempersetujui tawaran kerajaan PTM bagi kenaikan sebanyak 5 peratus sahaja kepada gaji pokok dengan sekurang-kurangnya \$10.00 mengecewakan CUEPACS. Tindakan pertubuhan pekerja itu juga telah menyebabkan percanggahan pendapat dalam kalangan ahli-ahli CUEPACS. Keadaan ini memberi kesempatan kepada pihak kerajaan PTM untuk menegaskan bahawa pihak kerajaan PTM tidak dapat menawarkan kenaikan gaji lebih daripada 5 peratus atau \$10.00 kepada anggota perkhidmatan awam dalam Bahagian IV.<sup>15</sup> Kemudian, setelah beberapa perundingan dengan pihak kerajaan menemui kegagalan, akhirnya pada 7 Oktober 1965 CUEPACS terpaksa akur dan menerima tawaran tersebut.

Sementara itu, perlu dijelaskan juga bahawa usul yang dikemukakan oleh CUEPACS berkenaan kenaikan gaji turut merangkumi kumpulan pekerja-pekerja buruh kasar. Hal ini disebabkan kesatuan-kesatuan yang bergabung di bawah CUEPACS meliputi kumpulan pekerja-pekerja buruh kasar yang berjumlah kira-kira 18,000 orang. Mereka tidak diwakili dalam Majlis Whitley Pekerja-pekerja Buruh Kasar. Oleh itu, apabila perwakilan CUEPACS menemui Perdana Menteri pada 16 Februari 1965, Perdana



Menteri telah menyatakan bahawa tawaran yang serupa, iaitu kenaikan gaji sebanyak 5 peratus turut diberikan kepada kumpulan pekerja-pekerja buruh kasar.<sup>16</sup> Bermakna, anggota perkhidmatan awam dalam Bahagian IV dan kumpulan pekerja-pekerja buruh kasar akan sama-sama menerima kenaikan gaji yang ditawarkan oleh kerajaan PTM iaitu sebanyak 5 peratus atau \$10.00 sahaja.

Tuntutan CUEPACS terhadap kenaikan gaji kemudian dapat dilihat apabila kesatuan sekerja tersebut menentang penubuhan sebuah jawatankuasa khas untuk mengkaji semula susunan sistem gaji, sebaliknya CUEPACS mahu sebuah Suruhanjaya DiRaja yang dilantik oleh Yang Di-Pertuan Agong ditubuhkan.<sup>17</sup> Walaupun sebabnya tidak dinyatakan dengan jelas, seorang pegawai tinggi CUEPACS telah menyatakan kepada ahkbar *Berita Harian* bahawa laporan sebuah jawatankuasa khusus berkemungkinan akan ‘diperam’ oleh kerajaan dan tidak dibentangkan dalam Parlimen. Sebaliknya, hasil penyelidikan Suruhanjaya DiRaja lazimnya dicetak dan dibentangkan dalam Dewan Rakyat. Menurut CUEPACS, kerajaan telah membuat keputusan untuk membentuk sebuah jawatankuasa yang bertugas seperti berikut:

- i. Menimbang dan membuat cadangan mengenai dasar-dasar yang akan menentukan gaji dan keadaan bekerja dalam perkhidmatan awam kecuali perkhidmatan angkatan bersenjata dan keretapi.
- ii. Untuk menimbang dan membuat cadangan sama ada sebarang perubahan diperlukan mengenai susunan gaji dalam perkhidmatan-perkhidmatan tersebut.
- iii. Untuk menimbang sejauh manakah elaun sara hidup dalam susunan gaji yang ada sekarang dapat diseragamkan.
- iv. Dalam membuat cadangannya, jawatankuasa tersebut mestilah menimbang keadaan kewangan dan ekonomi negara.<sup>18</sup>

Jawatankuasa khas ini mesti dianggotai oleh seorang pegawai utama Bank Dunia dan lima lagi adalah Australia atau Britain, India, seorang hakim Mahkamah Tinggi Malaysia, seorang bekas anggota utama perkhidmatan awam Malaya dan seorang yang terkemuka dalam masyarakat. Namun, CUEPACS tidak bersetuju dengan perenggan keempat tentang kewangan

dan ekonomi negara. CUEPACS berpandangan adalah tidak wajar kerajaan menjadikan hal kewangan dan ekonomi negara sebagai ukuran untuk merombak gaji anggota perkhidmatan awam. Selain itu, CUEPACS juga mahu rombak gaji dibuat merangkumi keseluruhan perkhidmatan awam yang terkandung dalam bahagian 132 Perlembagaan Persekutuan.<sup>19</sup>

Seterusnya, peranan dan sumbangan CUEPACS dalam soal tuntutan kenaikan gaji dapat dilihat melalui isu berhubung Laporan Suruhanjaya Gaji Suffian yang diketuai oleh Tan Sri Hakim Suffian pada tahun 1967. Menerusi Laporan Suruhanjaya Gaji Suffian, CUEPACS meletakkan harapan supaya terdapat perubahan dalam soal memperbaiki taraf gaji anggota perkhidmatan awam Laporan Gaji Suffian merupakan laporan mengenai semakan gaji dan syarat-syarat perkhidmatan anggota perkhidmatan awam di negara ini dan dipengerusikan oleh Tan Sri Hakim Mohd Suffian. Ia merupakan suruhanjaya pertama ditubuhkan untuk membuat semakan berhubung gaji anggota perkhidmatan awam selepas PTM mencapai kemerdekaan.

Ketika itu, harapan CUEPACS untuk mendapatkan keadilan dalam soal gaji telah mendapat perhatian daripada Perdana Menteri. Hal ini terbukti melalui ucapan yang disampaikan oleh Setiausaha Agung CUEPACS, iaitu Jamaluddin bin Mohd. Isa pada tahun 1968 yang menyatakan ucapan tahniah dan doa kepada Tunku Abdul Rahman Putra Al-Haj selaku Perdana Menteri ketika itu kerana bertimbang rasa terhadap masalah kebajikan pekerja dan berusaha untuk memperbaiki nasib anggota perkhidmatan awam di negara ini. Satu lagi tanda keprihatinan kerajaan terhadap kebajikan anggota perkhidmatan awam dalam aspek kenaikan gaji adalah melalui tindakan Perdana Menteri menyerahkan Laporan Suruhanjaya Gaji Suffian kepada CUEPACS dan Majlis Whitley untuk dikaji serentak dengan pegawai-pegawai kerajaan, sekali gus telah berjaya meredakan ketegangan yang hampir tercetus akibat kelambatan kerajaan mengeluarkan laporan tersebut.<sup>20</sup>

Setelah Suruhanjaya Gaji Suffian ditubuhkan, ia telah mengumpul keterangan lisan daripada kesatuan-kesatuan sekerja dan pihak majikan selama 36 hari bermula pada 3 Oktober 1966 hingga 7 November 1966. Suruhanjaya Gaji Suffian mendapat sokongan daripada Majlis

Whitley Kebangsaan (Bahagian I–IV) yang telah menyediakan tambahan memorandum kertas kerja sebanyak 114 naskhah mengandungi semua aspek dan butir perjawatan yang lengkap dan betul.<sup>21</sup> Selain itu, terdapat juga sebanyak 712 tuntutan diterima daripada orang perseorangan dan pertubuhan pekerja.<sup>22</sup> Kerjasama dan sokongan daripada pelbagai pihak tersebut menunjukkan bahawa anggota perkhidmatan awam dan badan-badan berkanun berharap agar laporan suruhanjaya tersebut memberikan hasil yang positif khususnya dalam aspek yang melibatkan kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam di PTM.

Namun demikian, timbul kekusaran dalam kalangan anggota perkhidmatan awam di PTM apabila Laporan Gaji Suffian tidak dikeluarkan untuk maklumat umum. Hal ini menyebabkan CUEPACS bertindak mengadakan satu persidangan khas yang pertama pada 20 Julai 1967 seterusnya berhasil mendapat mandat untuk mengadakan tindakan perusahaan atau mogok. Berikutan itu, kerajaan PTM bersetuju memberikan beberapa salinan Laporan Gaji Suffian kepada anggota perkhidmatan awam untuk dikaji dan mendapat tindak balas. Selain itu, untuk mengkaji keseluruhan Laporan Gaji Suffian, satu jawatankuasa telah dilantik yang mana pendapatnya diakui oleh semua ahli Majlis Whitley Kebangsaan dan pendapat tersebut telah dibincangkan dengan penuh teliti oleh Jumaah Jawatankuasa Tertinggi CUEPACS pada 30 Ogos 1968.<sup>23</sup> Hasil perbincangan tersebut juga, jawatankuasa telah memutuskan untuk mengarahkan kesatuan-kesatuan yang bergabung dengan mereka supaya tidak mengambil tindakan perusahaan atau mogok. Seterusnya, berkenaan dengan hasil kajian dan tindak balas anggota perkhidmatan awam terhadap Laporan Gaji Suffian dapat dilihat melalui dua naskhah tebal mengandungi cadangan dan ulasan oleh pihak anggota perkhidmatan awam yang telah diserahkan kepada Tan Sri Tunku Mohamad selaku Ketua Setiausaha Kerajaan berserta surat kepada Perdana Menteri.<sup>24</sup> Kandungan surat tersebut menyatakan bahawa Encik T. Narendran, pengerusi Majlis Whitley Kebangsaan Pihak Pekerja juga merupakan Yang Di Pertua CUEPACS menyampaikan ucapan terima kasih daripada pihak pekerja kepada Perdana Menteri kerana memberikan salinan Laporan Suruhanjaya Gaji Suffian kepada anggota perkhidmatan awam sebelum dikeluarkan kepada orang ramai.

Walau bagaimanapun, kerajaan PTM tidak mengeluarkan Laporan Suruhanjaya Gaji Suffian kepada orang ramai. Kelewatan kerajaan PTM mengeluarkan laporan tersebut sekali lagi menyebabkan CUEPACS bertindak mengadakan satu mesyuarat khas Jumaah Jawatankuasa Tertinggi untuk membincangkan langkah yang diambil bagi mengatasi masalah tersebut. Mesyuarat berkenaan telah diadakan pada 13 Mei 1968 dan keputusan mesyuarat adalah seperti berikut:

- (a) Meminta kerajaan supaya memulakan perundingan dengan segera dalam tempoh dua minggu daripada tarikh mesyuarat untuk menyelesaikan masalah-masalah dan mendapatkan penyelesaian kepada perundingan tersebut dalam masa tiga bulan daripada tarikh dimulakan perundingan.
- (b) Kesatuan-kesatuan yang bergabung dalam CUEPACS juga diarahkan supaya memanggil dengan segera mesyuarat jawatankuasa kerja masing-masing bagi merangka tindakan yang akan diambil termasuk tindakan mogok dan melaporkan keputusan itu kepada badan pemerintah CUEPACS semasa persidangan perwakilan kongres yang akan diadakan pada penghujung satu bulan dari tarikh mesyuarat ini.<sup>25</sup>

Keputusan yang dibuat oleh Jumaah Jawatankuasa Tertinggi CUEPACS dalam mesyuarat tersebut kemudiannya telah disampaikan kepada kerajaan PTM pada 25 Mei 1968. Berikutan itu, Tan Sri Tunku Mohamad bin Tunku Besar Burhanuddin telah mengadakan mesyuarat dengan pegawai pihak pekerja dan Majlis I.M.G.<sup>26</sup> Dalam mesyuarat tersebut, wakil-wakil kerajaan telah bertungkus lumus menjelaskan punca kelewatan Laporan Suruhanjaya Gaji Suffian dikeluarkan kepada orang ramai. Menurut wakil-wakil kerajaan tersebut, pelaksanaan Laporan Suruhanjaya Gaji Suffian menyebabkan kerajaan PTM mengeluarkan kos perbelanjaan sebanyak RM96.7 juta. Kos perbelanjaan yang besar inilah yang mempengaruhi kelewatan kerajaan PTM untuk mengeluarkan Laporan Suruhanjaya Suffian kepada orang ramai. Sementara itu, wakil-wakil bagi pihak anggota perkhidmatan awam pula mengutarakan rasa kecewa mereka terhadap sikap dan cara kerajaan PTM mengendalikan hal tersebut dan memohon supaya kerajaan PTM tidak mengisytiharkan keputusan laporan tersebut sehinggalah pertubuhan pekerja dapat mengkaji semula laporan

berkenaan dan permohonan tersebut telah disampaikan oleh Tan Sri Tunku Mohamad kepada Perdana Menteri.<sup>27</sup>

Seterusnya, pada 23 Jun 1968, satu persidangan Perwakilan Khas CUEPACS telah diadakan.<sup>28</sup> Persidangan tersebut dihadiri oleh ratusan perwakilan daripada semua kesatuan sekerja yang datang dari seluruh pelosok PTM untuk berhimpun di Dewan Mara, Kuala Lumpur. Dalam persidangan tersebut, anggota perkhidmatan awam telah meluahkan rasa kecewa terhadap keadaan hidup mereka yang terpaksa menerima gaji di bawah garis kemiskinan. Oleh itu, mereka mendesak supaya keputusan dan hasil Laporan Suruhanjaya Gaji Suffian dapat diketahui segera dengan harapan yang tinggi bahawa laporan tersebut dapat membawa perubahan dalam memperbaiki taraf ekonomi mereka (*Berita Harian*, 11 Julai 1968). Namun, sekali lagi kelewatan pihak kerajaan PTM menunaikan janji untuk mempercepatkan pengeluaran hasil laporan tersebut telah menyebabkan anggota perkhidmatan awam yang dipimpin oleh CUEPACS telah membuat keputusan tegas, iaitu mengadakan tindakan mogok bermula pada tengah malam 1 September 1968.<sup>29</sup> Berkenaan tindakan mogok tersebut, CUEPACS sebenarnya telah mengarahkan kesatuan-kesatuan sekerja yang bergabung di bawahnya mengeluarkan undi-undi sulit untuk mengadakan tindakan mogok. Kemudian, tindakan mogok dibuat selepas semua kesatuan berkaitan sebulat suara untuk mengambil tindakan tersebut. Berdasarkan penelitian, sebelum itu terdapat beberapa tindakan mogok yang dilakukan oleh beberapa kesatuan sekerja yang berada di bawah CUEPACS. Sebagai contoh tindakan mogok yang berlangsung selama tiga hari oleh pekerja pejabat pos pada bulan Ogos 1964, tindakan mogok oleh pekerja perhutanan pada bulan September 1965<sup>30</sup> yang berlangsung selama 36 hari dan mogok yang dilakukan oleh pekerja perkhidmatan kereta api pada bulan Disember 1967 yang berlangsung selama 33 hari (Rohana Ariffin, 1997: 129). Perkara tersebut menunjukkan bahawa sudah terdapat kesatuan-kesatuan kecil yang sudah mengambil tindakan mogok telah mempengaruhi kesatuan-kesatuan sekerja lain dalam CUEPACS untuk mengambil tindakan yang sama.

Walau bagaimanapun, secara keseluruhannya keputusan CUEPACS mengambil tindakan mogok untuk menuntut kenaikan gaji buat pertama kalinya diadakan pada bulan September 1968 dengan mengemukakan beberapa tuntutan seperti berikut agar;

- a) melaksanakan dengan segera Skim Gaji yang disokong oleh Suruhanjaya Suffian untuk Pekerja-pekerja Bahagian IV, buruh kasar dan bekas buruh gaji hari.
- b) Segera memberi kepada bekas buruh gaji hari, yang ada di dalam perkhidmatan sebelum tahun 1952 faedah-faedah bersara yang sangat-sangat menjadi hak mereka selepas pemindahan dari kadar gaji hari kepada kadar gaji bulan mengikut Peraturan 21 Undang-undang Pension 1957.
- c) Mengisytiharkan Skim Memiliki Rumah sebagaimana yang telah disuarakan oleh kerajaan dalam tahun 1965, yang mana berasal dari dalam tuntutan kita berkehendakkan skim serupa itu dalam tempoh 1954, tetapi ditangguhkan lagi oleh kerajaan dengan sebab-sebab yang tidak diberitahu dan supaya segera merundingkan skim itu didalam Majlis Whitley Kebangsaan dengan tujuan bagi melaksanakannya dengan tidak lengah-lengah lagi.
- d) Memulakan perundingan-perundingan segera bagi menyelaraskan gaji-gaji Bahagian I, II dan III yang kenaikan gaji mereka telah tertahan kerana penubuhan Suruhanjaya Gaji dengan tujuan untuk memberi kepada pekerja-pekerja itu gaji yang sesuai dengan tugas dan tanggungjawab mereka serta dengan tarikh kebelakangan.
- e) Melaksanakan tawaran gaji sama yang telah diterima; kegagalan melaksanakannya. Kesatuan ini akan mengambil tindakan perusahaan dengan tujuan untuk mendapatkan gaji sama untuk kerja yang sama sebagaimana dalam tuntutan permulaan (*Suara CUEPACS*, 1968: 10).

Setelah keputusan sebulat suara untuk menjalankan tindakan mogok dicapai, Jawatankuasa Bertindak telah ditubuhkan (Rohana Ariffin, 1997: 129). Selaras dengan itu, satu bilik gerakan telah ditubuhkan di ibu pejabat CUEPACS sebagai pusat gerakan untuk kesatuan-kesatuan yang bergabung di bawahnya mengatur langkah dan persiapan untuk mogok tersebut. Pada masa itu, Encik Yahaya bin Mohamad Ali sebagai Timbalan Yang Dipertua CUEPACS telah dilantik menjadi pengarah pusat gerakan. Melalui tindakan mogok, CUEPACS telah mengadakan rapat umum di seluruh pelusuk negeri di PTM (*Suara CUEPACS*, 1968: 10). Sementara itu, ahli Jawatankuasa Bertindak pula telah pergi ke merata-rata tempat di PTM untuk memberi keterangan kepada ahli-ahli kesatuan berhubung dengan isu yang timbul antara pihak anggota perkhidmatan awam dengan pihak kerajaan PTM.

Para pemimpin CUEPACS telah berusaha sedaya upaya menjelaskan kepada semua anggota perkhidmatan awam di PTM berkenaan hak-hak mereka sebagai pekerja. Malahan, terdapat banyak ucapan penuh semangat yang dibuat oleh pemimpin CUEPACS untuk memberi kesedaran kepada anggota perkhidmatan awam supaya memberikan sokongan kepada CUEPACS menuntut penambahbaikan dalam aspek kebajikan dan mendapat keadilan daripada pihak kerajaan PTM. Antara kesatuan yang menyatakan akan turut serta dalam mogok bersama CUEPACS pada 1 September 1968 tersebut adalah Kesatuan Kebangsaan Guru-guru,<sup>31</sup> manakala Kesatuan Kebangsaan Pekerja Talikom di seluruh Malaysia Barat hanya mengancam untuk mengadakan mogok.<sup>32</sup> Terdapat juga kesatuan sekerja yang tidak bersetuju menyertai mogok tersebut seperti Kesatuan Kebangsaan Pekerja-pekerja Majlis Bandaran Tempatan Johor.<sup>33</sup> Keadaan ini memperlihatkan bahawa terdapat sebahagian kesatuan sekerja di bawah CUEPACS bersetuju dan sebahagian lagi tidak bersetuju untuk mengadakan tindakan mogok bagi menuntut kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam pada 1 September 1968.

Walaupun CUEPACS mengambil tindakan untuk mengadakan mogok tetapi pihak kerajaan PTM masih berusaha mencari jalan penyelesaian secara aman. Bahkan, tindakan kerajaan PTM untuk meredakan mogok tersebut juga dapat dilihat melalui penubuhan satu Jawatankuasa Bersama. Oleh itu, pada 10 Julai 1968, Tun Abdul Razak yang memegang jawatan sebagai Timbalan Perdana Menteri bersama dengan menteri-menteri lain telah mengadakan perjumpaan dengan wakil-wakil pekerja bertempat di Bilik Gerakan Kerajaan.<sup>34</sup> Dalam mesyuarat tersebut, satu kata sepakat telah dicapai sehingga membawa kepada termeterainya satu perjanjian. Berhubung dengan perjanjian tersebut, sebenarnya Tun Abdul Razak telah pun mengarahkan pegawai-pegawai kerajaan untuk merangka satu perjanjian yang boleh diterima baik oleh pihak anggota perkhidmatan awam mahupun pihak kerajaan PTM.

Selaras dengan itu, pada 13 Julai 1968 satu mesyuarat telah diadakan antara wakil-wakil pihak kerajaan dengan wakil-wakil pihak anggota perkhidmatan awam. Mesyuarat tersebut dipengerusikan oleh Tan Sri Tunku Mohamad bin Tunku Besar Burhanuddin, Ketua Setiausaha Negara yang

berperanan sebagai orang tengah antara pihak kerajaan PTM dengan pihak anggota perkhidmatan awam. Beliau disertai oleh Pengarah Perjawatan Tan Sri Abdul Kadir bin Shamsuddin dan pegawai-pegawai Perbendaharaan sebagai wakil-wakil daripada pihak kerajaan.<sup>35</sup> Sementara itu, pihak pekerja pula diwakili oleh Encik T. Narendran yang merupakan pengerusi CUEPACS, Encik Yahaya bin Mohd selaku Timbalan Pengerusi CUEPACS, setiausaha pihak pekerja, pegawai-pegawai tinggi CUEPACS dan Majlis Whitley Kebangsaan serta Encik Ibrahim Mustaffa dan Encik Allah Baskh dari Majlis I.M.G. Seterusnya, pada 22 Julai 1968 perundingan antara pihak kerajaan PTM dengan wakil anggota perkhidmatan awam mencapai kemuncaknya dengan menandatangani satu perjanjian. Perjanjian tersebut menyatakan pekerja-pekerja bahagian bawahan dalam perkhidmatan awam, iaitu kumpulan kakitangan yang berkhidmat dalam Bahagian IV, kumpulan buruh kasar dan bekas buruh gaji hari dalam Perkhidmatan Keretapi Tanah Melayu akan diberikan faedah jawatan tetap dan pencen<sup>36</sup> yang sebelum ini tidak dapat dinikmati oleh mereka.

Selain itu, terdapat satu lagi faedah dalam perjanjian tersebut, iaitu anggota wanita yang berkhidmat dalam Bahagian IV turut diberikan jumlah gaji yang sama seperti diterima oleh anggota lelaki. Jika diperhalusi ternyata perkara tersebut merupakan satu perubahan positif, sekali gus telah menjadi perintis kepada persamaan kadar bayaran gaji untuk kakitangan wanita di bahagian-bahagian lain dalam perkhidmatan awam.<sup>37</sup> Dalam masa yang sama, didapati juga anggota yang berkhidmat sebagai ‘budak pejabat’ menerima faedah paling besar kerana mereka bukan sahaja mendapat Skim Kenaikan Gaji Baru. Malah, mereka tidak lagi terpaksa berhenti kerja apabila usia mereka menjangkau 21 tahun. Bahkan, ‘budak pejabat’ juga boleh meneruskan pekerjaan dalam jawatan masing-masing dan boleh menjawat jawatan yang lebih tinggi berdasarkan prestasi cemerlang yang ditunjukkan dalam pekerjaan mereka. Selain itu, gelaran ‘budak pejabat’ tidak lagi diguna dan digantikan dengan nama Pekerja-pekerja Rendah Pejabat. Perubahan ini menunjukkan pihak kerajaan PTM memandang serius berkenaan pembangunan kebajikan kakitangan awam terutamanya yang berkhidmat di peringkat bawahan. Di samping itu, ia juga menunjukkan bahawa pihak kerajaan PTM sebenarnya turut menyedari kesukaran hidup anggota perkhidmatan awam dalam perkhidmatan rendah akibat kenaikan kos sara hidup.



Selain daripada kesemua faedah yang akan diterima oleh anggota perkhidmatan awam di peringkat bawahan, terdapat syarat-syarat lain yang terkandung dalam perjanjian berkenaan telah turut membawa perubahan yang lebih baik kepada keseluruhan anggota perkhidmatan awam di PTM. Syarat-syarat tersebut ialah pihak kerajaan PTM mengaku dan bersetuju untuk berunding dengan pihak anggota perkhidmatan awam untuk menyelesaikan tuntutan seperti berikut:

- (i) Menyelaraskan keganjilan-keganjilan dan tidak sama rata Skim Gaji untuk pekerja-pekerja Bahagian I, II & III.
- (ii) Melaksanakan gaji sama untuk semua pekerja-pekerja wanita mulai dari 1 Ogos 1968 sebagaimana yang ditawarkan kepada pihak pekerja.
- (iii) Melaksanakan rancangan memiliki rumah sendiri kepada semua kakitangan perkhidmatan awam.<sup>38</sup>

Berdasarkan penjelasan tersebut, jelaslah bahawa perjanjian yang ditandatangani pada 22 Julai 1968 antara pihak kerajaan PTM dengan anggota perkhidmatan awam merupakan kejayaan terbesar CUEPACS dalam melaksanakan peranannya untuk menuntut kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam. Perjanjian tersebut merupakan satu detik bersejarah di PTM kerana ditandatangani dalam suasana yang penuh harmoni dan bertolak ansur. Walaupun Perjanjian Perusahaan tersebut telah memberikan anggota perkhidmatan awam dalam Bahagian IV dan kakitangan I.M.G. satu kenaikan gaji dengan peruntukan sebanyak RM11.7 juta bagi tempoh 1 Ogos 1968 hingga 31 Julai 1969<sup>39</sup> tetapi selepas 9 bulan berlalu dari tarikh perjanjian itu ditandatangani didapati pihak kerajaan PTM masih belum melaksanakan perjanjian tersebut. Keadaan ini sekali lagi telah menimbulkan perasaan kurang senang hati kepada anggota perkhidmatan awam yang sudah lama menantikan perubahan yang lebih baik dalam tangga gaji mereka.

Berikutan itu, pihak kerajaan PTM telah mengemukakan satu cadangan baharu supaya pelaksanaan perjanjian tersebut diubah dan dalam masa yang sama membuat tawaran baharu. Tindakan kerajaan PTM bukan sahaja dilihat sebagai satu cubaan untuk menidakkan hak asasi anggota perkhidmatan awam tetapi sekali gus membatalkan perjanjian tersebut. Hal

ini telah menyebabkan kakitangan I.M.G. khususnya kerugian RM4.45 juta. Hal ini demikian kerana jika melihat kepada persetujuan awal, kenaikan gaji anggota perkhidmatan awam tersebut yang sepatutnya telah bermula pada 1 Ogos 1968 tetapi telah tertangguh sehingga pada 1 Mei 1969 menyebabkan anggota perkhidmatan awam yang terlibat mengalami kerugian kenaikan gaji selama 9 bulan.<sup>40</sup> Kegagalan pihak kerajaan PTM melaksanakan perjanjian awal dikaitkan dengan kos perbelanjaan yang besar. Maka, usaha CUEPACS untuk membawa perubahan dan penambahbaikan dalam soal kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam terutama dalam perkhidmatan bawahan belum tercapai. Perbincangan dan rundingan antara pihak kerajaan PTM dan pihak pekerja dalam Majlis Whitley Kebangsaan diteruskan dan hasilnya telah membawa kepada pengumuman oleh Tun Abdul Razak bahawa gaji baharu bagi anggota perkhidmatan awam bermula pada 1 Mei 1969.<sup>41</sup> Sungguhpun ia jelas telah tertangguh daripada perjanjian yang dibuat pada 22 Julai 1968 tetapi CUEPACS terpaksa mengalah dan menerima tawaran kerajaan PTM walaupun timbul rasa kurang puas hati dalam kalangan anggota perkhidmatan awam.

Sementara itu, peranan CUEPACS juga dapat dilihat apabila satu perwakilan CUEPACS telah menemui Tan Sri Kadir bin Shamsuddin yang memegang jawatan Ketua Pegawai Pentadbir Hal Ehwal Perkhidmatan Awam ketika anggota perkhidmatan awam dalam perkhidmatan Bahagian IV sedang menunggu penerbitan surat Pekeliling Perkhidmatan Seri Paduka Baginda berkenaan gaji baharu mereka. Dalam pertemuan tersebut, Tan Sri Kadir telah memberi satu jaminan bahawa ‘semuanya akan beres’ dalam beberapa hari lagi. Dengan kata lain, penerbitan surat Pekeliling Perkhidmatan Seri Paduka Baginda yang mengandungi kadar gaji baharu bagi anggota perkhidmatan awam di Bahagian IV akan dikeluarkan dalam masa yang singkat. Tidak lama kemudian, Ketua Pengarah Perkhidmatan Awam, iaitu Tan Sri Syed Zahiruddin bin Syed Hassan telah menghantar sepucuk surat kepada CUEPACS menyatakan bahawa “surat Pekeliling Perkhidmatan telah siap dan akan diterbitkan seberapa segera setelah kita mendapat kebenaran daripada pihak berkenaan.”<sup>42</sup> Oleh itu, apabila terbitnya surat pekeling tersebut, anggota perkhidmatan awam khususnya dalam kumpulan perkhidmatan rendah telah menerima kenaikan gaji. Perkara ini dilihat merupakan satu kejayaan buat CUEPACS dalam usahanya menuntut

kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam, terutama yang berada dalam perkhidmatan bahagian bawahan.

Berdasarkan penelitian dalam kajian ini, didapati bahawa CUEPACS mempunyai cara atau taktik tersendiri dalam usahanya menuntut kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam di PTM. Taktik tersebut dapat dilihat dengan jelas melalui tindakannya menyelesaikan semua tuntutan dengan cara perundingan. Sekiranya cara tersebut tidak berkesan, barulah CUEPACS menggunakan cara melalui undang-undang untuk menggesa kerajaan supaya memberikan perhatian serius terhadap kebajikan anggota perkhidmatan awam. Pada masa yang sama, walaupun terdapat ketegangan yang muncul antara pihak CUEPACS dengan pihak kerajaan PTM disebabkan tuntutan kenaikan gaji tetapi CUEPACS sentiasa menggunakan dasar '*soft-line*' iaitu mengambil pendekatan penyelesaian melalui perundingan atau perbincangan. Pihak kerajaan PTM juga telah mengambil tindakan yang wajar apabila sentiasa bersedia untuk berunding dengan anggota perkhidmatan awam dan mengambil pendekatan bertolak ansur untuk mencari jalan penyelesaian. Tindakan CUEPACS dalam tuntutan kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam di peringkat bawah bukan sahaja telah meningkatkan taraf kebajikan bagi anggota perkhidmatan awam di PTM tetapi dalam masa yang sama berjaya mendorong pihak kerajaan PTM untuk melaksanakan usaha-usaha melalui dasar-dasar kerajaan bagi meningkatkan kadar gaji bagi anggota perkhidmatan awam di PTM.

#### PERANAN CUEPACS TERHADAP PERSAMAAN GAJI ANTARA ANGGOTA WANITA DAN LELAKI DALAM PERKHIDMATAN AWAM

Berdasarkan penelitian dalam kajian ini, CUEPACS berperanan penting dalam usaha meningkatkan kadar gaji yang diterima oleh anggota wanita. Dengan kata lain, CUEPACS turut menuntut persamaan gaji antara anggota wanita dengan lelaki dalam perkhidmatan awam. Sebenarnya, persoalan berkenaan gaji antara dua jantina ini telah dibangkitkan sejak tahun 1946 apabila pihak Kerajaan British melantik *Trust Commission* untuk mengkaji dan membuat cadangan berhubung pembayaran gaji kepada anggota perkhidmatan awam (Rohana Ariffin, 1997: 138). Namun demikian, ketika

itu hal berkaitan dengan pembayaran gaji kepada anggota wanita tidak disebut dalam laporan tersebut menyebabkan ia sekali lagi dibincangkan dalam Suruhanjaya Benham yang dilaksanakan pada tahun 1950.<sup>43</sup> Berikutan itu, terdapat syor atau cadangan supaya anggota wanita mendapat gaji yang lebih rendah berbanding anggota lelaki. Hal ini bermaksud bahawa gaji yang diterima oleh anggota wanita adalah sekitar empat perlima daripada gaji yang diterima oleh anggota lelaki. Punca utama diskriminasi ini adalah kerana sesetengah anggota wanita dalam perkhidmatan awam yang tetap berkhidmat dalam pekerjaan mereka selepas berkahwin tidak boleh secara bebas dipindahkan ke satu-satu tempat sebagaimana anggota lelaki. Situasi ini dianggap telah menyukarkan pihak kerajaan PTM mengarahkan anggota wanita dalam perkhidmatan awam untuk berkhidmat di tempat-tempat yang memerlukan perkhidmatan mereka. Namun begitu, terdapat beberapa jenis perkhidmatan yang dikecualikan dan diberikan persamaan gaji seperti jurutaip, stenograf, pegawai perubatan, pegawai undang-undang, arkitek dan jurnalis.<sup>44</sup> Perlu juga dinyatakan bahawa dalam tempoh antara tahun 1957 hingga 1967, golongan wanita kebanyakannya berkhidmat dalam bidang perguruan, kejururawatan dan perbidanan dengan jumlah seramai 38,439 orang (Rohana Ariffin, 1997: 139).

Menjelang tahun 1960-an, isu berhubung tuntutan persamaan gaji antara anggota wanita dan lelaki dalam perkhidmatan awam semakin mendapat perhatian kerana jumlah penglibatan golongan wanita dalam sektor awam yang semakin bertambah. Sebagai contohnya, ahli Parlimen Jitra Padang Terap, iaitu Datin Fatimah Haji Hashim telah mengemukakan pertanyaan kepada Tunku Abdul Rahman iaitu Perdana Menteri PTM sama ada kerajaan sudah menerima laporan daripada jawatankuasa yang ditugaskan untuk mengkaji kenaikan gaji anggota wanita sama seperti anggota lelaki dalam perkhidmatan awam. Oleh itu, Tunku menjelaskan bahawa laporan tersebut akan disiapkan dengan kadar segera.<sup>45</sup> Pada tahun 1964 persoalan persamaan gaji bagi anggota wanita dengan anggota lelaki telahpun dibangkitkan dalam Laporan Suruhanjaya Gaji Suffian. Ketika itu, anggota perkhidmatan awam telah menerima tawaran pihak kerajaan PTM yang menyusun satu skim mengadakan persamaan gaji secara beransur-ansur mengambil tempoh selama tiga tahun bermula pada 1 Januari 1965 dikenali sebagai Cara Kerajaan Singapura.<sup>46</sup> Namun demikian, selepas bermesyuarat

dengan Majlis Whitley Kebangsaan pada 19 September 1967, anggota perkhidmatan awam telah mengemukakan satu memorandum bertarikh 20 September 1967 yang menyatakan penerimaan tawaran kerajaan PTM sebagaimana dalam tawaran asalnya iaitu seperti berikut:

- (a) Tawaran yang dibuat oleh kerajaan itu berjalan dari 1 Januari 1967.
- (b) Pegawai-pegawai wanita yang diambil selepas 31 Disember 1967 akan mengikut tangga gaji lelaki.
- (c) Pemindahan gaji mengikut cara yang disampaikan kepada pihak pekerja dalam mesyuarat khusus pada 21 Mac 1966.<sup>47</sup>

Walau bagaimanapun, pelaksanaan tawaran kerajaan PTM tidak dilaksanakan sehinggalah tuntutan tersebut dikaji semula dalam satu mesyuarat bersama yang berakhir dengan menandatangani perjanjian antara pihak kerajaan PTM dengan anggota perkhidmatan awam pada 22 Julai 1968. Menyentuh tentang isi kandungan perjanjian tersebut, pihak kerajaan PTM telah bersetuju untuk mengadakan rundingan dengan anggota perkhidmatan awam bagi membincangkan pelaksanaan persamaan gaji antara anggota lelaki dan wanita dalam perkhidmatan awam mengikut tawaran yang telah dibuat oleh pihak kerajaan, tertakluk kepada pertimbangan terhadap kedudukan kewangan kerajaan.

Hasil tuntutan tersebut, kerajaan PTM telah bersetuju memberikan persamaan gaji antara anggota perkhidmatan awam wanita dengan anggota lelaki mengikut peruntukan Pekeliling Perkhidmatan Bil. 5/69 yang menyatakan bahawa bermula pada 1 Mei 1969, anggota wanita dan guru wanita yang berkhidmat mengikut skim perkhidmatan yang sama dengan anggota lelaki dan guru lelaki akan dipindahkan segera atau secara beransur-ansur ke tangga gaji pegawai lelaki dan guru lelaki. Sementara itu, anggota wanita dan guru wanita yang dilantik sebelum 1 Mei 1969 akan dipindahkan dari tangga gaji mereka pada masa itu kepada tangga gaji baharu tetapi tertakluk kepada syarat-syarat seperti sekatan peperiksaan dan kecekapan.<sup>48</sup> Dengan kata lain, Laporan Suruhanjaya Gaji Suffian turut mengesyorkan persamaan pembayaran gaji dan pembayaran gaji semasa cuti bersalin selama tiga bulan berpantang bagi anggota wanita. Serentak itu, mulai 1 Mei 1969 pegawai dan guru-guru wanita yang menjawat jawatan

yang tertakluk di bawah skim perkhidmatan yang sama dengan pegawai dan guru-guru lelaki akan dipindahkan serta-merta atau secara beransur-ansur ke tangga gaji yang sama seperti tangga gaji pegawai dan guru-guru lelaki (*Pekeliling Perkhidmatan Bil. 5*, 1969).

Dalam bidang pekerjaan sebagai kerani, kebanyakan anggota wanita tidak menepati kelayakan kerana persekolahan dan pendidikan mereka terbantut akibat penaklukan tentera Jepun di Tanah Melayu. Malahan, disebabkan hal pendidikan tersebut kerani wanita dianggap sebagai pekerja sementara sahaja. Oleh itu, CUEPACS dan kesatuan pekerja awam yang lain telah menubuhkan *Women's Action Front-WAF* untuk memperjuangkan kebajikan dalam soal pembayaran gaji yang sama bagi anggota wanita yang berkhidmat sebagai kerani.<sup>49</sup> WAF berperanan penting dalam soal menuntut persamaan gaji antara anggota wanita dan anggota lelaki semasa tunjuk perasaan besar-besaran di Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur pada bulan April 1968 (Rohana Ariffin, 1997: 139). Walaupun pihak kerajaan PTM telah bersetuju untuk memberikan gaji yang sama antara anggota tersebut tetapi kerajaan memerlukan tempoh masa selama lima tahun untuk melaksanakannya atas alasan masalah kewangan. Sehubungan itu, Puan Aishah binti Haji Abdul Ghani telah menyatakan pandangannya bahawa tuntutan wanita untuk mendapat keadilan sosial dan ekonomi tidak dipandang serius oleh pihak kerajaan.<sup>50</sup> Walau bagaimanapun, tekanan berterusan daripada CUEPACS dan kesatuan sekerja yang lain telah membantu mempercepatkan tuntutan tersebut. Akhirnya pada tahun 1970, persamaan pembayaran gaji, status berpencen dan syarat-syarat perkhidmatan yang lain diberikan kepada semua anggota wanita dalam perkhidmatan awam.<sup>51</sup> Dengan itu, jelas peranan CUEPACS sebagai suara bagi anggota wanita dalam perkhidmatan awam untuk menyampaikan masalah tanpa mengira jantina anggota perkhidmatan awam supaya kerajaan sentiasa peka terhadap kebajikan mereka.

Terdapat satu lagi peranan CUEPACS selain menuntut persamaan gaji antara anggota wanita dan lelaki dalam perkhidmatan awam. Peranan tersebut ialah semakan semula peraturan yang telah dibuat berhubung pekerjaan wanita yang telah berkahwin. Hal ini demikian kerana di bawah Perintah Umum Seksyen 32, anggota wanita yang telah berkahwin diminta

untuk berhenti daripada pekerjaannya dan selepas itu mereka boleh bekerja sebagai pekerja sementara untuk beberapa bulan (F. R. Bhupalan, 2006: 261). Bagaimanapun, tindakan CUEPACS menyemak semula peraturan tersebut telah menyebabkan mulai tahun 1960, anggota perkhidmatan wanita yang telah disahkan dalam jawatan mereka sebelum berkahwin tidak perlu berhenti kerja walaupun selepas berkahwin (Rohana Ariffin, 1997: 138–139). Perkara ini menunjukkan bahawa CUEPACS berjaya menjalankan peranannya sebagai sebuah kesatuan sekerja yang bukan sahaja sentiasa prihatin terhadap aspek gaji tetapi juga aspek lain bagi keseluruhan anggota perkhidmatan awam di PTM tanpa mengira jantina.

## PENUTUP

Dalam tempoh antara tahun 1957 hingga 1970, CUEPACS berperanan penting memberikan sumbangan besar dalam menuntut kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam di PTM. Walaupun CUEPACS mengadakan tindakan mogok untuk mencapai matlamat kenaikan gaji bagi anggota perkhidmatan awam, dalam masa yang sama masih bersifat terbuka untuk mengadakan rundingan dengan pihak kerajaan. Keadaan ini menunjukkan bahawa wujud kerjasama yang baik antara CUEPACS dengan pihak kerajaan PTM untuk melaksanakan kenaikan gaji khususnya dalam perkhidmatan Bahagian IV bagi anggota perkhidmatan awam di PTM. Selain itu, hasil usaha CUEPACS juga turut membolehkan anggota wanita menerima kadar gaji yang sama dengan anggota lelaki dalam perkhidmatan awam di PTM berkuat kuasa mulai tahun 1970. Oleh itu, jelaslah bahawa CUEPACS telah berjaya menjadi kesatuan sekerja yang sangat penting dalam memastikan hak dan keadilan bagi anggota perkhidmatan awam di PTM sentiasa terjamin.

## NOTA

- <sup>1</sup> Penulisan ini merupakan sebahagian daripada hasil kajian tesis Sharifah Darmia binti Sharif Adam. Perkembangan Perkhidmatan Awam di Persekutuan Tanah Melayu, 1948–1970, Tesis Doktor Falsafah, Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya, 2018.
- <sup>2</sup> Pada pukul 12.00 tengah malam bendera *Union Jack* telah diturunkan digantikan dengan bendera Persekutuan Tanah Melayu diikuti laungan merdeka. Pada waktu pagi 31 Ogos 1957, bertempat di Stadium Merdeka Kuala Lumpur, Tunku Abdul Rahman telah melaungkan ‘merdeka’ kemudian diikuti oleh semua hadirin yang hadir. Tunku Abdul Rahman dilantik sebagai Perdana Menteri Persekutuan Tanah Melayu yang pertama. Penjelasan lanjut sila rujuk Ramlah Adam. 2009, *Biografi Tunku Abdul Rahman Putra*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 284–290, *Straits Times*, 31 Ogos 1957 dan *Utusan Melayu*, 1 September 1957.
- <sup>3</sup> CUEPACS merupakan sebuah kesatuan sekerja dalam sektor awam merangkumi badan-badan berkanun dan kuasa-kuasa tempatan. Penubuhannya bermula ketika persidangan perwakilan kelima Majlis Pihak Pekerja Kerajaan yang berlangsung pada 24 April 1955, satu resolusi sebulat suara telah diterima yang membawa lahirnya Kongres Kesatuan Pekerja-pekerja dalam Perkhidmatan Awam atau lebih dikenali dengan nama singkatnya, iaitu CUEPACS. Walaupun jelas bahawa Enakmen Kesatuan Sekerja telah mula diperkenalkan di PTM sejak tahun 1940 tetapi ketika itu tidak ada kesatuan sekerja ditubuhkan khusus untuk anggota perkhidmatan awam. Hanya selepas tamatnya Perang Dunia Kedua barulah didapati para pekerja dalam perkhidmatan awam disusun mengikut status jabatan atau ketukangan masing-masing. Namun, apabila banyak kesatuan sekerja yang berganda atau bertindih walaupun mempunyai bidang dan fungsi yang sama sehingga menyukarkan perjuangan memperbaiki keadaan kebajikan bersama menyebabkan terbitnya kesedaran untuk menubuhkan kesatuan sekerja khusus untuk kakitangan awam. Oleh itu, pada tahun 1948 beberapa orang pemimpin kesatuan-kesatuan sekerja sektor awam telah mengambil langkah pertama bagi menubuhkan suatu badan kebangsaan, iaitu Majlis Kakitangan Perkhidmatan Kerajaan (Government Services Staff Council) yang mewakili 40 badan Kesatuan Sekerja Sektor Awam. Matlamat utama majlis tersebut ditubuhkan ialah untuk menggalakkan kerjasama antara kesatuan tanpa melibatkan diri dalam autonomi individu hal ehwal pentadbiran kesatuan-kesatuan berkenaan, memperjuangkan kepentingan dan kebajikan bersama anggota-anggota yang bergaji bulan daripada kesatuan-kesatuan yang menyertainya. Rentetan perkara tersebut, pada 3 April 1949 Peraturan-peraturan Majlis Kakitangan Perkhidmatan Kerajaan telah diluluskan dalam Persidangan Penaja dan berpejabat di No. 1362, Jalan Kandang Kerbau atau sekarang dikenali sebagai Jalan Padang Belia, Brickfields, Kuala Lumpur. Pada awalnya majlis ini dianggotai oleh lapan buah kesatuan tetapi apabila dibubarkan untuk memberi laluan kepada penubuhan CUEPACS, terdapat sebanyak 48 buah kesatuan telah bergabung di bawah majlis ini. Penubuhan Majlis Kakitangan Perkhidmatan Kerajaan ini telah memberi sumbangan besar dalam hal ehwal kebajikan anggota sektor awam dan juga berperanan penting dalam kejayaan Majlis Kebangsaan Whitley (National Whitley Council). Walau bagaimanapun, pada mulanya majlis ini menghadapi pelbagai kesulitan khususnya ketika memperjuangkan isu-isu yang membabitkan kebajikan bersama serta masalah dalam penyusunan dan menyatupadukan kesatuan-kesatuan sekerja sektor awam. Namun, demi kebaikan dan kebajikan pekerja sektor awam pada masa itu dan masa akan datang



- serta betapa pentingnya kewujudan satu badan unggul, terdapat beberapa usaha diambil untuk menggalakkan semua kesatuan dalam sektor awam disusun di bawah satu badan persekutuan. Perkara inilah yang telah menyebabkan kelulusan resolusi oleh Persidangan Perwakilan Kelima pada 24 April 1955 untuk menubuhkan suatu badan yang lebih berkesan dikenali sebagai CUEPACS. Antara tujuannya ialah untuk menggalakkan semua kesatuan sekerja dalam sektor awam menyertai badan baharu ini tanpa mengira jawatan atau gred perkhidmatan mereka. Penjelasan lanjut sila rujuk, Yap Sui Fok, 'CUEPACS, Keanjalan Upah dan Perundingan Kolektif dalam Perkhidmatan Awam Malaysia', Kertas Projek/LI, Fakulti Ekonomi, Universiti Kebangsaan Malaysia, 1988/89, hlm. 17.
- <sup>4</sup> <http://www.cuepacs.my/index.php/cuepacs-23/sejarah-cuepacs.html>, 7 Mac 2018.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, hlm. 18.
- <sup>6</sup> *Report of Mission from the ILO, The Trade Union Situation in the Federal of Malaya*, Geneva, 1962, hlm. 33.
- <sup>7</sup> Visi CUEPACS ialah kekal sebagai pusat kebangsaan Kesatuan Sekerja Unggul dalam Sektor Awam. Misinya ialah mengekalkan CUEPACS sebagai salah sebuah organisasi yang terbaik dan mampu memperjuangkan kepentingan anggota sektor awam dengan berkesan secara berterusan dan menjadikan CUEPACS sebagai sumber rujukan utama berkaitan hal ehwal pekerja serta pemimpin mengikut dasar kepimpinan berpengalaman (k-leadership). <http://www.cuepacs.my/index.php/cuepacs-23/visi-misi-objektif.html>, 7 Mac 2018.
- <sup>8</sup> *Ibid.*
- <sup>9</sup> <http://www.cuepacs.my/index.php/cuepacs-23/visi-misi-objektif.html>, 7 Mac 2018.
- <sup>10</sup> *Ibid.*
- <sup>11</sup> *CUEPACS Annual Report 1964–1965, 7<sup>th</sup> Congress Convention, 19, 20 and 21 November 1965*, at Selangor Girl Guides' Association Hall, Kuala Lumpur, hlm. 64.
- <sup>12</sup> *Ibid.*
- <sup>13</sup> *Ibid.*
- <sup>14</sup> Tuntutan gaji bagi anggota perkhidmatan awam dalam Bahagian IV telah dilaksanakan oleh kerajaan pada 1 Januari 1965. Pekeliling Perkhidmatan Bil. 23 Tahun 1965, Kuala Lumpur, 31 Disember 1965.
- <sup>15</sup> *CUEPACS Annual Report 1964–1965, 7<sup>th</sup> Congress Convention, 19, 20 and 21 November 1965*, at Selangor Girl Guides' Association Hall, Kuala Lumpur, hlm. 65.
- <sup>16</sup> *Ibid.*
- <sup>17</sup> *Berita Harian*, 25 Mei 1964, hlm. 1.
- <sup>18</sup> *Ibid.*
- <sup>19</sup> *Ibid.*
- <sup>20</sup> *CUEPACS Annual Report 1964–1965, 7<sup>th</sup> Congress Convention, 19, 20 and 21 November 1965*, at Selangor Girl Guides' Association Hall, Kuala Lumpur, hlm. 65.
- <sup>21</sup> *Ibid.*
- <sup>22</sup> *Ibid.*
- <sup>23</sup> *Ibid.*
- <sup>24</sup> *Ibid.*
- <sup>25</sup> *Ibid.*
- <sup>26</sup> *Eastern Sun*, 12 Julai 1968.
- <sup>27</sup> "Suara CUEPACS Julai 1968" dalam jurnal Kongres Kesatuan Pekerja-pekerja dalam Perkhidmatan Awam, Kuala Lumpur: Penerbit Congress of Unions of Employees in the Public and Civil Services, 1968, hlm. 9.

- <sup>28</sup> *Ibid.*, hlm. 10.
- <sup>29</sup> “*Suara CUEPACS Julai 1968*” dalam jurnal Kongres Kesatuan Pekerja-pekerja dalam Perkhidmatan Awam, Kuala Lumpur: Penerbit Congress of Unions of Employees in the Public and Civil Services, 1968, hlm. 10.
- <sup>30</sup> Menurut Tunku Abdul Rahman iaitu Perdana Menteri Malaysia menyatakan bahawa kebimbangan terhadap ancaman tindakan mogok beberapa kesatuan sekerja dalam Majlis Whiley sekiranya kerajaan tidak menyelesaikan tuntutan mereka menyebabkan keutamaan diberikan untuk meluluskan Peraturan 1965, iaitu *Prohibition of Strike and Certain Proscribed Industrial Action dan Arbitration in the Essential Service. Parliamentary Debate, Dewan Ra’ayat, Official Report, 29 November 1965*, Kuala Lumpur: Penchetak Kerajaan, 1967, hlm. 4021.
- <sup>31</sup> *Utusan Malaysia*, 8 Julai 1968.
- <sup>32</sup> *Utusan Malaysia*, 1 Julai 1968.
- <sup>33</sup> Yang Dipertua kesatuan tersebut, iaitu Encik Mohamed bin Yunus menyeru supaya pemimpin-pemimpin CUEPACS mengkaji semula keputusan mogok yang dianggapnya dibuat secara terburu-buru sedangkan kerajaan masih membuka pintu rundingan. *Berita Harian*, 11 Julai 1968.
- <sup>34</sup> Sebenarnya, sudah terdapat permintaan awal supaya Tun Abdul Razak mengadakan pertemuan secara tidak rasmi dengan wakil-wakil CUEPACS yang dibuat oleh Pekerja Perkhidmatan Teknik Malaya untuk menyelesaikan ancaman mogok. *Utusan Malaysia*, 1 Julai 1968.
- <sup>35</sup> “*Suara CUEPACS Julai 1968*” dalam jurnal Kongres Kesatuan Pekerja-pekerja dalam Perkhidmatan Awam, hlm. 10.
- <sup>36</sup> *Ibid.*
- <sup>37</sup> *Ibid.*
- <sup>38</sup> *Ibid.*
- <sup>39</sup> “*Suara CUEPACS Jun 1969*” dalam jurnal Kongres Kesatuan Pekerja-pekerja dalam Perkhidmatan Awam, Kuala Lumpur: Penerbit Congress of Unions of Employees in the Public and Civil Services, 1969, hlm. 2.
- <sup>40</sup> *Ibid.*
- <sup>41</sup> “*Suara CUEPACS Januari 1970*” dalam jurnal Kongres Kesatuan Pekerja-pekerja dalam Perkhidmatan Awam, Kuala Lumpur: Penerbit Congress of Unions of Employees in the Public and Civil Services, 1970, hlm. 2.
- <sup>42</sup> *Ibid.*
- <sup>43</sup> Tujuan penubuhan Jawatankuasa Khas Gaji di Persekutuan Malaya Benham, 1950 adalah seperti berikut:
- Untuk menimbangkan dan mengesyorkan tangga gaji yang lebih adil kepada semua kakitangan awam yang berkhidmat dalam pelbagai bahagian dan jabatan dalam Perkhidmatan Awam Persekutuan Tanah Melayu.
  - Untuk membuat syor yang lebih khusus mengenai tangga gaji yang lebih sesuai kepada pekerja wanita.
- Penjelasan lanjut sila rujuk *Report of the Special Committee on Salaries in the Federation of Malaya, September 1950*, Kuala Lumpur: Government Printer, 1950, hlm. 1.
- <sup>44</sup> Jumlah anggota wanita dalam sektor awam adalah terhad dan hanya terdapat seorang wanita dalam *Malayan Civil Service (MCS)* yang bertugas sebagai pegawai kontrak selama tiga tahun. Di samping itu, pegawai wanita dalam perkhidmatan awam yang sudah mendirikan rumah tangga diminta meletakkan jawatan dan kemudian dilantik semula

- sebagai pegawai sementara. Walaupun sebilangan besar pegawai wanita ditempatkan dalam profesion perguruan dan jururawat yang mempunyai kelayakan akademik sama dan menjalankan tugas yang sama seperti lelaki tetapi gaji yang dibayar adalah lebih rendah berbanding lelaki. Penjelasan lanjut sila rujuk F. R. Bhupalan. 2006. “Indefatigable Proponent of Women’s Right and Justice”, dalam *Prabhakaran Nair, Prince Among Men*, Kuala Lumpur: Arkib Negara Malaysia, hlm. 261.
- <sup>45</sup> *Parliamentary Debate, Dewan Ra’ayat, Official Report*, Persekutuan Tanah Melayu: Pencetak Kerajaan, 1963, hlm. 1566.
- <sup>46</sup> Kongress Kesatuan Pekerja-pekerja di dalam Perkhidmatan Awam, Laporan untuk 1968-1970, Persidangan Perwakilan yang ke-11, bertarikh 18,19 dan 20 Disember 1970 bertempat di Dewan Persatuan Pemandu Puteri, Kuala Lumpur, hlm. 124.
- <sup>47</sup> *Ibid.*
- <sup>48</sup> *Ibid.*, hlm 125–126.
- <sup>49</sup> Gaji permulaan bagi kerani lelaki adalah \$137.50 dan kerani wanita \$122.50. *Berita Harian*, 12 April 1958, hlm. 2.
- <sup>50</sup> *Perbahathan Parlimen, Dewan Negara yang Kedua, Penggal Kelima, Penyata Rasmi, 7 Jun 1968*, Kuala Lumpur: Penchetak Kerajaan, 1969, hlm. 59–60.
- <sup>51</sup> *Ibid.*

## RUJUKAN

- Berita Harian*, 12 April 1958.
- Berita Harian*, 25 Mei 1964.
- Berita Harian*, 11 Julai 1968.
- Bhupalan. F. R. (2006). Indefatigable proponent of women’s right and justice. Dlm. *Prabhakaran Nair, Prince Among Men*. Kuala Lumpur: Arkib Negara Malaysia.
- CUEPACS Annual Report 1964–1965, 7th Congress Convention, 19, 20 and 21 November 1965*, at Selangor Girl Guides’ Association Hall, Kuala Lumpur.
- Eastern Sun*, 12 Julai 1968.
- <http://www.cuepacs.my/index.php/cuepacs-23/sejarah-cuepacs.html>, 7 Mac 2018.
- Kongress Kesatuan Pekerja-pekerja di dalam Perkhidmatan Awam, Laporan untuk 1968–1970, Persidangan Perwakilan yang ke-11, bertarikh 18, 19 dan 20 Disember 1970 bertempat di Dewan Persatuan Pemandu Puteri, Kuala Lumpur.
- Parliamentary Debate, Dewan Ra’ayat, Official Report*. (1963). Persekutuan Tanah Melayu: Penchetak Kerajaan.
- Parliamentary Debate, Dewan Ra’ayat, Official Report*. (1967). 29 November 1965. Kuala Lumpur: Penchetak Kerajaan.
- Pekeliling Perkhidmatan Bil. 5 Tahun 1969. Kuala Lumpur, 5 Ogos 1969.
- Perbahathan Parlimen, Dewan Negara yang Kedua, Penggal Kelima, Penyata Rasmi, 7 Jun 1968*. (1969). Kuala Lumpur: Penchetak Kerajaan.
- Report of Mission from the ILO, The Trade Union Situation in the Federal of Malaya*, Geneva, 1962.

- Report of the Social Committee on Salaries in the Federation of Malaya, September 1950*, (1950). Kuala Lumpur: Government Printer.
- Ramlah Adam. (2009). *Biografi Tunku Abdul Rahman Putra*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Rohana Ariffin. (1997). *Women and trade unions in Peninsular Malaysia with special reference to MTUC and CUEPACS*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Straits Times*, 31 Ogos 1957.
- “*Suara CUEPACS Julai 1968*” dalam jurnal Kongres Kesatuan Pekerja-pekerja dalam Perkhidmatan Awam, Kuala Lumpur: Penerbit Congress of Unions of Employees in the Public and Civil Services, 1968.
- “*Suara CUEPACS Jun 1969*” dalam jurnal Kongres Kesatuan Pekerja-pekerja dalam Perkhidmatan Awam, Kuala Lumpur: Penerbit Congress of Unions of Employees in the Public and Civil Services, 1969.
- “*Suara CUEPACS Januari 1970*” dalam jurnal Kongres Kesatuan Pekerja-pekerja dalam Perkhidmatan Awam, Kuala Lumpur: Penerbit Congress of Unions of Employees in the Public and Civil Services, 1970.
- Utusan Melayu*, 1 September 1957.
- Utusan Malaysia*, 1 Julai 1968.
- Utusan Malaysia*, 8 Julai 1968.
- Yap Sui Fok. (1988/89). CUEPACS, Keanjalan Upah dan Perundingan Kolektif dalam Perkhidmatan Awam Malaysia, Kertas Projek/LI, Fakulti Ekonomi, Universiti Kebangsaan Malaysia.

## TEORI PUITIKA SASTERA MELAYU: INTERPRETASI DAN PRAKTIKALITI

### *Malay Poetic Theory: Interpretation And Practicality*

HASHIM ISMAIL

*Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 50603, Kuala Lumpur  
shim@um.edu.my*

*Dihantar: 1 April 2019 / Diterima: 20 Jun 2019*

**Abstrak** Makalah ini bertujuan menilai Teori Puitika Sastera Melayu sebagai teori sastera tempatan yang digagaskan oleh Muhammad Haji Salleh (1989). Teori ini mendapat perhatian ramai pengkaji dalam penelitian di peringkat sarjana dan PhD di Malaysia, Singapura dan Brunei. Sebahagian sarjana membandingkan teori ini dengan teori estetika di peringkat antarabangsa. Bagaimanapun sebagai teori sastera tempatan, teori ini mempunyai ciri tertentu yang boleh diteroka dan diterapkan dalam analisis penghasilan karya yang bersifat genius tempatan. Dengan itu, objektif kajian ini adalah untuk mengenal pasti ciri-ciri aplikasi Teori Puitika Sastera Melayu, menganalisis pandangan sarjana tentang kesesuaian teori Puitika Sastera Melayu, dan menilai keupayaan Teori Puitika Sastera Melayu sebagai sebuah teori tempatan. Metodologi penilaian terhadap teori ini berbentuk menganalisis secara kualitatif kemungkinan praktis dari segi kestabilan Teori Puitika Sastera Melayu untuk mandiri dan berkembang di peringkat Asia Tenggara. Hasilnya, penilaian terhadap beberapa buah tesis dan tulisan kajian lain yang dilaksanakan di beberapa universiti di peringkat Asia Tenggara dinilai daripada segi kesesuaian dan kekuatan serta kelemahannya. Cadangan hasil penilaian dan kemungkinan untuk Teori Puitika Sastera Melayu berkembang secara praktis dikemukakan dalam kertas ini.

**Kata Kunci:** *Puitika Sastera Melayu, teori sastera, estetika, kajian sastera bandingan, pengetahuan pribumi.*

**Abstract** *This paper aims to evaluate the Malay Poetic Theory as a local literary theory that was initiated by Muhammad Haji Salleh (1989). This theory gained the attention of many researchers in Malaysia, Singapore and Brunei. Some scholars compare this theory with the aesthetics theory*

*at the international level. However, as a local literary theory, the Malay Poetic Theory has certain features that can be explored and applied in the analysis of the work of a local genius. Therefore, the objective of this study is to identify the application features of the Malay Poetic Theory, to analyse scholarly views on the suitability of the Malay Poetic Theory as a local theory, and to evaluate its capability as a local theory. This theory is assessed using a qualitative method. It is analysed based on practical possibilities in terms of the stability of the Malay Poetic Theory to be self-sufficient and developed in Southeast Asia. As a result, the assessment of selected theses and written studies that were conducted at several universities in Southeast Asia were based on their suitability, strength and weakness. This paper also presents the proposed assessment results and the possibilities for the Malay Poetic Theory to be practically implemented.*

**Keywords:** *Malay Poetic Theory, literary theory, aesthetics, comparative literature studies, local knowledge.*

## PENGENALAN

Perbincangan dan kesedaran tentang ke arah sastra tempatan di Malaysia bermula sejak tahun 1973. Terdapat pemikiran untuk menggunakan teori sastra sendiri pada Seminar Kritik Sastra Melayu, berlangsung pada tahun 1973 di Johor Bahru, menuntut supaya kriteria penilaian teks sastra diukur oleh nilai tempatan. Selanjutnya pada tahun yang sama, di Kuala Trengganu diadakan Seminar Sastra dan Agama, dan membuat keputusan teori sastra yang sesuai dengan tradisi sastra Melayu ialah teori sastra Islam. Pada tahun 1970-an, muncul perdebatan di Malaysia antara Syed Muhammad Naquib al-Attas dan Ismail Hussein tentang pemodenan sastra Melayu yang mempunyai unsur kritikan terhadap perkembangan sastra Melayu. Maka, sini muncul wacana tentang peranan Islam dalam memajukan pemikiran Melayu, dan konsep pertembungan pemikiran Barat dan Islam, serta perbincangan tentang sastra Melayu dan hubungannya dengan sastra Islam. Hujah-hujah dari kedua tokoh ini telah menarik kepada perbincangan teori-teori tempatan secara lebih terperinci. Teori Puitika Sastra Melayu muncul pada tahun 1989 dan dianggap sebagai teori sastra tempatan Melayu pertama yang lengkap dan dibincangkan secara serius (Mana Sikana, 2017:25–33).

Muhammad Haji Salleh menghasilkan *Puitika Sastera Melayu: Satu Pertimbangan* (1989), bermula dengan syarahan pengukuhan beliau di Universiti Kebangsaan Malaysia. Muhammad bertitik-tolak dari tradisi persembahan Mak Yong dan bangsawan, selampit dan wayang kulit. Beliau melihat kepentingan pentas terbuka sebagai ciri utama khalayak sastera Melayu tradisional sebagaimana digambarkan pada fungsi watak Pengasuh, Peran dan Jong Dondang, Pak Yong, atau peranan yang dimainkan oleh watak humor Pak Dogol, Wak Yah dan Samad dalam wayang kulit, begitu juga ciri penceritaan Yong Dollah dan Awang Batil selaku tukang cerita Melayu.

Muhammad Haji Salleh menafsir maksud karnival dan ciri festival Melayu tradisi sebagaimana Bakhtin mengenal seni dan kehidupan sebagai suatu dialog yang terbuka untuk mengatakan *Chronotopes* bersifat transkultural, mengatasi sifat sejarah itu sendiri. Idea sedemikian turut memberikan ilham terhadap konsep kesejagatan sastera. Beliau memahami bagaimana konsep dan nilai keintelektualan yang dapat diangkat sebagai konsep keindahan Melayu atau diistilahkan sebagai *Puitika Sastera Melayu*. Malahan *Puitika Sastera Melayu* difahami sebagai satu kaedah genre, ujaran yang indah-indah, memperbaharui pengarang dan khalayak di serambi pentas adalah bukti ujaran-ujaran melepasi daerah linguistik dan diperhatikan para antropologis Melayu sebagai satu nilai jati diri (Hashim Ismail, 2011: 28–34).

Bukti-bukti tentang amalan nilai dan norma budaya Melayu diperhatikan oleh Muhammad Haji Salleh melalui lokasi penyelidikan beliau ke Palembang, Riau, Minangkabau, Jambi, Bangkahulu, Sumatera Utara, dan Aceh. Kemudian menyusul ke tanah Menado, Betawi, Brunei, Sarawak, Sabah, Ketapang, Pontianak dan tinggalan Kota Haru, di samping penelitian bahan sastera Melayu di beberapa perpustakaan di Britain dan Belanda (Muhammad Haji Salleh, 2003: 28–29). Perbandingan sumber juga dilakukan melalui penelitian Muhammad Haji Salleh berdasarkan sumber sastera Jepun dan India, terutama tentang aspek bahasa dan keindahan.

Teori Puitika Sastera Melayu berasaskan pada lapan aspek utama, iaitu “Takrif dan Istilah”; kedua, ‘Fungsi Karya Sastera’; ketiga, “Genre”; keempat, “Perkataan yang Indah-Indah”; kelima, “Teks”; keenam,

“Memperbaharui Pengarang”; ketujuh, “Yang Indah-Indah: Estetika Sastera Melayu”, dan kelapan “Khalayak di Serambi Pentas”. Sebagaimana Aristotle menghasilkan *The Poetics* berasaskan teori pendramaan yang dirumuskan daripada budaya teater di Greek, *Puitika Sastera Melayu* adalah rumusan daripada hasil kepengarangan sastera tradisi Melayu. Meskipun metodologi Aristotle terlihat pada pencarian puitikanya, tetapi tidak ada tanda-tanda bahawa Muhammad Haji Salleh mengikuti jejak sepenuhnya, tidak ada sebuah buku Aristotle menjadi rujukannya. Keutamaan premis teori *Puitika Sastera Melayu* adalah pada tanggapan bahawa sastera tradisional Melayu telah mencapai kanonnya dan mempunyai ciri sastera yang boleh diteorikan (Mana Sikana, 2008: 27–29; Mana Sikana, 2013: 227).

Idea Bakhtin turut mempengaruhi pemikiran Muhammad Haji Salleh. Bakhtin meletakkan seni dan kehidupan sebagai suatu yang berbeza tetapi dalam masa yang sama ia berhubungan. Dari sini difahami bahawa seni dan kehidupan sebagai suatu dialog yang terbuka untuk mengatakan *Chronotopes* bersifat transkultural, mengatasi sifat sejarah itu sendiri. Kedua-duanya adalah register dialog yang berbeza, namun dapat diselusuri hanya dengan mengadakan dialog. Kedua-duanya merupakan bentuk representasi yang mewakili perbezaan tetapi memberikan petunjuk tentang pengalaman manusia (Tzvetan Todorov, 1994: 96). Dari idea ini, Muhammad Haji Salleh mengutamakan ciri dialogik, iaitu ciri yang bersifat sastera dan extra sastera. Beliau menggunakan faktor dialog sejarah dan puitika sebagai sumber keindahan. Puitika Sastera Melayu dengan kaedah genre, ujaran yang indah-indah, memperbaharui pengarang dan khalayak di serambi pentas adalah bukti ujaran-ujaran yang bersifat dialogik.

Melalui genre pantun dan hikayat, konsep estetika Puitika Sastera Melayu dikonseptualkan dalam beberapa perkara, berasaskan konsep puitika yang terlibat dalam pengulangan (*repetition*), ingatan (*recall*), penggambaran untuk mewakili kenyataan (*presentation*) dan peniruan atau penyalinan (*copying*) (Muhammad Haji Salleh, 2000: 240). Dengan itu Muhammad Haji Salleh menurunkan ciri keindahan dan unsur keindahan, seperti berikut;

- a. Enam ciri keindahan;
- i. Dunia Luas yang dipadatkan – merujuk hasil seni yang memungkinkan



pengalaman dunia yang besar, yang mengambil jangka waktu yang panjang, pergerakan fikiran yang perlahan atau berlarutan yang akhirnya disimpulkan hanya dalam beberapa citra, baris dan perkataan.

- ii. Mainan Kiasan dan Saranan - merujuk strategi pemaknaan yang secara canggih melayangkan citra dan makna di hadapan mata kasar serta mata hati khalayaknya. Walaupun terdapat banyak juga baris-baris yang agak langsung, namun yang unggul ialah kesan dan makna yang sampai kepadanya secara halus dan hampir tidak terasa.
  - iii. Dunia Berjodoh – merujuk prinsip harmoni sebagai landasan. Nilai ini melihat bahawa dunia terbahagi dua: pertama, dunia alam raya dan kedua, dunia manusia. Namun begitu, alam dan manusia hanyalah dua belahan kepada satu kewujudan yang sama. Belahan pertama melengkapkan bahagian yang kedua, dan sebaliknya. Ada silang rujukan di antaranya.
  - iv. Sama Ukuran – merujuk prinsip harmoni dan berimbang. Nilai harmoni dan berimbang menjadi landas penting untuk sebuah pantun yang baik. Yang bertentangan dipadukan pada akhirnya, hampir-hampir seperti dalam cerita moralistik yang baik.
  - v. Muzik Seiring Kata – merujuk muzik bahasa. Irama yang saling menaik dan menurun, berserta pula rima silang yang bermain riang, jalinan dan mainan bunyi vokal dan konsonan yang kompleks, bunyian bergema, saling bersahut-sahutan serta berulang-ulangan dalam seluruh bait.
  - vi. Sesuai dan Patut – merujuk nilai keindahan yang sering ditemui dalam mukadimah karya Melayu yang sering menyebut “patut”. Istilah ini yang bermaksud sesuai dengan keadaan, tiadk melawan arus atau tidak janggal. Patut bermaksud terpilih, tetapi terpilih mengikut kesesuaian. Dalam fahaman Melayu, patut juga boleh sederhana, tidak melebihi sempadan, sesuai untuk sesuatu konteks dan bertepatan dengan nilai kesederhanaan.
- b. Unsur Keindahan;
- i. Keindahan didasarkan kepada konsep bahawa sastera menceritakan kehidupan, mengajar dan membimbing khalayaknya dalam kehidupan itu. Sebuah karya yang baik harus didaktik sifat dan tujuannya.

- ii. Keindahan didasarkan kepada unsur dunia pengalaman yang selalu dirundung kesusahan, kesedihan dan kesengsaraan. Dunia sedemikian melakarkan manusia sebagai makhluk kerdil dan sementara, yang berhadapan dengan alam yang sering keras dan kejam. Kesedihan memeunculkan perasaan yang lebih mendalam, dekat dengan kehidupan, dan membuatkan khalayak mengidentifikasi dirinya. Karya sedemikian meniru dunia mereka dan diterima sebagai cermin hidup.
- iii. Keindahan itu yang asli, yang turun daripada orang dahulu kala. Sumber keaslian ialah zaman silam, titik bermulanya leluhur yang lebih dekat kepada kebijaksanaan. Keaslian ini jelas menjadi suatu unsur keindahan yang penting.
- iv. Sifat cerita-ceritanya yang episodik, yang memuatkan adegan yang dapat berdiri dengan sendirinya.
- v. Perasaan takjub atau hairan. Hikayat-hikayat Melayu sering memuatkan pengalaman dan kebolehan watak-watak yang luar biasa dan lebih dekat kepada dunia magis. Khalayak dipersembahkan dengan istana indah-indah yang dihuni oleh putera dan puteri raja yang cantik-cantik, serta memiliki kuasa yang tidak dapat ditandingi oleh musuh mereka.
- vi. Keindahan muncul daripada sifat “lakonan” atau drama. Sering pula adegan diinterpretasikan untuk memperlihatkan unsur dramatiknya.

Muhammad Haji Salleh turut menekankan aspek keindahan dengan ketuhanan, tetapi diperincikan hubungan keindahan Melayu dengan aspek ketuhanan secara mendalam. Baginya, keindahan ialah sesuatu yang lebih istimewa, berada di luar kebiasaan, kerana lebih tersusun, lebih terpilih, lebih merdu, lebih canggih, lebih banyak membawa manfaat, lebih cantik dan lebih membawa kesan. Dalam sastera Melayu, pelbagai bukti kuasa dan indahannya. Hikayat-hikayat seperti *Hikayat Inderaputera* dan *Hikayat Isma Yatim*, keindahan itu dilihat sebagai hasil Tuhan Maha Pencipta. Keindahan ialah manifestasi langsung kekayaan Allah Subhanahuwa taala. Allah mewujudkan keindahan ini melalui ciptaannya di dunia. Keindahan ini ialah pemberian Allah kepada manusia untuk dinikmati. Banyak perbuatan simbolik dalam karya yang menunjukkan menikmati kekayaan Tuhan secara sepenuhnya. Keindahan pemberian Tuhan ini baik

sifatnya dan memberi pengalaman yang lebih halus dan tinggi. Manusia diajak merasakan kecantikan alam dan seni (Muhammad Haji Salleh, 2000: 262–263). Justeru, tidak difahami secara jelas struktur pemikiran Muhammad Haji Salleh dalam menghuraikan struktur hubungan vertikal antara ciri keindahan Melayu dengan aspek ketuhanan.

## SOROTAN KAJIAN

Kajian mutakhir yang dijalankan menggunakan Teori Puitika Sastera Melayu dikemukakan pada peringkat PhD di Universiti Malaya oleh Eizah Mat Hussain (2016). Eizah menggunakan prinsip-prinsip puitika Melayu dalam menganalisis himpunan *Pantun Melayu – Bingkisan Permata* (2001). Tesis ini menurunkan model kajian estetika pantun berdasarkan prinsip dunia yang dipadatkan, dunia berjodoh, kiasan dan saranan sebagai kaedah untuk menganalisis simbol dan makna yang terdapat pada objek tumbuhan dan haiwan dalam bahan kajian. Alam haiwan dan tumbuhan dianggap sebagai hasil cetusan pengarang bersumberkan pengalaman, pemerhatian, kepekaan dan pengetahuan masyarakat Melayu yang diperoleh melalui aktiviti kehidupan seharian. Eizah membuat kenyataan yang luar biasa, apabila mengatakan “Pendekatan Puitika Sastera Melayu amatlah sesuai digunakan dalam analisis kajian ini dan tiada teori lain yang mampu untuk menjelaskan objektif kajian ini” (Eizah Mat Hussain, 2016: 343). Justeru, tiada kritikan jelas tentang kelemahan teori Puitika Melayu, kecuali sebuah aplikasi.

Kajian kedua, dilaksanakan oleh Kartini Anwar melalui tesis PhD beliau berjudul “Tradisi Sastera Johor-Riau: Suatu Kajian Terhadap Syair Sejarah”, dikemukakan di National Institute of Education, Nanyang, Singapore. Kajian ini menganalisis enam buah syair sejarah iaitu; *Syair Perang Johor*, *Syair Kisah Engku Puteri*, *Syair Sultan Mahmud di Lingga*, *Syair Perkahwinan Tik Sing*, *Syair Pangeran Syarif Hasyim* dan *Syair Perjalanan Sultan Lingga dan YTM Riau*. Kesemuanya dihasilkan di Riau, khususnya di pusat pentadbiran YTM Riau di Pulau Penyengat, dari tahun 1844 hingga 1893. Untuk mengkaji perkembangan sebuah tradisi kepenyairan yang berlangsung selama lebih kurang setengah abad, kajian ini menggunakan kerangka konseptual Puitika Sastera Melayu yang digagaskan oleh Muhammad Haji Salleh (2006/2000) sebagai teras perbincangan.

Dengan menggunakan konsep-konsep seperti pengarang, teks, khalayak serta latar penciptaannya, kajian ini meneroka puitika pengarang Melayu ketika maraknya kuasa kolonial di ambang abad ke-20. Kajian ini menyerlahkan kepenyairan pengarang dan mengenal pasti bagaimana pengarang memanasifestasikan pandangannya terhadap peristiwa-peristiwa sejarah yang dirakam ke dalam bentuk syair (<https://repository.nie.edu.sg/bitstream/10497/18620/1/KartiniAnwar-PHD.html>). Kajian Kartini Anwar adalah lebih memfokuskan fungsi sejarah dalam aspek keindahan, dan lebih memaparkan kecenderungan menganalisis daripada sudut hermeneutik.

Tahun 2012, sebuah tesis peringkat PhD dikemukakan di Universiti Malaya menggabungkan sebahagian Teori Puitika Sastera Melayu dengan pendekatan Model Braginsky (1998) dan pandangan Sidi Gazalba (2002). Kajian yang dilakukan oleh Efrizal A.S ini menggunakan judul “Kajian Estetika Dalam Cerita Rakyat Melayu Kuantan Riau, Indonesia”. Efrizal A.S memberikan fokus terhadap aspek estetika sosial-budaya masyarakat kajiannya. Melalui Puitika Sastera Melayu, beliau menemukan estetika daripada segi fungsi cerita, analisis khalayak dan analisis kata-kata yang indah-indah. Beliau mengambil salah satu prinsip Puitika Sastera Melayu, iaitu ‘Khalayak di Serambi Pentas’ (Efrizal A.S, 2012). Kajian ini menunjukkan teori Puitika Melayu lebih mirip kepada teori sosiologi sastera.

Sebuah lagi kajian pada peringkat Ph.D dikemukakan oleh Awang Azman Awang Pawi (2008), menumpukan terhadap pemikiran pascakolonial. Awang Azman mengkaji kepengarangan Muhammad Haji Salleh sebagai pengarang pascakolonial dan melakukan analisis aspek teks dan konteks. Awang Azman ikut memberi komentar dan penghuraian terhadap Puitika Sastera Melayu pada bab kelima tesisnya. Beliau menemukan bahawa Puitika Sastera Melayu adalah menunjukkan keupayaan pemikiran yang dihasilkan selepas pengalaman pascakolonial. Di samping itu dihuraikan berkenaan hubungan penghasilan Puitika Sastera Melayu dengan perspektif pribumi, pengetahuan lokal yang dipertajamkan, ruang kajian yang luas, memanfaatkan sastera lisan dan bertulis, setiap bangsa memiliki “Puitika”, pembinaan teori daripada teks, dan pembinaan teori tempatan adalah tindakan di negara pascakolonial. Pada bab keenam, Awang Azman menemukan pemikiran pascakolonial Muhammad Haji Salleh yang mencari

imej Melayu serta dalam konteks yang lebih luas juga meraikan kekayaan sastera Asia Tenggara (Awang Azman Awang Pawi, 2008: 196 – 389). Kajian ini hanya mengangkat teori Puitika Sastera Melayu sebagai salah satu teori yang dihasilkan berdasarkan zaman pascakolonial dan kepengarangan Muhammad Haji Salleh.

Kajian-kajian selanjutnya hanya bersifat aplikasi teori Puitika Melayu secara langsung. Khatijah Mohamad Yatim (2016) pada peringkat tesis sarjananya menganalisis *Hikayat Char Darwis* dan menamakan tesis beliau dengan judul, “*Hikayat Char Darwis: Kajian Berdasarkan Teori Puitika Sastera Melayu*”. Khatijah menemukan bahawa di dalam *Hikayat Char Darwis* boleh dibuktikan nilai keindahan karya berdasarkan prinsip “Perkataan Yang Indah-Indah”. Beliau menganalisis unsur alatan bahasa sastera, sopan santun dan strategi pengarang merendah diri, patut dan kata, bahasa yang sempurna dan tidak janggal. Beliau juga mampu membuktikan kehadiran unsur-unsur keindahan yang terdapat dalam *Hikayat Char Darwis* melalui unsur hikayat yang indah-indah, sastera sebagai pengajar, dunia nestapa, yang asli itu indah, susunan episodik, seni yang dramatik dan keajaiban (Khatijah Mohd. Yatim, 2016: 188–289).

Kebanyakan tesis-tesis yang menggunakan teori ini mendapati teori Puitika Sastera Melayu sesuai digunakan untuk melihat kepengarangan Melayu, terutama bagi analisis genre pantun dan puisi. Seorang sarjana dari Universiti Putra Malaysia, Siti Aisah Bte Yusoff (2011) menggunakan kumpulan puisi kanak-kanak moden untuk dianalisis menggunakan teori Puitika Sastera Melayu. Kumpulan *Puisi Putera-Puteri Malaysia* (2010) dan Kumpulan *Puisi Nota Untuk Ibu* (2010) dibuktikan mempunyai nilai-nilai estetika yang sesuai dengan pemikiran kanak-kanak. Bagaimanapun Siti Aisah Yusoff banyak menekankan terhadap unsur-unsur penggunaan bahasa, iaitu bentuk metafora, pengulangan kata, di samping penekanan terhadap puisi sebagai bahan pengajaran.

Pada tahun 2004, Abang Saifuddin Abang Bohari dari Universiti Malaya menganalisis 1001 Pantun Baru, dan memilih dari sudut nilai estetika. Beliau memberikan fokus terhadap “Prinsip Yang Indah-Indah” dalam teks kajian. Aspek yang dikaji secara rinci termasuk dunia luas

dipadatkan, mainan dan kiasan, dunia berjodoh, sama ukuran, muzik seiring kata, sesuai dan patut, ditambah dengan fungsi keindahan, iaitu sastera sebagai pengajar, dan dunia duka nestapa. Oleh kerana kajiannya menumpukan terhadap data-data pantun, penemuan beliau adalah selaras dengan apa yang dikemukakan oleh Muhammad Haji Salleh. Selain dari itu, Abang Saifuddin juga berupaya membuktikan ciri sastera sebagai pengajar dan dunia duka nestapa sebagai satu aspek penting estetika Melayu. Justeru, kajian ini juga didapati bersifat aplikasi teori.

### OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini menilai praktikaliti teori Puitika Melayu sebagai sebuah teori sastera tempatan, justeru kajian ini mempunyai objektif seperti berikut,

1. Mengenalpasti ciri-ciri aplikasi teori Puitika Sastera Melayu.
2. Menganalisis pandangan sarjana tentang kesesuaian teori Puitika Sastera Melayu.
3. Menilai keupayaan teori Puitika Sastera Melayu sebagai sebuah teori tempatan.

### METODOLOGI

Metode deskriptif dan metode kajian perbandingan digunakan dalam meneliti data-data kajian. Kajian ini bertolak daripada sorotan kajian berasaskan aplikasi teori Puitika Sastera Melayu. Selanjutnya analisis secara perbandingan dilaksanakan secara rinci terhadap tulisan yang menilai dan merumuskan tentang impak Puitika Sastera Melayu dalam bidang kajian sastera, khususnya sastera Melayu. Kajian perbandingan ini mengambil kira pandangan para sarjana, mahupun pengkritik sastera terhadap kehadiran teori Puitika Melayu. Kemunculan teori Puitika Sastera Melayu dinilai sama ada sesuai, atau mempunyai kelemahannya dan kemungkinan untuk secara praktis digunakan sebagai alternatif terhadap pilihan teori-teori estetika yang muncul dalam kajian sastera. Analisis Kritikal yang juga ditulis oleh pengkaji-pengkaji lain digunakan bagi mendapatkan satu rumusan tentang keupayaan Teori Puitika Sastera Melayu bermandiri, serta konsisten sebagai sebuah teori tempatan.

## HASIL KAJIAN

Analisis menunjukkan bahawa hujahan awal terhadap Puitika Sastera Melayu dikemukakan oleh Mohd. Affandi Hassan melalui siri artikelnya dalam *Dewan Sastera*, terbitan bulan Mac – Julai 1991 menggunakan judul “Medan-medan dalam Sistem Persuratan Melayu: Satu Huraian dari Segi Kaedah dan Tafsiran”. Analisis yang dikemukakan oleh Mohd. Affandi berdasarkan Teks Syarahan Perdana Muhammad Haji Salleh (1989) yang berjudul “Puitika Sastera Melayu – Suatu Pertimbangan”. Idea Mohd. Affandi Hassan berasaskan konsep estetika dan puitika yang terdapat dalam persuratan Melayu yang kukuh dengan ilmu tauhid dan ilmu yang benar. Berbeza dengan konsep puitika Muhammad Haji Salleh yang dianggap kembali ke zaman Buddha dan Hinduisme dalam pemikiran Melayu. Muhammad Haji Salleh dianggap banyak terpengaruh dengan penteor Barat yang tidak relevan dengan Melayu Islam.

Mohd. Affandi Hassan meletakkan konsep estetika yang dikemukakan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970) dan Braginsky (1994) adalah lebih kukuh dan lebih berupaya membuktikan sistem sastera Melayu dan selok-belok puitikanya. Mohd. Affandi Hassan (1991) dalam analisis yang kritis menyatakan bahawa “Kita boleh menerima tanggapan Profesor Muhammad bahawa tajuk-tajuk besar syarahannya merupakan unsur-unsur utama puitika, jika beliau menjelaskan sedikit hubung kaitnya dan menerangkan bagaimana unsur-unsur itu dapat membina satu teori puitika. Penjelasan ini sangat penting kerana terdapat satu konsep lain dalam pembicaraan tentang wacana, iaitu konsep retorika” (Mohd. Affandi Hassan, 1991: 35).

Hashim Ismail (2005) sewaktu membahaskan konsep puitika sastera Melayu yang dikemukakan oleh Muhammad Haji Salleh (1991/1999) dan Braginsky (1994/1998) menjelaskan bagaimana konsep keindahan dari aspek duka lara yang indah adalah kurang tepat. Duka lara sebagai satu kesan kesengsaraan dan penderitaan jiwa Melayu yang indah-indah, didokong oleh kedua-dua penteor Muhammad Haji Salleh dan Braginsky. Bagaimanapun Braginsky menambah, duka-suka dan suka-duka sebagai simetri komposisi struktural syair yang indah. Ketiga-tiga mereka menganalisis *Syair Bidasari*

daripada aspek puitika Melayu. Hashim Ismail, sebaliknya mengemukakan konsep dualisme yang indah pada analisis *Syair Bidasari*, iaitu dengan berasaskan prinsip suka juga sebagai satu medan makna keindahan.

Muhammad Haji Salleh merumuskan teks *Syair Bidasari* ini berendam dalam adegan-adegan pilu, duka dan sengsara. Kesedihan yang mengheret khalayak ke alam keindahan dalam bentuk jelira seni (catharsis). Muhammad merumuskan, “duka sengsara lebih memuaskan, lebih jauh jangkauannya. Kegembiraan biasanya agak dangkal, lebih jelas di permukaan dan kita lebih suka mengalaminya daripada menulis tentangnya” (Muhammad Haji Salleh, 1999: 99).

Braginsky menyarankan prinsip “Pertengahan kontras” antara tema duka dan suka dalam *Syair Bidasari* menekankan lunas-lunas Islam, suka dan duka watak dikendalikan oleh sahsiah yang terhala – Tuhan Yang Maha Esa, Maha Pengasih dan Maha Pemurah. Oleh itu Braginsky merumuskan, Dia yang mendengar keluhan semut terseni yang berada di bawah tujuh lapis bumi segera membalas doa ikhlas watak-watak yang telah menyerahkan diri mereka kepada-Nya. Dialah yang menukarkan kebahagiaan penindas kepada kehinaan, dan kesedihan yang terhina kepada kebahagiaan. Dengan komposisi *Syair Bidasari*, Braginsky merumuskan komposisi itulah wawasan pokoknya, iaitu konsep etikanya dan difahami sebagai mengandungi lingkaran keindahan dan faedah (Braginsky, 1994: 144).

Prinsip dualisme yang indah adalah untuk menyatakan bukan “Duka sengsara yang lebih memuaskan”, sebagaimana bertentangan dengan pandangan Muhammad Haji Salleh. Pembacaan terhadap tulisan Muhammad Haji Salleh, “Duka Sengsara Yang Indah: Estetika Melayu Daripada Duka Alam”, memunculkan persoalan, adakah duka sengsara itu indah, kerana jiwa manusia sewaktu-waktu sengsara tidak pernah merasakan indah kecuali sengsara itu datang sebelum kebahagiaan. Yang indah adalah kebahagiaan. Di alam kebahagiaan itulah yang indah. Puncak segala kebahagiaan itu ialah kebahagiaan ‘bersatu’ dengan Ilahi. Kebahagiaan dalam hubungan yang vertikal. Oleh itu apabila jiwa menempuh kesengsaraan kalau tidak disusuli kebahagiaan, atau kesengsaraan itu berterusan, dan berakhir dengan kesengsaraan juga, justeru tiada yang indah di situ. Sebaliknya kalau bahagia



memanjang, dan tidak pernah merasa erti kesengsaraan, itupun tiada merasai keindahan juga.

Kesengsaraan perlu hadir bersama kebahagiaan (Bandingkan dengan kenyataan Muhammad Haji Salleh sebelum ini, “Duka sengsara lebih memuaskan, lebih jauh jangkauannya. Kegembiraan biasanya agak dangkal, lebih jelas di permukaan dan kita lebih suka mengalaminya daripada menulis tentangnya” (Muhammad Haji Salleh, 1999: 98–99). Najib al-Kilani mengumpulkan takrifan keindahan sebagai sesuatu yang dapat mengembirakan seseorang apabila melihat atau mengamati sesuatu objek, dan keindahan itu juga merupakan janji untuk kegembiraan; merupakan satu perkara yang nisbi(abstrak); dan sebagai satu kemampuan atau kemahiran secara langsung dan bukanlah pengabstrakan yang sunyi daripada kehidupan (Muhammad Bukhari Lubis, 1995:90-91). Justeru secara dualisme, apabila bercakap kepada yang satu, akan difikirkan kepada yang dua, begitu juga sebaliknya (Hashim Ismail, 2005: 170–171).

Sewaktu memuncaknya kemunculan teori-teori sastera tempatan di Malaysia, terdapat sebuah kajian yang mengemukakan satu wacana kritis terhadap keberadaan teori tempatan termasuk secara tidak langsung menyentuh kewibawaan teori Puitika Sastera Melayu. Ungku Maimunah (2007) meneruskan tradisi syarahan perdana pengukuhan jawatan professor, setelah 18 tahun Muhammad Haji Salleh (1989) memberikan syarahan perdana tentang *Puitika Sastera Melayu* di universiti yang sama, iaitu Universiti Kebangsaan Malaysia. Dengan judul syarahannya, “Kritikan Sastera Melayu – Antara Cerita dengan Ilmu”, beliau mengemukakan kembali analisisnya terhadap gagasan Persuratan Baru yang dicetuskan oleh Mohd. Affandi Hassan (1992).

Ungku Maimunah pula memperkukuhkan pandangan Mohd. Affandi Hassan tentang konsep keindahan sastera yang antara lain harus diukur dengan kebenaran ilmu bukan ceritanya sebagai pusat kritikan. Teori tempatan dan perungkaian teks yang terhasil daripada penerapannya, bagi Ungku Maimunah masih berlegar pada komponen cerita dan proses membikin-cerita. Fokus kepada tema, plot, watak, latar dan sebagainya, seperti yang diperikan oleh Forster dalam *Aspects of The Novel*, iaitu buku

rujukan penting pengkritik tempatan tahun 1970-an dan 1980-an, dan juga formula ‘tema dan struktur’ dekad 1980-an itu atau variasi formula tersebut, dikekalkan dan terus menerus menjadi tumpuan kritikan (Ungku Maimunah Mohd. Tahir, 2007: 57).

Malahan Ungku Maimunah Mohd. Tahir turut menyatakan bahawa dalam situasi penjanaan dan penggunaan teori tempatan, seorang peneliti sastera terdorong meminjam ungkapan Edward Said ‘orientalisme yang dijungkirbalikkan’ untuk menarik perhatian menolak segala-gala yang datang dari Barat tanpa memahami dan menilainya dengan adil dan saksama. Penghujahan Ungku Maimunah ialah penumpuan kepada perkara tempatan ini, khususnya Melayu dan Islam, akan menyempitkan cakupan dan membuahkannya nativisme, essentialisme dan parochialisme. Tiga istilah ini digunakan untuk memerikan keadaan di mana teori tempatan hanya dapat dimanfaatkan untuk karya tempatan sahaja (hasil penulis Melayu beragama Islam), tetapi tidak mampu untuk bersaing atau menyumbang kepada pembinaan ilmu dan keserjanaan di tahap antarabangsa (Ungku Maimunah Mohd. Tahir, 2007: 56).

Terdapat pengkaji sastera yang menolak *Puitika Sastera Melayu* sebagai teori untuk meneliti teks sastera dengan alasan yang berdasarkan sorotan literatur. Abdul Halim Bin Ali (2010) melalui tesis PhD menyatakan, boleh menggunakan teori Puitika Melayu, bagaimanapun kerangka teori ini tidak mengambil Islam sebagai asas yang mendasari keindahan, sedangkan kajian terdahulu menunjukkan bahawa teras utama kesusasteraan Melayu ialah Islam dan jati diri bangsa Melayu. Sebaliknya Abdul Halim Ali mengemukakan pendekatan Estetika bersepadu sebagai satu alternatif menilai keindahan dalam kesusasteraan Melayu. Abdul Halim membuktikan bahawa terdapat hubungan erat aspek stail dengan aspek kontekstual dalam menilai keindahan karya. Analisis beliau terhadap puisi-puisi Kemala membuktikan Islam adalah unsur penting yang menjadi teras keindahan dalam karya puisi Melayu. Kesepaduan dan perkaitan elemen estetik stail, perutusan agama dan aspek kontekstual telah dapat menjelaskan konsep keindahan bermakna dalam kesusasteraan Melayu (Abdul Halim bin Ali, 2010: 88–170).

Pada tahun 2011, sekali lagi Abdul Halim menulis berkenaan konsep keindahan yang mengkritik konsep Puitika Sastera Melayu. Abdul Halim Ali membanding antara dua tokoh yang mengemukakan teori keindahan dalam sastera Melayu, iaitu antara Muhammad Haji Salleh (2000) dengan Braginsky (1994). Premis Abdul Halim ialah Braginsky bersandar kepada idea struktural Yury Tynyanov yang lebih mementingkan aspek deskripsi tekstual yang dihubungkan dengan sokongan sumber Islam, manakala Muhammad Haji Salleh juga bersandarkan deskripsi tekstual tetapi tidak bersandarkan kepada sokongan sumber agama Islam.

Abdul Halim menanggap bahawa kebesaran sastera Melayu kini sebahagian besarnya bermakna kerana roh Islam yang menyinari pujangga Melayu di Nusantara, tanpanya pemikiran Melayu termasuk estetika kembali ke zaman jahiliah, walaupun Barat menyanjungi ketinggian estetika mengikut budaya mereka. Secara kritis, beliau merumuskan bahawa Braginsky menemukan hubungan yang signifikan antara tekstual teks dengan agama Islam sebagai teras utama yang mempengaruhi dan memancarkan keindahan, manakala Muhammad Haji Salleh menemukan hubungan tekstual teks dengan warisan bangsa Melayu sebagai terasnya. Berdasarkan pandangan kedua tokoh ini, dirumuskan terdapat tiga asas yang dominan, iaitu warisan Melayu, tekstual teks, dan unsur Islam yang mempengaruhi dan memancarkan keindahan dalam kesusasteraan Melayu (Abdul Halim Ali, 2011: 115–116).

Abdul Halim Ali selanjutnya pada tahun 2012 telah mempertahankan pandangannya. Beliau menegaskan bahawa kerangka estetika Barat ditolak kerana tidak sesuai dengan kerangka estetika Melayu. Beliau merujuk Mohd. Affandi Hassan yang mempersoalkan pandangan Aristotle, John Dewey dan Mathew Arnold. Beliau bersetuju dengan prinsip Mohd. Affandi yang menyatakan konsep estetika harus difahami dalam kesusasteraan Melayu sebagai estetika yang membawa kebenaran dan membawa manusia kepada hidup yang beradab.

Bagaimanapun, konsep keindahan dalam agama Islam harus dilihat secara bersepadu dan berkait dengan ajaran Islam. Beliau memetik tanggapan Abdul Hadi W.M (2000), bahawa agama Islam membuka luas

ruang keterbukaannya bagi membolehkan apa sahaja unsur luar memasuki dan bersepadu dengan prinsip-prinsip ajarannya yang berteraskan tauhid, termasuk metode fahaman Barat yang boleh dimanfaatkan untuk pengembangan ilmu asal sahaja ia tidak terkeluar daripada landasan tauhid Islamiah. Justeru, Abdul Halim Ali mengemukakan konsep keindahan yang difahami beliau sebagai “Estetika Bersepadu”, digabungkan dari dua teras, iaitu pertama, kesepaduan unsur dalaman (idea/pemikiran/perutusan) dengan unsur luaran (bahasa/bentuk/teknik/plot). Kesepaduan ini menzahirkan *stail*. Kedua, perkaitan stail (kesepaduan unsur dalaman) dengan kebenaran (agama dan realiti). Estetika dalam konsep “Estetika Bersepadu” bukan sekadar kualiti keindahan yang menyentuh rasa dan pengalaman, tetapi melewati daerah keimanan dan kebenaran di sisi agama (Abdul Halim Ali, 2012: 5–23).

Rahmah bt Ahmad H. Osman (2016) turut menekankan aspek kerohanian dalam intipati keindahan Melayu. Walaupun beliau tidak mengkritik Puitika Sastera Melayu secara langsung, ternyata beliau mendokong prinsip estetika yang digagaskan oleh Braginsky (1993). Justeru, Rahmah bt Ahmad H. Osman menyatakan bahawa untuk memahami teori sastera Melayu adalah untuk memahami dua trend, iaitu definisi persejaraan keagamaan masyarakat Melayu, dan definisi persejaraan makna istilah “Melayu”. Dengan itu sistem yang ada dalam sastera Melayu menekankan aspek keindahan dan faedah bahasa serta isinya. Keindahan dan faedah adalah dua unsur penting yang menjelaskan kualiti penghasilan karya sastera. Keindahan adalah manifestasi dunia kebendaan dan hasil-hasil kesusasteraan adalah termasuk dalam kesempurnaan keindahan Allah, manakala faedah adalah pancaran mesej didaktik hasil kesusasteraan yang menjelma dari nilai kerohanian, dan kesucian upaya diri dari dunia yang tidak kelihatan. Ciri yang dijelaskan Rahmah bt. H. Osman ini tidak signifikan pada teori Puitika Sastera Melayu gagasan Muhammad Haji Salleh (Rahmah bt. Ahmad H. Osman, 2016: 157–159).

## PENUTUP

Setelah penilaian dilaksanakan, didapati teori Puitika Sastera Melayu sudah diuji dan diaplikasi sehingga pada tahap kajian PhD. Ketrampilan teori ini sudah terbukti, namun sebagaimana yang dikritik oleh beberapa pengkaji seperti Mohd. Affandi Hasan (1991), Hashim Ismail (2005), Ungku Maimunah Mohd. Tahir (2007), Abd. Halim Ali (2010), dan Rahmah Osman (2016), didapati teori ini terdapat beberapa kelemahan, terutama dari aspek nilai estetika daripada hubungan vertikal. Teori Puitika Sastera Melayu banyak memaparkan hubungan keindahan dari aspek hubungan horizontal. Walaupun aspek intrinsik dan ekstrinsik teks digunakan sebagai landasan teori, sebaliknya aspek Ketuhanan tidak disorot, sedangkan pembentukan identiti Melayu juga banyak berasaskan tradisi pemikiran dan persejarahan nilai-nilai keagamaan masyarakat Melayu. Namun demikian, teori ini berpotensi untuk berkembang sebagai sebuah teori untuk menganalisis kepengarangan Melayu jika pandangan konsep keindahan yang digarap oleh Braginsky (1994) atau teori Takmilah gagasan Shafei Abu Bakar (1995) diambil kira sebagai wadah penting kepengarangan Melayu.

## PENGHARGAAN

Pengkaji merakamkan penghargaan kepada Universiti Malaya atas sumbangan dana penyelidikan berkod UM GPF 002K-2018.

## RUJUKAN

- Abang Saifuddin Abang Bohari. (2004). *1001 Pantun Baru: Kajian nilai estetika*. Tesis Sarjana, Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- Abdul Hadi W.M. (2000). *Islam - Cakrawala estetik dan budaya*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Abdul Halim Ali. (2011). Konsep keindahan dalam kesusasteraan Melayu tradisional. *PENDETA – Jurnal Bahasa dan Sastera Melayu*, 2 (1), 99–117.
- Abdul Halim bin Ali. (2012). Kritikan estetik dalam Kesusasteraan Melayu: Satu Pandangan Baharu. <https://elviamawarni.wordpress.com/dunia-sastra/>. Diakses pada 7 Mac 2017.

- Abdul Halim bin Ali. (2010). Konsep Estetika Bersepadu: Terapan dan Analisis terhadap Karya-karya Puisi Ahmad Kamal Abdullah. Tesis PhD Kesusasteraan Melayu, Fakulti Bahasa dan Komunikasi, Universiti Pendidikan Sultan Idris.
- Awang Azman Awang Pawi. (2008). Muhammad Haji Salleh Sebagai Pengarang Pascakolonial: Analisis Teks dan Konteks. Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- Braginsky, V.I. (1993). *The system of classical Malay literature*. Leiden: KITLV.
- Braginsky, V.I. (1994). *Erti keindahan dan keindahan erti dalam Kesusasteraan Melayu klasik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Braginsky, V.I. (1998). *Yang indah, berfaedah dan kamal – Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7–19*. Terjemahan Hersi Setiawan. Jakarta: Indonesian – Netherland Cooperation in Islamic Studies (INIS).
- Efrizal A. S. (2012). Kajian Estetika dalam Cerita Rakyat Melayu Kuantan Riau, Indonesia. Tesis PhD, Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- Eizah Mat Hussain. (2016). Simbol dan Makna dalam Pantun Melayu Bingkisan Permata. Tesis PhD, Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- Hashim Ismail. (2005). Keindahan Syair Bidasari: Dualisme yang indah. Dlm. Rogayah A. Hamid & Wahyunah Abd. Ghani (Ed.). *Pandangan Semesta Melayu – Syair*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. 153–189.
- Hashim Ismail. (2011). Dialogism Bakhtin: Muhammad Haji Salleh di Pentas *Hikayat Hang Tuah*. *Dewan Sastera*. 28–34.
- Harun Mat Piah. (2001). *Pantun Melayu – Bingkisan Permata*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan.
- Ishak Hamzah. (2010). *Kumpulan puisi nota untuk ibu*. Kuala Lumpur: Casa Delima.
- Kartini Anwar. (2017). Tradisi Sastera Johor-Riau – Suatu Kajian terhadap Syair Sejarah. Retrieved July 25, 2017. Available: <https://repository.nie.edu.sg/bitstream/10497/18620/1/KartiniAnwar-PHD.html>.
- Khadijah Hashim. (2010). *Kumpulan puisi putera-puteri Malaysia*. Kuala Lumpur: 'K' Publishing & Distributors Sdn. Bhd.
- Khatijah bt Mohamed Yatim. (2016). *Hikayat Char Darwis*: Kajian berdasarkan teori puitika sastera Melayu. Tesis Sarjana, Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- Mana Sikana. (2008). *Teori dan kritikan sastera di Malaysia*. Bangi: Pustaka Karya.
- Mana Sikana. (2013). *Berdiri di akar diri – Kritikan Sastera Melayu Pascamoden*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan dan Buku Malaysia.
- Mana Sikana. (2017). Menyusun Jejak Pembinaan Teori Sastera Melayu. *Dewan Sastera*. 2, 25–33.
- Mohd. Affandi Hassan. (1991). Yang Hampas dan yang Bernas dalam Teori Sastera Malaysia. *Dewan Sastera*. 30–35.
- Mohd. Affandi Hassan. (1992). *Pendidikan Estetika daripada Pendekatan Tauhid*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

- Muhammad Bukhari Lubis. (1995). Estetika Kesusasteraan Islam: Beberapa Pengamatan. Dlm. S. Jaafar Husin (Ed.). *Nadwah Ketakwaan Melalui Kreativiti*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Haji Salleh. (1989). *Puitika Sastera Melayu: Satu Pertimbangan*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Muhammad Haji Salleh. (1999). *Menyeberang Sejarah – Kumpulan esei pilihan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Haji Salleh. (2000). *Puitika Sastera Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Haji Salleh. (2003). Jalan Pulang dari Kembara Seberang. Dlm. Sohaimi Abdul Aziz (Ed.). *Muhammad Haji Salleh – Pencari dan Pemikir*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Rahmah bt Ahmad H. Osman. (Disember, 2016). Understanding the classical Malay literary framework: A reappraisal of the poetic theories of Vladimir Braginsky and Muhammad Haji Salleh. *Asiatic*. 10 (2), 148–162.
- Shafei Abu Bakar (Ed.). (1995). *Himpunan makalah teori takmilah*. Bangi: Jabatan Persuratan Melayu, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Sidi Gazalba. (2002). *Sistematika filsafat – Pengantar teori nilai (Buku keempat)*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Siti Aisah bte Yusoff. (2011). Estetika dalam Kumpulan Puisi Kanak-Kanak *Putera-Puteri Malaysia* dan *Nota Untuk Ibu*. Tesis Sarjana, Jabatan Sastera, Universiti Putra Malaysia.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. (1970). *The mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Todorov, Tzvetan. (1994). *Prinsip Dialogikal Mikhail Bakhtin*. Terjemahan oleh Asiah Ahmad. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ungku Maimunah Mohd. Tahir. (2007). *Kritikan sastera Melayu – Antara cerita dengan ilmu*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.





## UNSUR KEARIFAN TEMPATAN DALAM ADAT KEMATIAN MASYARAKAT BAJAU DI SABAH: ANALISIS DARI PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

<sup>1</sup>SYAMSUL AZIZUL MARINSAH

<sup>2</sup>MOHD NUR HIDAYAT HASBOLLAH HAJIMIN

<sup>3</sup>MOHD ANUAR RAMLI

<sup>1&2</sup>*Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah, 88400 Kota Kinabalu Sabah.*

<sup>3</sup>*Jabatan Fiqh & Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur, Malaysia.*

<sup>1</sup>*syamsulazizul@ums.edu.my; 2Mnhidayath\_h@ums.edu.my; 3mohdanuar@um.edu.my*

*Dihantar: 19 Julai 2018 / Diterima: 21 Jun 2019*

**Abstrak** Setiap masyarakat mempunyai kebudayaan tersendiri hasil interaksi dengan pelbagai tamadun dan agama, yang bersinergi dengan berbagai unsur sinkretisme. Hasil daripada campur tangan golongan cerdik pandai tempatan yang mengadunkan antara budaya tradisi dan syariat Islam, telah mencetuskan berbagai corak keilmuan dan kearifan tempatan. Kearifan tempatan dapat dikonsepsikan sebagai pengetahuan unik yang didapati dalam sebuah masyarakat yang dikemukakan oleh masyarakat tradisional melalui pengalaman dan integrasi dengan lingkungan persekitaran. Dalam disiplin ilmu Syariah, kearifan tempatan mempunyai signifikansi yang tersendiri dalam proses pembinaan hukum Islam. Pengambilkiraan kearifan tempatan ini sangat penting kerana ia mampu mempengaruhi pembinaan hukum Islam berlatarkan realiti masyarakat setempat. Justeru, objektif kajian ini cuba menganalisis kewujudan kearifan tempatan masyarakat Bajau di Sabah khususnya dalam adat kematian mereka menurut perspektif Islam. Hal ini perlu bagi memastikan keseimbangan di antara idealisme yang terkandung dalam hukum adat kematian dalam Islam dengan realiti perlaksanaannya dalam masyarakat Bajau. Sehubungan itu, kajian ini merupakan kajian kualitatif yang menggunakan metode pengumpulan data melalui kaedah temu bual, observasi dan analisis dokumen. Hasil kajian mendapati, dalam adat kematian Bajau di Sabah, terdapat banyak tokoh tambah hasil daripada pengalaman dan pengaruh masyarakat setempat Bajau. Unsur tokoh tambah ini perlu dianalisis, sama ada ia termasuk dalam *'urf fasid* kerana adanya unsur bid'ah dan khurafat ataupun ia termasuk dalam *'urf sahih* kerana pengambilkiraan kearifan tempatan tersebut tidak menjejaskan proses pembinaan hukum Islam.

**Kata kunci:** Kearifan tempatan, Bajau, adat kematian, Sabah, hukum Islam.

**Abstract** *Every society has forged its very own and unique culture through interactions with various civilizations and religions, which is mostly blended with a wide number of syncretism elements. Later interventions by local Islamic scholars have synergized this cultural tradition with Shariah, resulting in a variety of knowledge patterns, especially with local wisdom. Local wisdom could be conceptualised as unique knowledge found in a local community presented by the traditional society through their experience and integrity with the environment. It is related to the culture in the community which is accumulated and passed on. In Shariah discipline, local wisdom is significant in the process of forming the Islamic law. Consideration of local wisdom in Shariah is very important because it can influence the construction of Islamic law which is the representation of the reality of the local community. Failure to understand the local wisdom of society will lead to a ruling (hukm) that is not relevant and applicable in the community. Therefore, the purpose of this study is to analyse the local wisdom among the Bajau community, especially on their death rituals according to Islamic perspective. This is necessary in order to ensure a balance between idealism in Islamic law and the conduct of the death rituals among the Bajau communities. This is qualitative research which adopts interviews, observation and data analysis. The findings of the study show that there are many exaggerations in the customs of the Bajaus, as a result of the experience and influence of Bajau community. This element of exaggeration should be analysed whether they are classified under 'urfsahih or 'urffasid so as not to affect the process of the construction of Islamic law.*

**Keywords:** *Local wisdom, Bajau, death ritual, Sabah, Islamic perspective.*

## PENGENALAN

Secara umumnya, Sabah merupakan negeri kedua terbesar di Malaysia dan terletak di bahagian utara Borneo yang kaya dengan alam semula jadi, khazanah kebudayaan dan masyarakat majmuk yang mempunyai kepelbagaian etnik (Lailawati Madlan, Chua Bee Seok, Jasmin Adela Mutang, Shamsul Amri Baharudin, & Ho Cheah Joo, 2014: 244). Orang

Bajau merupakan salah satu kaum yang terbesar di Sabah. Mereka merupakan salah satu kelompok Melayu tulen hasil daripada penggabungan ras Melayu-Proto dan Melayu-Deutro dan menjadi sub-etnik daripada rumpun bangsa Austronesia (Evans, 1992: 52). Sarjana barat mengklasifikasikan mereka dalam kelompok *Sea Nomads* atau *Nomadic Seafolks* (Sopher, 1965: 50). Mereka terbahagi kepada dua kelompok utama iaitu kelompok Bajau di pantai timur Sabah yang terkenal dengan perkerjaan berorientasikan laut (*acquatic society*) serta kelompok Bajau pantai barat Sabah yang terkenal dengan kepakaran pembuatan parang, dan kemahiran menunggang kuda (*cowboy of the east*) (Tregonning, 1964: 46). Dua lokasi penempatan yang menjadi tumpuan utama etnik Bajau di Sabah ialah di Semporna (pantai timur) dan Kota Belud (pantai barat) (Yap Beng Liang, 1977: 15). Kedua-dua komuniti ini berbeza dari aspek kearifan tempatan, bahasa atau dialek, adat-istiadat, budaya, dan sebagainya. Selain daripada penempatan masyarakat Bajau di Sabah, mereka juga boleh didapati di seantero dunia khususnya Timur Indonesia (Matulada, 1995: 24) dan juga Selatan Filipina (Halina & Andreas, 2014: 80).

## KONSEP KEARIFAN TEMPATAN

Konsep kearifan tempatan diberikan takrifan yang berbeza di kalangan para sarjana dalam disiplin ilmu antropologi. Menurut Flavier (1995), kearifan tempatan ialah adalah pengetahuan unik yang merujuk kepada sesuatu budaya dalam sesebuah komuniti. Pengetahuan unik ini menjadi kayu ukur kepada masyarakat setempat untuk membuat keputusan dalam kehidupan seharian mereka (Warren, 1992: 15). Menurut Rahimin Affandi (2013), kearifan tempatan ini secara mudahnya difahami sebagai formula, paradigma dan kepandaian masyarakat setempat dalam menghadapi dua dimensi kehidupan sama ada secara hubungan sesama makhluk ataupun Pencipta. Sehubungan itu, Roikhwanputh Mungmachon (2012) mentakrifkan konsep kearifan tempatan (*local wisdom*) sebagai pengetahuan yang diperolehi daripada kehidupan dan hasil interaksi dengan persekitaran. Ia boleh didapati dalam dua dimensi sama ada abstrak ataupun konkrit. Hal ini dipertegaskan oleh beliau;

*“Local wisdom is basic knowledge gained from living in balane with nature. It is related to culture in the community which is accumulated*

*and passed on. This wisdom can be both abstract and concrete, but the important characteristics are that it comes from experience or truth gained from life”.*

Menurut Nyoman Utari Vipriyanti (2008) pula, kearifan tempatan merupakan perilaku positif manusia dalam berhubungan dengan lingkungan alam sekitar yang merangkumi nilai-nilai agama, adat-istiadat, norma-norma sosial, petua nenek moyang dan budaya setempat. Oleh yang demikian, kearifan tempatan kebiasaannya seiring dengan proses perkembangan sosial manusia sesuai dengan konteks sosio-budaya dan ia bersangkut-paut dengan faktor sejarah (Dendi Sutarto, 2013). Sementara itu, menurut Edi Santosa (2012), *local wisdom* merupakan ilmu pengetahuan yang wujud dalam suatu komuniti dan boleh membina identiti sesuatu masyarakat sehingga mencipta sesuatu tamadun.

Berdasarkan definisi-definisi kearifan tempatan yang dikemukakan oleh para sarjana, dapat disimpulkan bahawa kearifan tempatan merupakan pengetahuan yang didapati atau dikemukakan oleh masyarakat tradisional melalui pengalaman uji kaji dan integrasi dengan pemahaman persekitaran. Kearifan tempatan juga dapat dikonsepskan sebagai kemampuan masyarakat setempat dalam menghadapi pengaruh kebudayaan asing ketika mana kebudayaan tersebut bertembung (Putut Setiyadi, 2012: 71). Ia juga berkait rapat dengan kemampuan masyarakat dalam memahami keadaan lingkungan alam sekitar, yang kemudiannya melakukan adaptasi terhadap keadaan yang sedia ada (Dendi Sutarto, 2016: 7). Dalam konteks masyarakat Bajau, pertembungan kebudayaan yang berlaku ialah pertembungan adat masyarakat Bajau dengan kepercayaan pra Islam dan juga agama Islam. Di samping menerima unsur baharu, masyarakat Bajau masih mempertahankan kepercayaan tradisi dan kemudiannya mencampuradukkan unsur-unsur tersebut sehingga sesuai dengan cita rasa dan kehidupan mereka.

Kearifan tempatan muncul dalam sesebuah masyarakat melalui proses internalisasi yang panjang dan berlaku secara turun temurun akibat interaksi manusia dengan lingkungan persekitaran. Bagi memahami dan mengetahui kearifan tempatan sesuatu masyarakat bukanlah satu proses mudah yang mengambil tempoh singkat. Hal ini demikian kerana kearifan tempatan hadir bersama dengan perjalanan budaya penduduknya (Veronica, 2011:

35). Berhubung interaksi Islam dengan kearifan tempatan pula, tidak semua nilai atau unsur kearifan tempatan itu diterima dan diraikan. Dalam erti kata lain, tidak semua nilai kearifan tempatan itu mengandungi nilai-nilai yang baik dan menjadi sumber kearifan lokal. Islam yang datang ke Nusantara sebagai misalnya banyak menerima dan mengekalkan budaya masyarakat tempatan pada ketika itu tetapi bersikap selektif dan sintesis hasil penerapan teliti dengan nilai-nilai Islam (Mohd Anis, 2009: 33). Dalam hal ini, Islam tidak bersifat konfrontasi sebaliknya bersifat akomodatif dengan budaya masyarakat setempat.

Sehubungan itu, aspek kearifan tempatan pula boleh didapati dalam pelbagai bentuk yang merangkumi cerita rakyat, lagu, petua orang tua, peribahasa, nilai budaya, kepercayaan, ritual, undang-undang adat, bahasa dan amalan pertanian (Hiwasaki L., Luna E., Syamsidik, & Shaw, R., 2014: 60). Dalam masyarakat Bajau di Sabah, pengkaji mendapati kearifan tempatan wujud dalam budaya mereka dalam pelbagai aspek antaranya kearifan bahari, kearifan budaya, kearifan perubatan tradisonal, kearifan pertukangan, dan seumpamanya.

### **Pengambilkiraan Kearifan Tempatan dalam Pembinaan Hukum Islam**

Sebagai suatu sistem hidup yang lengkap, Islam melihat kehidupan masyarakat manusia secara rasional. Hukum Islam adalah satu pendekatan yang sangat mementingkan rasional (Mahmood Zuhdi, 2010: 111). Ini terbukti apabila dalam sumber perundangan Islam, terdapat satu metode pengambilkiraan budaya masyarakat yang dikenali sebagai '*al-urf wa al-adah*' (Subhi Mahmasani, 1971: 184). Fakta ini membuktikan Islam menghormati budaya sesuatu masyarakat, malah meraikannya dengan syarat ia tidak bertentangan dengan nas syarak. Berasaskan kepada konsep ini, perbincangan dalam artikel ini akan memfokuskan tentang pengambilkiraan kearifan tempatan masyarakat Bajau dalam hukum Islam terutamanya dalam adat kematian.

Walaupun Islam meraikan '*urf*' dan adat masyarakat setempat, namun tidak semua '*urf*' dan adat itu diterima dalam hukum Islam. Justeru itu, para fuqaha telah membahagikan '*urf*' kepada dua bentuk berasaskan autoritinya

iaitu *al-‘urf al-sahih* dan *al-‘urf al-fasid* (Al-Alwani, 2004: 44). Mana-mana adat masyarakat setempat yang tidak mempunyai elemen-elemen *‘urf fasid* seperti bidaah, khurafat dan syirik, maka Islam mengharuskan untuk meneruskan amalan tersebut.

Sehubungan itu, pendekatan syariat Islam dalam berinteraksi dengan kearifan tempatan dalam kebudayaan sesuatu masyarakat dapat diringkaskan dengan tiga pendekatan utama iaitu pertama, menerima dan mengubahsuai budaya yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam seperti penerimaan wayang kulit (Sidek, 1999). Kedua, menolak tradisi dan unsur-unsur budaya yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam seperti amalan meminum arak dan amalan beristeri banyak pada bangsa Arab sebelum kedatangan Islam dihapuskan sepenuhnya (Gibb & Kramers, 1961: 314). Ketiga, membiarkan sahaja budaya tertentu yang melibatkan urusan dunia seperti fesyen atau cara berpakaian sesuatu komuniti selagi mana tidak melanggar prinsip-prinsip dasar Islam dengan syarat-syarat tertentu seperti menutup aurat. Aspek-aspek seperti model, corak, dan variasinya diberikan kebebasan untuk memilihnya.

Ringkasnya, sarjana hukum Islam wajib memahami kearifan tempatan yang diamalkan dalam sesuatu kelompok masyarakat bagi memastikan keseimbangan di antara idealisme yang terkandung dalam hukum Islam dengan realiti perlaksanaannya di dalam sesuatu kelompok masyarakat. Di samping itu, berdasarkan penelitian terhadap sumber-sumber hukum mazhab yang empat, jumhur ulama sepakat mengatakan bahawa *‘urf* merupakan salah satu sumber dari sumber hukum Islam (Noor Naemah, 2005: 640). Hal ini kerana *‘urf* mempunyai signifikan tersendiri dalam pembinaan hukum Islam. Fakta ini terbukti di mana setiap tempat melahirkan fiqh tempatan yang tersendiri seperti Fiqh al-Hijaz, Fiqh al-Iraq, Fiqh Malaysia dan sebagainya (Mahmood Zuhdi, 2000: 1–20). Begitu juga istilah yang hampir sama dibangunkan di negara jiran Indonesia yang dikenali dengan istilah ‘Primbumisasi Islam’ (Ainul Fitriah, 2013: 105) dan Fiqh Indonesia (Shiddiqi, 1977: 230). Berasaskan kepada fiqh-fiqh tempatan yang dibangunkan ini, ia membuktikan setiap masyarakat mempunyai *‘urf* dan kearifan tempatan tersendiri yang boleh mempengaruhi hukum.

## **Adat Kematian Masyarakat Bajau di Sabah**

Adat kematian masyarakat Bajau di Sabah banyak dipengaruhi oleh unsur-unsur fahaman animis memandangkan asal kepercayaan mereka sebelum memeluk agama Islam adalah kepercayaan kepada animisme. Etnik Bajau di Sabah sinonim dengan ajaran agama Islam. Oleh hal yang demikian, secara dasarnya adat yang berkaitan dengan kematian kaum Bajau adalah berlandaskan ajaran Islam. Namun, terdapat beberapa adat tradisi tempatan yang ditokok tambah dalam penyelenggaraan adat kematian Bajau sama ada Bajau di pantai timur mahupun Bajau di pantai barat Sabah.

Secara umumnya, penyelenggaraan adat kematian dalam masyarakat Bajau di Sabah dapat dirumuskan dalam tiga fasa, iaitu fasa pertama (persediaan awal sebelum kematian), fasa kedua (sebelum dan semasa upacara pengebumian), dan fasa ketiga (selepas upacara pengebumian). Setiap fasa tersebut mempunyai adat dan amalan-amalan tertentu. Berhubung dengan adat kematian masyarakat Bajau di pantai timur dan pantai barat Sabah pula, pengkaji mendapati majoriti (hampir keseluruhan) adat yang diamalkan kedua etnik ini adalah sama tetapi berbeza dari sudut istilah. Hal ini bukan perkara yang luar biasa kerana kedua etnik ini merupakan serumpun dan mempunyai latar belakang sejarah yang sama. Namun, pengaruh luar serta lokasi geografi antara Semporna dan Kota Belud menyebabkan berlakunya titik perbezaan kecil antara kedua etnik Bajau ini. Ada adat yang dikongsi bersama (kedua-dua etnik mengamalkannya), ada adat yang hanya diamalkan oleh masyarakat Bajau pantai timur dan ada adat yang hanya diamalkan oleh masyarakat Bajau pantai barat.

### **Unsur Kearifan Tempatan dalam Adat Kematian Bajau Menurut Perspektif Islam: Analisis Isu Terpilih**

#### **a. Undang-Undang Adat Kematian**

Dalam masyarakat Bajau pantai barat khususnya di Kota Belud, terdapat beberapa peraturan sosial dalam adat kematian yang perlu dipatuhi. Sekiranya, terdapat individu yang melanggar undang-undang adat ini, maka denda adat akan dikenakan ke atas individu tersebut (Saidatul Nornis, 2004: 71). Antara unsur kearifan tempatan dalam undang-undang adat Bajau

Kota Belud ialah isu denda bagi orang kampung yang mengadakan majlis keramaian sekiranya berlakunya kes kematian. Dalam undang-undang adat Bajau Kota Belud, orang kampung dilarang mengadakan majlis keramaian sepanjang tempoh 40 hari selepas berlakunya kematian. Peraturan ini hanya dikuatkuasakan kepada warga kampung yang mengalami kes kematian. Kampung jiran tidak terlibat walaupun jarak kedua-dua kampung hanya bersebelahan. Sekiranya majlis keramaian itu dibuat tanpa sebab, keluarga berkenaan akan dikenakan denda adat kerana dianggap tidak menghormati kematian (Hj. Mohd Kasim, 2016).

Dalam hal ini, undang-undang adat ini merupakan satu bentuk kawalan sosial yang mampu menjaga keharmonian hidup bermasyarakat. Ia merupakan kearifan tempatan masyarakat Bajau Kota Belud dalam memelihara ikatan silaturrahim antara satu sama lain khususnya dalam persekitaran kejiranan. Lazimnya, ahli keluarga yang mengalami kes kematian berada dalam keadaan sedih kerana kehilangan orang tersayang. Sekiranya orang lain mengadakan majlis keramaian, ia tentu boleh menyinggung perasaan orang yang dalam keadaan berkabung dan kesedihan. Oleh itu, undang-undang ini walaupun tidak wujud dalam syariat Islam, tetapi ia menunjukkan kearifan tempatan masyarakat Bajau yang selari dengan kehendak syarak. Ia berdasarkan *kaedah fiqhiyyah* (Al-Nadwi, 1999: 410);

Terjemahan: “Tindakan pemimpin terhadap rakyatnya harus dikaitkan dengan kemaslahatan”.

Kaedah ini menunjukkan bahawa sesuatu keputusan yang dibuat oleh pemimpin hendaklah berorientasikan kepada kemaslahatan dan kebaikan kepada rakyatnya. Hal yang sama berlaku dalam undang-undang adat masyarakat Bajau dalam adat kematian. Larangan mengadakan majlis keramaian ketika berlaku kematian walaupun tiada nas yang melarangnya, tetapi ia berkait-rapat dengan tindakan dan kebijaksanaan pemimpin (orang tua-tua Bajau) dalam mengurus sesuatu. Orang tua-tua Bajau beranggapan waris keluarga yang kehilangan orang tersayang perlu diberikan *moral support* dalam tempoh tertentu dan mengadakan majlis keramaian tanpa sebab yang boleh dielakkan boleh mengganggu ikatan silaturrahim (Hj. Mohd Kassim, 2016). Oleh itu, para sarjana hukum Islam menjelaskan bahawa sebarang perbuatan yang dijalankan oleh seorang pemimpin, akan terbatal



jika tidak memberi manfaat (Al-Zarqa, 1989: 309). Perkara yang termasuk dalam masalah dan kebajikan rakyat antaranya jaminan keselamatan, keperluan hidup, akhlak dan peradaban, keadilan dan sebagainya (Shukeri, 2009: 6). Berasaskan kepada *masalah* ini, pengkaji berpendapat undang-undang adat dalam adat kematian Bajau di Sabah merupakan elemen kearifan tempatan yang tidak bertentangan dengan syarak malah ia merupakan satu tindakan yang sejajar dengan prinsip hukum Islam.

#### **b. Amalan Memandikan Mayat Menggunakan Santan**

Dalam adat memandikan jenazah, masyarakat Bajau Semporna dan Kota Belud adalah mengikut Sunnah Rasulullah SAW. Cara memandikan mayat dalam masyarakat Bajau Semporna dan Kota Belud sama dengan masyarakat Islam yang lain. Namun begitu dalam proses memandikan jenazah, terdapat tokoh tambah daripada adat tradisi Bajau Semporna dan Kota Belud yang cuba disesuaikan dengan kehendak syarak. Sebagai contohnya, penggunaan air santan (air *lubi* dalam istilah Bajau Semporna) dianggap penting dalam proses memandikan jenazah. Menurut pendapat pengkaji, penggunaan air santan (air *lubi*) dalam memandikan mayat tidak bercanggah dengan syarak. Hal ini kerana, air *lubi* ini berperanan sebagai bahan organik yang mampu untuk melembabkan kulit dan menghilangkan segala daki dan kekotoran pada tubuh jenazah. Hal ini disokong dengan kajian saintifik yang mengatakan buah kelapa sangat banyak khasiat untuk kulit, rawatan rambut, luka dan sebagainya (G. S. Vala & P. K. Kapadiya, 2014: 124).

Menurut Hj. Hussin b. Hj. Hassan (2015), pada zaman dahulu masyarakat Bajau Semporna sukar menemui bahan-bahan yang digunakan untuk memandikan mayat seperti penggunaan daun bidara disebabkan orang Bajau Semporna ramai mendiami penempatan di pulau-pulau yang berjauhan dari pekan Semporna. Oleh itu, mereka menggunakan pengalaman mereka dan kearifan tempatan (*local wisdom*) dalam menguruskan penyelenggaraan jenazah termasuklah penggunaan santan (*air lubi*) dalam proses memandikan jenazah yang bertujuan sebagai bahan untuk memlembabkan kulit mayat. Hal yang sama berlaku dalam masyarakat Bajau Kota Belud. Penggunaan *badak langsir* digunakan dalam proses memandikan jenazah sebagai ganti kepada sabun kerana ia mempunyai peranan yang sama iaitu untuk menghilangkan kotoran pada jenazah (Hj. Mawala, 2016). *Badak langsir*

ini mengandungi bahan-bahan yang terdiri daripada santan kelapa, daun limau dan juga *dodok* (tepung beras) (Saidatul Nornis, 2010: 27). Hari ini, hujah saintifik turut membuktikan bahawa tepung beras (*dodok*) mempunyai banyak khasiat dalam penjagaan organ tisu kulit (M. Umadevi, R. Pushpa, K. P. Sampathkumar, & Debjit Bhowmiket, 2012: 6).

Selain itu, penggunaan santan juga termasuk dalam kategori nas umum yang mana segala tumbuh-tumbuhan yang ada di dunia ini pasti ada khasiatnya sesuai dengan keadaan sosio-budaya sesuatu masyarakat. Dalam hal ini, penggunaan air *lubi* (santan kelapa) ini merupakan proses penetapan hukum Islam yang sesuai untuk masyarakat Bajau kerana khasiatnya dan ia senang didapati dalam kondisi masyarakat Bajau pada ketika itu. Buah kelapa yang mudah diperolehi disebabkan iklim dan geografi penanaman buah kelapa sesuai dengan penempatan Bajau yang berada di kepulauan.

Ringkasnya, dalam adat memandikan mayat, struktur asas proses tersebut *sahih* menurut hukum Islam. Namun, terdapat beberapa perkara yang ditokok tambah dalam proses memandikan mayat yang merupakan hasil daripada *local wisdom* masyarakat Bajau dalam berinteraksi dengan kebudayaan setempat seperti amalan *badak langsir*, penggunaan santan dan sebagainya. Tokok tambah dalam adat memandikan mayat tersebut bukan merupakan sinkretisme yang dilarang syarak tetapi ia termasuk dalam '*urf sahih*' kerana terdapat nas lain yang menyokong amalan tersebut. Hal ini membuktikan orang Bajau di Sabah kaya dengan pelbagai aspek kearifan tempatan yang tidak bertentangan dengan syarak.

### c. Adat Memasang *Guris*

Adat atau upacara memasang *guris* merupakan amalan yang dilakukan oleh masyarakat Bajau Kota Belud. Ia dilaksanakan selepas upacara talkin dilaksanakan. *Guris* ialah adat membuat garisan selepas mayat selesai dibeumikan. Garis tersebut berbentuk segi empat di samping memacakkan sebilah kayu kecil di tepi batu nisan (Halina Sendera, 2013: 149). Imam yang mengetuai upacara ini akan membacakan doa dan mantera tertentu. Menurut kepercayaan orang Bajau Kota Belud, Tujuan membuat *guris* ini adalah untuk menghalang perbuatan jahat individu yang mengamalkan ilmu hitam daripada mengambil anggota tubuh si mati. *Guris* juga bertujuan untuk

menghalang hantu (*mangat balan-balan*) daripada mendekati kubur dan memperoleh mayat si mati tersebut. Selepas upacara *guris*, mayang pinang dan bunga-bunga akan ditebarkan di atas tanah perkuburan. Kelambu dan *payung jomo matai* akan dipacakkan di atas kubur. Pada zaman dahulu, kegiatan mencuri mayat untuk dijadikan ilmu perbomohan sangat popular dalam masyarakat Bajau. Justeru, amalan *guris* terus dilakukan untuk menggelakkan jin atau syaitan cuba mengambil mayat tersebut. Amalan ini menunjukkan fenomena sinkretisme kerana terdapat mantera-mantera tertentu dan cuba diislamisasikan agar tidak berlaku percanggahan antara adat memasang *guris* dengan ajaran Islam. Menurut Hj. Mawala (2016), amalan *guris* ini menunjukkan kebijaksanaan (kearifan tempatan) orang tua-tua dahulu dalam menjaga mayat agar tidak dicuri oleh pengamal ilmu hitam.

Menurut Islam, amalan memasang *guris* ini dilihat daripada dua perspektif. Perspektif pertama, jika amalan *guris* ini berserta dengan amalan mantera yang tidak difahami maka amalan *guris* ini termasuk dalam jampi yang diharamkan dan syirik. Ia berdasarkan hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Ibn Majah (1975) yang bermaksud:

Terjemahan: “Sesungguhnya jampi mantera (yang tidak Islamik) dan tangkal-tangkal serta ilmu pengasih adalah syirik.

No. Hadith: 3530

Perspektif kedua, memasang *guris* ini diharuskan jika amalan ini hanya berserta doa tertentu dan tidak diiringi dengan mantera-mantera yang tidak difahami maknanya. Berdasarkan temu bual pengkaji dengan Hj. Mawala (2016) iaitu imam kampung yang biasanya mengamalkan amalan *guris* ini, beliau mengatakan bahawa amalan ini sebagai pendinding agar kubur tersebut tidak diganggu oleh makhluk jin atau bomoh yang mengamalkan ilmu hitam. Beliau hanya melakarkan garis tertentu dan membaca ayat al-Quran iaitu *Fadam Dama Alaihim Rbbuhum Bizambihim Fasawwaha*. Menurut beliau, signifikan ayat ini dibacakan beliau sendiri tidak mengetahuinya. Terdapat juga rakan-rakan beliau (imam) yang mengetuai amalan *guris* ini membaca mantera tertentu tetapi beliau tidak mengamalkannya. Menurut penelitian pengkaji, ayat yang dibacakan dalam amalan *guris* tersebut merupakan ayat ke-14 dalam Surah As-Syams. Firman Allah SWT:

فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّاهَا

Terjemahan: “Lalu mereka mendustakannya dan menyembelih unta itu, maka Allah membinasakan mereka disebabkan dosa mereka, lalu Allah SWT menyamaratakan mereka dengan tanah.

Ayat tersebut bukanlah ayat yang dijadikan sebagai pendinding yang didakwa oleh masyarakat Bajau dalam amalan *guris*. Aspek yang paling dekat dengan kesinambungan antara ayat di atas dengan doa yang dibacakan ketika memasang *guris* ialah ayat tersebut menunjukkan bahawa Allah SWT akan membinasakan dengan tanah sesiapa yang cuba membuat kerosakan kepada kubur si mati seperti mana Allah SWT menimpakan kebinasaan ke atas kaum Tsamud dengan tanah (Ibn Kathir, 2003: 10/288). Jika ayat ini yang dibaca untuk melindungi kubur daripada gangguan makhluk halus dan pengamal ilmu hitam, ia sememangnya tidak sesuai kerana konteks penggunaannya dan *asbab nuzul* ayat ini tiada kaitan dengan ayat pendinding.

Berhubung dengan lakaran *guris* yang berbentuk segi empat, ia mempunyai simbolik dan signifikan tertentu. Ini disokong dengan fakta kisah Rasulullah SAW berdakwah kepada bangsa jin (Muslim, 2010: 1/332). Imam al-Suyuti menyebut dalam kitabnya *Luqt al-Marjan fi Ahkam al-Jan* mengenai kisah yang diriwayatkan oleh al-Thabrani dan Abu Nu’aim daripada Ibn Mas’ud. Ketika Ibn Mas’ud dan beberapa orang sahabat bersama-sama Baginda SAW berada di Makkah, Baginda SAW bersabda yang dinaqalkan oleh Imam al-Hafiz Jalaludin al-Suyuti (1989: 67–68) iaitu;

Terjemahan: Ketika kami bersama Rasulullah SAW di Makkah sedangkan ketika itu Baginda bersama sekumpulan sahabat. Baginda Saw berkata: “Bangunlah bersamaku seorang lelaki dari kamu dan tidak akan bangun seorang lelaki bersamaku di dalam jantungnya terdapat sedikit dari sifat dusta. Dia (Ibn Mas’ud) berkata: Aku bangun bersamanya dan aku bawa suatu bekas yang aku tidak jangkakan dalamnya melainkan ia air. Maka aku keluar bersama Rasulullah SAW hingga ke hujung Makkah dan aku melihat kepulan asap berhimpun. Baginda SAW membuat lakaran kepadaku, kemudian Baginda SAW bersabda: “Berdirilah di sini sehingga aku datang kepadamu”. Maka aku pun berdiri di situ...

Berdasarkan kisah tersebut, walaupun ditemui mana-mana pendapat atau syarah daripada kalangan ulama bahawa Rasulullah SAW membuat garisan tersebut untuk menjauhi Ibn Mas'ud daripada gangguan jin, namun jika diteliti, terdapat nilai dan falsafah yang perlu diperhati oleh para sarjana hukum Islam dalam hal ini. Segala tindak tanduk Rasulullah SAW mesti mempunyai sebab musabab dan rasional tersendiri. Dalam kisah ini, Rasulullah SAW telah menggunakan teknik lakaran kepada Ibnu Mas'ud agar Ibnu Mas'ud tidak diganggu oleh bangsa jin. Dalam kajian para sarjana (Noornajihan & Abd Halim, 2012), pelbagai metode pedadogi yang Rasulullah SAW amalkan untuk mendidik para sahabat termasuklah metode lakaran (Mohammad Amir Wan Harun, Aminuddin Ruskam, Ahmad Syukran Baharuddin, Rashidah Othman, & Mohd Ariff Abdul Sarip, 2015: 45). Signifikan daripada lakaran berbentuk bulatan tersebut menunjukkan bahawa pemagar atau pendinding boleh dilakukan ke atas manusia dengan cara yang betul. Hal ini secara tidak langsung menunjukkan bahawa amalan *guris* yang masyarakat Bajau amalkan boleh dilakukan dengan syarat tidak ada unsur mantera yang bercampur-baur dengan ayat al-Quran. Walau bagaimanapun, amalan ini wajar ditinggalkan memandangkan kes kecurian mayat tidak lagi berlaku. Hal ini perlu bagi memastikan tidak wujud ruang khurafat yang diamalkan oleh generasi seterusnya.

#### **d. Adat Ngeduang**

Adat *Ngeduang* merupakan adat yang diamalkan oleh masyarakat Bajau di pantai barat Sabah terutamanya di Kota Belud. Secara dasarnya, *ngeduang* membawa maksud memberi makan kepada arwah dan membantunya menjalani kehidupan di alam Barzakh (Halina, 2013). Pada masa yang sama, *ngeduang* juga boleh membawa maksud sedekah keluarga arwah kepada tetamu yang hadir di majlis kenduri demi amal jariah dan kesejahteraan arwah (Saidatul Nornis, 2009).

Amalan *ngeduang* ini telah mengalami perubahan. Pada masa dahulu, amalan ini bertujuan memberi makan kepada arwah yang jelas merupakan saki-baki sinkretisme daripada fahaman animis. Kini, amalan *ngeduang* sudah berlaku modifikasi yang bertujuan sebagai simbolik kasih sayang daripada waris ahli keluarga si mati dengan memberikan jamuan makanan kepada hadirin yang datang dan diniatkan sebagai sedekah untuk si mati.

Dalam hal ini, amalan *ngeduang* termasuk dalam kategori hukum adat yang diharuskan syarak. Hal ini kerana ‘*illah* (sebab) yang wujud, iaitu tujuan asal *ngeduang* dilakukan adalah untuk menjamu roh individu yang telah meninggal dunia telah tidak wujud. Sebagaimana yang dimaklumi dalam kaedah *Qawaid al-Fiqhiyyah* (al-Ghazali, 2000: 2/54) bahawa;

Terjemahan: “Hukum itu bergantung kepada ‘*illah* (sebab). Ada ‘*illah* ada hukum, tiada ‘*illah* tiada hukum.

Berdasarkan kaedah ini, sebab utama melakukan *ngeduang* sudah tidak wujud dan tujuan *ngeduang* untuk menjamu arwah yang telah meninggal dunia berjaya ditukar kepada menjamu hadirin yang datang dan diniatkan sebagai sedekah untuk si mati. Modifikasi adat ini menunjukkan bahawa adat ini telah berjaya diislamisasikan agar tidak bertentangan dengan kehendak syarak. Selain itu, nilai sosial yang wujud dalam amalan *ngeduang* itu sendiri menunjukkan ia nilai-nilai yang sangat dititikberatkan oleh Islam. Antara nilai-nilai sosial yang boleh didapati dalam amalan *ngeduang* ialah amalan sedekah, nilai ukhwah islamiyah dan juga amalan tolong menolong sesama jiran dan sanak-saudara (Halina Sendera & Saidatul Nornis, 2008: 69). Nilai-nilai sosial yang wujud dalam amalan ini mempunyai sandaran yang jelas daripada al-Quran dan al-Sunnah. Amalan tolong-menolong sebagai misalnya dapat dilihat dalam firman Allah SWT dalam Surah al-Maidah: 2, begitu juga dengan amalan sedekah dalam Surah al-Baqarah: 195.

Walau bagaimanapun, hukum harus yang dinyatakan di atas bukan bersifat mutlak semata-mata. Ia tertakhluk kepada bentuk pengubahsuaian yang dilakukan dalam adat *ngeduang* tersebut. Hal ini kerana, adat *ngeduang* merupakan amalan adat dan bukan undang-undang bertulis yang boleh berbeza cara pengamalannya mengikut tempat tertentu. Kebarangkalian modifikasi adat *ngeduang* menurut syariat Islam berlaku di tempat tertentu tetapi di tempat yang lain mungkin belum diubah. Justeru, hukum *ngeduang* yang dinyatakan di atas bukanlah bersifat mutlak dan tidak boleh digeneralisasikan kepada semua amalan *ngeduang* yang ada.

## PENUTUP

Islam merupakan sebuah agama yang mempunyai sistem hidup yang lengkap merangkumi pelbagai aspek kehidupan. Pengambilkiraan kearifan tempatan masyarakat setempat dalam hukum Islam adalah satu metode dalam pelaksanaan hukum Islam yang dikenali sebagai *al-Adah Muhakkamah* dalam disiplin ilmu *Usul al-Fiqh*. Berdasarkan kaedah ini, ia menunjukkan bahawa Islam sangat menghormati adat dan budaya suatu masyarakat dengan syarat ia tidak bertentangan dengan nas syarak. Adat tradisi lama yang berakar umbi dalam masyarakat Bajau boleh diamalkan dengan syarat ia telah dimurnikan atau diislamisasikan dengan sistem adat yang baharu berteraskan ajaran Islam sepenuhnya.

Demikianlah hubung kait antara ajaran Islam dengan adat tradisi. Pertembungan ajaran Islam dengan adat tradisi, Islam tidak terus menghapuskannya, tetapi tidak pula terus menerimanya. Kesemua adat perlu diubah suai agar tidak menyalahi ajaran Islam. Berdasarkan hasil kajian, pengkaji dapat merumuskan adat kematian masyarakat Bajau Semporna dan Kota Belud yang diamalkan sehingga hari ini terbahagi kepada dua kategori, iaitu sebahagian daripada adat dan amalan tersebut ada yang menepati syariat manakala sebahagian amalan yang lain tidak termasuk Sunnah, malah termasuk dalam perkara bidaah sama ada ditokok tambah atau dipengaruhi budaya setempat. Namun dalam perbincangan di atas, unsur-unsur kearifan tempatan masyarakat Bajau dalam adat kematian adalah menurut syarak dan ia wajar diamalkan kerana tidak bercanggah dengan syariat Islam.

## RUJUKAN

- Ainul Fitriah. (2013). Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam. *Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 3 (1), 41.
- Al-Alwani & Ruqayyah Taha Jabir. (2004). *Athar al-'Urffi Fahm al-Nusus*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mua'sir.
- Al-Ghazali & Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. (2000). *Al-Mustasfa* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Nadwi & Ali Ahmad. (1999). *Al-Qawaid wa al-Dawabit al-Fiqhiyyah al-Hakimah fi Mua'malat al-Maliyah*.
- Al-Suyuti al-Hafiz Jalaludin. (1989). *Luqat al-Marjan fi Ahkam al-Jann*. Kaherah: Maktabah al-Qu'ran li Tiba", wa al-Nasyri" wa al-Tauzi.
- Al-Zarqa, Ahmad Ibn Muhammad. (1989). *Syarah al-Qawaid al-Fiqhiyyah*. Damsyik. Dar al-Qolam.
- Al-Zuhayli, Wahbah. (2010). *Usul al-Fiqh al-Islami*. Damsyik: Dar al-Fikr.
- Dendi Sutarto. (2013). *Model Penyelesaian Konflik Berbasis Kearifan Lokal "Tepung Tawar" Pada Komunitas Talang Sejempit Lahat Sumatera Selatan*. Palembang: Laporan Penelitian Fundamental Universitas Sriwijaya (tidak diterbitkan).
- \_\_\_\_\_. (2016). Kearifan budaya lokal dalam pengutan tradisi malemang di tengah masyarakat modernisasi di Sungai Keruh Musi Banyuasin Sumatera Selatan. *Jurnal Dimensi*, 5 (3).
- Edi Santosa. (2012). Revitalisasi dan eksplorasi kearifan lokal (local wisdom) dalam konteks pembangunan karakter bangsa. *Jurnal Pengembangan Ilmu Sosial FORUM*, 40 (2).
- Evans, I.H.N. (1992). *Among primitive peoples in Borneo*. London: Seeley Service & Co. Ltd.
- Flavier, J. M. (1995). The regional program for the promotion of indigenous knowledge in Asia. In Warren D. M., Slikkerveer L. J., Brokensha D. (Eds.). *The Cultural Dimension of Development: Indigenous Knowledge System*. London: Intermediate Technology Publications.
- G. S. Vala, & P. K. Kapadiya. (2014). Medicinal benefits of cocunut oil. *International Journal of Life Science Research*, 2 (4).
- Gibb & Kramers. (1961). *Shorter encyclopedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill.
- Halina Sendera Mohd Yakin. (2013). Semiotik dalam adat kematian Bajau, Sabah. Tesis PhD, Jabatan Antropologi dan Sosiologi, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya.
- Halina Sendera Mohd Yakin & Saidatul Nornis Mahali. (2008). Duang: The semiotic interpretation and perception of the Bajau-Sama community in Sabah. *Jurnal Komunikasi*, 24 (69).



- Halina Sendera Mohd Yakin & Andreas Totu. (2014). Signifikasi konsep proxemics dan chronemics dalam ritual kematian Bajau: Satu kajian dari perspektif komunikasi bukan lisan. *Jurnal Komunikasi*, 30 (2), 80.
- Hiwasaki, L., Luna, E., Syamsidik, & Shaw, R. (2014). *Local and indigenous knowledge for community resilience: Hydro-meteorological disaster risk reduction and climate change adaptation in coastal and small island communities*. UNESCO, Jakarta.
- Ibn Kathir. (2003). *Tafsir Ibnu Kathir*. M. Abdul Ghafur dan Abu Ihsan al-Atsari (Terj.). Jakarta: Pustaka Imam al-Syafie.
- Ibn Majah. (1975). *Sunan Ibn Majah*. Misr: 'Isa al-Babi al-Halabi wa Shurakah.
- Idris Jum'ah Durar Bashir. (t.t.) *Al-Ra'yu wa Atharuhu Fi al-Fiqh al-Islami*. Kaherah: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Lailawati Madlan, Chua Bee Seok, Jasmin Adela Mutang, Shamsul Amri Baharudin & Ho
- Cheah Joo. (2014). The prejudice of Bajau: From own and others ethnic perspective: A preliminary study in Sabah. *International Journal of Information and Education Technology*, 4 (3), 244.
- M. Umadevi, R. Pushpa, K.P. Sampathkumar & Debjit Bhowmik. (2012). Rice-Traditional Medicinal Plant in India. *Journal of Pharmacognosy and Phytochemistry*, 1 (1), 6–12.
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid. (2000). Fiqh Malaysia: Konsep dan Cabaran. Dlm. Paizah Ismail & Ridzwan Ahmad (Ed.). *Fiqh Malaysia ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini*. Kuala Lumpur: Al-Baian Corporation Sdn. Bhd.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Transformasi fikah semasa*. Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd.
- Matulada. (1995). The Bajau (Bajo) of South Sulawesi and Other Eastern Islands of Indonesia. Paper presented at International Conference on Bajau/Sama Progress through the Ages, held at Kota Kinabalu Sabah, June 24–28.
- Mohammad Amir Wan Harun, Aminuddin Ruskam, Ahmad Syukran Baharuddin, Rashidah Othman & Mohd Ariff Abdul Sarip. (2015). Epistemologi Praktik Bahan Bantu mengajar Nabawi dalam pengajaran dan pembelajaran. *International Journal of Islamic and Civilizational Studies (UMRAN)*, 2 (2), 45–55.
- Mohd Anis Md Nor. (2009). The spiritual essence of tawhid (oneness-peerlessness) in Zapin dance performance by the beholders of the Tariqat Naqshabandiah in Southeast Asia. *JATI*, 14.
- Muslim, Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusayri al-Naysaburi. (2010). *Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Noornajihan Jaafar & Ab. Halim Tamuri. (2012). Kertas kerja ini dibentangkan dalam *Persidangan Kebangsaan Pendidikan Islam 2012* pada 3–6 Julai 2012. Bertempat di Hotel Royale Bintang Seremban, anjuran IPG Kampus Pendidikan Islam Zon Tengah.

- Noor Naemah Abdul Rahman, Abdul Karim Ali, Mohd Anuar Ramli & R idzwan Ahmad. (2005). Pengambilkiraan 'Uruf masyarakat majmuk dalam berfatwa: Analisis terhadap fatwa terpilih. Dlm. Wan Abdul Hamid Wan Teh (Ed.). *Budaya dan Pemikiran dalam Masyarakat Global*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nyoman Utari Vipriyanti. (2008). Banjar adat and local wisdom: Community management for public space sustainability in Bali province. Makalah, IASC 12th Biennial Conference.
- Putut Setiyadi. (2012). Pemahaman kembali *local wisdom* etnik Jawa dalam tembang macapat dan pemanfaatannya sebagai media pendidikan budi pekerti bangsa. *Magistra*, no.79, Th.XXIV
- Rahimin Affandi Abd. Rahim, Ruzman Md. Nor, Nor Hayati Bt Md Dahlal & Norafifah Abd Hamid. (2013). Islam dan kearifan tempatan di alam Melayu: Analisis kritikal. *JATI*, 18.
- Roikhwaphut Mungmachon. (2012). Knowledge and local wisdom: Community treasure. *International Journal of Humanities and Social Science*, 2 (13), 174–181.
- \_\_\_\_\_. (2004). Undang-undang adat: Satu tafsiran awal terhadap indikator sosial Bajau. Warisan Budaya Sabah Etnisiti dan Masyarakat. Kota Kinabalu: UMS.
- Saidatul Nornis Mahali. (2010). *Adat dan ritual kematian di Sabah*. Kota Kinabalu: Penerbit Universiti Malaysia Sabah.
- \_\_\_\_\_. (2009). Duang: Tafsiran awal terhadap budaya klasik Bajau. Dlm. Mohd Fauzi Yaakob (Ed.). *Malaysia: Transformasi dan Perubahan Sosial*. Selangor: Arah Pendidikan Sdn. Bhd.
- Shukeri Muhammad. (2009). Siyasa Syari'iyah dalam Membentuk Gagasan Fiqh Masyarakat Majmuk. Dibentangkan dalam *Simposium Fiqh Masyarakat Bukan Islam dalam Negara Islam*, 23–24 Disember, Shah Alam, Selangor.
- Sidek Fadzil. (1999). *Islam dalam sejarah dan kebudayaan Melayu*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Sopher, D. E. (1965). *A study based on the literature of the maritime boat people of Southeast Asia*. New York, USA: Syracuse University, Memoirs of The National Museum.
- Subhi Mahmasani. (1971). *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam*. Beirut: t.p.
- Tregonning. (1964). *A history of modern Sabah (North Borneo, 1881–1963)*. Kuala Lumpur: University Malay Press.
- Veronica Petrus Atin. (2011). Adat kematian masyarakat Dusun: Peranan Kearifan Tempatan Dalam Menangani Pertembungan Budaya dan Agama. Dlm. Saidatul Nornis Mahali & Budi Anto Mohd Tamring (Eds.). *Pluraliti dalam Kearifan Lokal di Sabah*. Kota Kinabalu: Universiti Malaysia Sabah.

- Warren MD. (1992). Indigenous knowledge, biodiversity conservation and development: Keynote address. In Proc. *International Conference on Conservation of Biodiversity*, pp. 15–30. Nairobi.
- Yap Beng Liang. (1977). Orang Bajau Pulau Omdal, Sabah: Satu Kajian Tentang Sistem Budaya. Tesis Sarjana, Jabatan Pengajian Melayu, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya.

### **Temu bual**

- Hj. Hussin bin Hj Hassan pada 19 September 2015 di Kampung Bugaya, Semporna, Sabah. Beliau merupakan imam yang sentiasa mengetahui adat-adat masyarakat Bajau Semporna khususnya dalam adat-adat kematian.
- Hj. Mawala bin Hj Kadir pada 16 Januari 2016 di Kampung Kulambai Dundau, Kota Belud, Sabah. Beliau merupakan imam yang sentiasa mengetahui adat-adat masyarakat Bajau Kota Belud khususnya dalam adat-adat kematian.
- Hj. Mohd Kasim bin Mustafah (Ketua Anak Negeri, Daerah Kota Belud Sabah) dalam temu bual dengan pengkaji di Mahkamah Anak Negeri Daerah Kota Belud pada 23 November 2016.



**KES-KES PENGANGKATAN ANAK DI MAHKAMAH  
SYARIAH NEGERI SABAH**  
*Child Adoption Cases in Sabah Syariah Courts*

<sup>1</sup>NOORYASMENSHARINI ABAS  
<sup>2</sup>SURAYA SINTANG

*Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah, Jalan UMS, 88400 Kota Kinabalu  
<sup>1</sup>yasmenabas@gmail.com <sup>2</sup>surayasin12@gmail.com  
Dihantar: 1 Feb 2019 / Diterima: 10 April 2019*

**Abstrak** Enakmen Mahkamah Syariah Negeri Sabah tahun 2004 memperuntukkan bahawa Mahkamah Syariah Negeri Sabah berbidang kuasa memutuskan Permohonan Pengangkatan Anak oleh orang Islam. Peruntukan undang-undang ini telah memberikan kuasa eksklusif kepada Mahkamah Syariah di negeri Sabah kerana tidak ada negeri di Malaysia yang memperuntukkan kuasa sedemikian kepada Mahkamah Syariah, selain daripada negeri Sabah. Peringkat Mahkamah Syariah yang berbidang kuasa memutuskan Permohonan Pengangkatan Anak oleh orang Islam di negeri Sabah adalah Mahkamah Tinggi Syariah. Bersesuaian dengan kuasa eksklusif tersebut, maka objektif kajian ini adalah bagi mengkaji kes-kes Permohonan Pengangkatan Anak yang telah diputuskan di Mahkamah Syariah negeri Sabah dan mencadangkan penambahbaikan dalam prosedur yang sedia ada. Metode pengumpulan data kajian ini adalah kajian dokumentasi melalui kes-kes yang didaftarkan di Mahkamah Syariah di negeri Sabah dan juga wawancara terhadap pegawai yang terlibat. Hasil kajian ini dapat memberi pendedahan kepada masyarakat Islam di negeri Sabah dalam memahami proses Permohonan Pengangkatan Anak oleh orang Islam yang dikendalikan oleh Mahkamah Syariah negeri Sabah.

**Kata kunci:** *Mahkamah Syariah Negeri Sabah, kuasa eksklusif, anak angkat, Permohonan Pengangkatan Anak, perundangan Islam, Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sabah.*

**Abstract** *Under the Sabah Syariah Courts Enactment 2004, the Sabah State Syariah Court has exclusive jurisdiction of all actions and proceedings pertaining to the Application of Child Adoption by Muslims. No other state in Malaysia provides their Syariah courts with similar exclusive provisions in matters pertaining to child adoption for Muslims. This study examines child adoption cases that had been decided by the Sabah State Syariah Courts and proposes improvements to the current procedures. Data collection for this study relied on (i) analysis of documents on cases registered with the Sabah State Syariah Courts and (ii) interviews with the relevant officers. The outcome of this study seeks to provide insights to Muslims in Sabah on the processes of child adoption application under the jurisdiction of the Sabah State Syariah Courts.*

**Keywords:** *Sabah Syariah Court, exclusive jurisdiction, adopted child, Application of Child Adoption, Islamic law, Department of Syariah Judiciary Sabah.*

## PENDAHULUAN

Amalan pengangkatan anak telah bermula semenjak zaman jahiliah iaitu sebelum kedatangan Islam. Pengangkatan anak ketika itu adalah berdasarkan peraturan sendiri dan sewenang-wenangnya. Sesiapa pun bebas mengambil anak angkat dan disamatarafkan dengan anak sendiri. Walau bagaimanapun, amalan pengangkatan anak ini lebih teratur dengan kedatangan Islam yang telah mengharamkan beberapa amalan yang jelas salah di sisi hukum syarak. Amalan pengangkatan anak di Malaysia bukan suatu fenomena yang asing. Sebaliknya, ia adalah salah satu alternatif yang dijadikan pilihan oleh pasangan yang tidak mempunyai zuriat untuk merasai pengalaman menimang cahaya mata. Malahan, individu yang belum berkahwin juga kebelakangan ini semakin berminat untuk mengambil anak angkat dengan alasan dapat menghiburkan hati ketika kesunyian.

Definisi anak angkat dapat dibahagikan kepada dua iaitu dari segi bahasa dan istilah. Dari segi bahasa, anak angkat bermaksud anak yang diambil dan dianggap sebagai anak sendiri (*Kamus Dewan Edisi Keempat*, 2005). Dalam bahasa Arab pula, anak angkat disebut sebagai *at tabanni*

بنين yang berasal daripada perkataan بني, بني, yang diwazankan dalam bentuk تفعل sehingga kata tersebut menjadi تبني yang bererti mengambil anak angkat (al-Mu'jam al-Wasith, 1998). Dalam bahasa Inggeris terdapat perkataan 'adopt' yang berasal daripada perkataan Latin dan diertikan sebagai menjadikan anak orang lain sebagai anak sendiri (Oxford Dictionary <https://en.oxforddictionaries.com>).

Dari segi istilah, Shamsuddin Suhor (2007) dalam tulisannya mentafsirkan anak angkat sebagai kanak-kanak yang dipelihara oleh orang lain yang bukan daripada ibu atau bapa kanak-kanak itu sendiri. Dalam hal ini, mana-mana kanak-kanak yang dibawa masuk ke dalam satu keluarga lain yang bukan daripada keluarga asalnya lalu dipelihara, dididik dan dibesarkan dengan penuh kasih sayang seperti anak kandung sendiri sebenarnya yang merupakan anak angkat. Seorang ulama fiqh iaitu Mahmud Saltut mentafsirkan anak angkat sebagai pernyataan seseorang terhadap anak yang diketahui bahawa ia sebagai anak orang lain ke dalam keluarganya. Ia diperlakukan sebagai anak dari segi pemberian kasih sayang, nafkah, pendidikan dan kebajikannya tetapi tidak diperlakukan sebagai anak kandungnya sendiri.

Dalam Islam, sejarah berhubung pengangkatan anak bermula apabila Rasulullah SAW menjadikan Zaid bin Haritah sebagai anak angkat. Zaid ialah seorang pemuda Arab yang dicuri oleh orang Badwi semasa kecil. Lalu, dia dibeli oleh Hakim bin Nizam dan dihadiahkan kepada Siti Khadijah, iaitu isteri kepada Rasulullah SAW. Kemudian, Siti Khadijah telah menghadiahkan Zaid kepada Rasulullah SAW selepas mereka berkahwin dan diberikan nama dengan berbincan Nabi Muhammad SAW, iaitu Zaid bin Muhammad (al-Qaradawi, 2014). Kedatangan Islam telah membatalkan pengangkatan pada awal kerasulan Nabi Muhammad SAW melalui Surah al-Ahzab ayat 5 yang bermaksud:

Panggillah anak-anak angkat itu dengan ber“bin” kan kepada bapa-bapa mereka sendiri; cara itulah yang lebih adil di sisi Allah. Dalam pada itu, jika kamu tidak mengetahui bapa-bapa mereka, maka panggillah mereka sebagai saudara-saudara kamu yang seagama dan sebagai “maula-maulana” (anak angkat) kamu dan kamu pula tidak dikira berdosa dalam perkara yang kamu tersilap melakukannya,

tetapi (yang dikira berdosa itu ialah perbuatan) yang disengajakan oleh hati kamu melakukannya, dan ingatlah Allah maha pengampun, lagi maha mengasihani.

Ayat ini telah membatalkan pengangkatan yang dibuat oleh Rasulullah SAW kepada Zaid bin Harithah yang turut mengesahkan bahawa seorang anak hanya boleh dikaitkan dengan ayahnya berdasarkan keturunan (nasab) semata-mata dan bukan berdasarkan pengangkatan. Selain itu, terdapat satu lagi firman Allah SWT yang dijadikan dalil sebagai pengharaman amalan pengambilan anak angkat di dalam Surah al-Ahzab ayat 37 yang bermaksud:

Maka taktala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap isterinya (menceraikannya), kami kahwinkan kamu dengan dia supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk mengahwini isteri-isteri anak angkat mereka apabila anak-anak angkat tersebut telah menyelesaikan keperluannya.

Ayat al-Quran ini diturunkan rentetan daripada nasihat Rasulullah SAW kepada Zaid bin Harithah agar bertahan dan tidak bercerai dengan isterinya, iaitu Zainab, sedangkan hidup kedua-duanya tidak lagi tenteram. Baginda dapat merasakan sekiranya Zaid bercerai, maka Baginda akan menikahi Zainab selepas itu. Lalu, Baginda bimbang untuk menghadapi masyarakat sekiranya perkara itu berlaku. Oleh itu, firman Allah tersebut menegur sikap Rasulullah SAW lantas mengingatkannya supaya bersedia untuk menghadapi kaumnya. Langkah ini bertujuan untuk membasmi sisa-sisa peraturan dan tradisi yang sudah lama, iaitu perkara mengharamkan bapa angkat mengahwini bekas isteri anak angkatnya yang jelas bertentangan dengan syariat Islam (al-Qaradawi, 2014).

Isu pengangkatan anak telah menjadi perhatian para sarjana di luar negara dan juga di Malaysia. Hal ini dapat dilihat melalui beberapa kajian terhadap pengangkatan anak dalam Islam yang telah banyak dikupas dalam kitab-kitab tulisan ulama-ulama terkenal. Mahmud Saltut (1964) mengupas sejarah amalan pengangkatan anak sebelum Nabi Muhammad SAW diangkat menjadi Rasul. Ulama kontemporari Yusuf al-Qaradawi (1980) pula membincangkan sejarah pengangkatan anak zaman jahiliah dan penghapusan amalannya yang bercanggah dengan ajaran Islam. Al-Zuhaili



(1989) pula secara spesifik meneliti kesan-kesan menjadikan anak terbuang (*al-Laqith*) sebagai anak angkat dalam Islam. Tulisan ulama-ulama terkenal ini dijadikan sebagai rujukan dan arus kajian memandangkan kajian ini turut mengkaji sejarah pengangkatan anak pada zaman jahiliah dan setelah kedatangan Islam, terutama dari sudut penghapusan amalan-amalan yang bercanggah dengan ajaran Islam.

Sehubungan itu, pensyarian terhadap pengangkatan anak dalam Islam didasari melalui pendekatan ijihad hukum, iaitu *al-maslahah al-mursalah* yang bermaksud sesuatu yang dapat melahirkan manfaat dan menolak mudharat (Abdul Karim Zaidan, 2006). Al-Ghazali mentakrifkan *al-maslahah* sebagai “berusaha meraih dan mewujudkan manfaat atau menolak kemudharatan” (Al-Zuhaili, 1986). Ia bertujuan untuk memelihara *maqasid syariah* yang terdiri daripada memelihara agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Islam melihat anak adalah kurniaan Allah yang sangat berharga yang perlu dijaga. Jika berlaku pengabaian kepada anak, maka akan menyebabkan kemudaratan kepada agama, nyawa, akal, keturunan dan harta (Toha Ma’arif, 2015). Selaras dengan panduan hukum Islam, sesuatu pengangkatan anak itu hendaklah mematuhi garis panduan seperti yang dinyatakan Haedah Faradz (2009) iaitu: i) Anak angkat itu hendaklah dinasabkan dengan bapa kandungnya dan bukan bapa angkatnya; ii) Pengangkatan itu tidak memutuskan hubungan darah di antara anak angkat dan keluarga kandungnya; iii) Pengangkatan itu tidak akan menjadikan anak angkat ahli waris dalam harta pusaka peninggalan keluarga angkatnya, melainkan hanya layak mewarisi harta pusaka peninggalan daripada keluarga kandungnya sendiri dan, iv) Bapa angkat tidak boleh menjadi wali kepada anak angkat perempuannya, hak perwalian anak angkat perempuan hendaklah dikekalkan kepada bapa kandungnya sendiri.

## METODOLOGI

Metode pengumpulan data kajian ini adalah kajian dokumentasi melalui kes-kes yang didaftarkan di Mahkamah Syariah di negeri Sabah. Mahkamah yang terlibat adalah Mahkamah Tinggi Syariah negeri Sabah di Kota Kinabalu, Tawau dan Sandakan. Fail-fail kes yang dipilih dianalisis bagi mendapatkan maklumat. Selain itu, kajian ini turut mengaplikasikan metode wawancara

terhadap pegawai yang terlibat, iaitu Timbalan Pendaftar Mahkamah Tinggi Syariah Tawau berhubung prosedur-prosedur pendaftaran kes Permohonan Pengangkatan Anak di Mahkamah Syariah di seluruh negeri Sabah.

## DAPATAN KAJIAN

### **Permohonan Pengangkatan Anak di Malaysia khususnya di negeri Sabah**

Fenomena mengambil anak angkat di Malaysia bukanlah sesuatu yang asing, malah telah menjadi kebiasaan kepada rakyat Malaysia. Pengangkatan anak menurut adat di negara kita ini dapat dilihat melalui amalan masyarakat Melayu, Cina, India dan adat Bumiputera Sabah dan Sarawak. Masyarakat Melayu telah lama terlibat dengan pengangkatan anak ini. Ia dapat dilihat daripada kes *Jainah bte Seman lwn Mansur bin Imam Mat (Malayan Law Journal, 1951)*, iaitu sepasang suami isteri yang telah mengambil seorang bayi baru lahir untuk dijadikan anak angkat. Dalam keterangan berhubung dengan pengangkatan anak dalam kalangan orang Melayu, mahkamah diberitahu bahawa mengambil anak angkat merupakan suatu amalan kebiasaan yang melibatkan penyerahan anak, pertukaran penjagaan dan perubahan tanggungjawab daripada ibu bapa kandung kepada ibu bapa angkat. Namun, ia hanyalah secara adat tanpa ada apa-apa syarat yang ditetapkan (Shamsuddin Suhor, 2007).

Seiring dengan peredaran zaman, adat kebiasaan ini lama-kelamaan menjadi sesuatu yang didasari atas peraturan dan undang-undang agar ia menjadi lebih teratur. Secara ringkasnya, amalan pengangkatan anak di Malaysia didasari atas beberapa peruntukan undang-undang. Akta Pengangkatan 1952 (Akta 257) dan juga Akta Pendaftaran Pengangkatan 1952 (Akta 253) merupakan dua sumber undang-undang yang digunakan bagi permohonan anak angkat di Semenanjung Malaysia. Akta 257 memperuntukkan prosedur mengiktiraf pengangkatan dan menitikberatkan kepentingan anak angkat bukan Islam di bawah umur 21 tahun (Nurzan Mohd Wafie, 2004). Akta 253 pula terpakai kepada orang bukan Islam dan turut terpakai kepada orang Islam. Ia adalah satu-satunya peruntukan undang-undang tentang pengangkatan anak yang terpakai kepada orang

Islam. Sungguhpun akta ini boleh diguna pakai oleh orang Islam, ia terhad kepada orang yang menetap di Semenanjung Malaysia sahaja. Sekiranya kanak-kanak tersebut bukan merupakan penduduk biasa Semenanjung Malaysia, maka pendaftar tidak boleh mendaftarkan pengangkatan tersebut (Engku Muhammad Tajuddin Engku Ali, 2011). Orang Islam dan bukan Islam yang berada di Semenanjung Malaysia boleh membuat permohonan pengangkatan anak di Mahkamah Seksyen ataupun Mahkamah Tinggi (Azizah Mohd, 2007).

Bagi negeri Sarawak, peruntukan undang-undang yang terpakai adalah Ordinan Anak Angkat Bab 91. Ordinan ini terpakai kepada orang Islam dan orang bukan Islam. Ia menggariskan supaya semua keluarga angkat keturunan Cina dan beragama Islam, memohon pendaftaran di pejabat daerah di tempat kediaman mereka dalam tempoh 12 bulan selepas anak angkat mula dipelihara (Ordinan Anak Angkat Bab 91. Seksyen 6). Selain itu, ordinan ini juga menggariskan bahawa adalah menjadi tanggungjawab pendaftar untuk memperingatkan keluarga angkat yang beragama Islam bahawa pengiktirafan di bawah ordinan ini tidak selari dengan hukum Islam kerana menyamakan status anak angkat dengan anak kandung. Hak dan tanggungjawab ibu bapa kandung terhadap anaknya juga diputuskan dan dipindahkan kepada ibu bapa angkat dan anak itu tidak berhak menuntut harta pusaka ibu bapa kandung (Ordinan Anak Angkat Bab 91. Seksyen 2 (2), (3) & S 3 (5)).

Bagi permohonan pengangkatan anak di Sabah pula, undang-undang yang terpakai adalah Ordinan Pengangkatan tahun 1960 dan Peraturan Pengangkatan tahun 1961. Walau bagaimanapun, kedua-dua peruntukan undang-undang ini hanya terpakai kepada orang bukan Islam dan permohonan boleh dibuat di Mahkamah Seksyen ataupun Mahkamah Tinggi. Orang Islam yang ingin membuat Permohonan Pengangkatan Anak hendaklah membuat permohonan di Mahkamah Tinggi Syariah di negeri Sabah (Laman Web Jabatan Perkhidmatan Kebajikan Am Negeri Sabah <http://www.jpka.sabah.gov.my/>). Malah, Sabah merupakan satu-satunya negeri di Malaysia yang memberi kuasa eksklusif kepada Mahkamah Tinggi Syariah untuk mendengar dan memutuskan Permohonan Pengangkatan Anak oleh orang Islam. Bidang kuasa tentang kuasa Mahkamah Tinggi

Syariah untuk mendengar Permohonan Anak Angkat di Sabah ada digariskan dalam Enakmen Mahkamah Syariah No. 6 tahun 2004, iaitu Mahkamah Tinggi Syariah dalam kuasa malnya mendengar dan memutuskan semua tindakan dan prosiding jika semua pihak dalam tindakan atau prosiding itu adalah orang Islam dan antara lainnya tindakan atau prosiding itu adalah berhubung dengan pendaftaran dan pengambilan anak angkat dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya (Enakmen Mahkamah Syariah Negeri Sabah, 2004).

Sungguhpun bidang kuasa untuk menerima dan memutuskan Permohonan Pengangkatan Anak oleh orang Islam di Sabah adalah di bawah bidang kuasa Mahkamah Tinggi Syariah Sabah, masih belum ada peruntukan undang-undang khusus yang menjadi garis panduan yang boleh dirujuk sebagaimana di Semenanjung Malaysia dan Sarawak. Berdasarkan temu bual dengan Timbalan Pendaftar Mahkamah Tinggi Syariah Tawau (27 November 2014) menyatakan satu jawatankuasa khas telah ditubuhkan pada tahun 2005 bagi merangka undang-undang yang boleh diguna pakai di Sabah. Jawatankuasa tersebut dinamakan Jawatankuasa Penyediaan Kaedah Pengambilan Anak Angkat dan Perlantikan Penjaga Diri dan Harta Kanak-Kanak yang dianggotai oleh Hakim-Hakim Mahkamah Tinggi Syariah Negeri Sabah, Hakim-Hakim Mahkamah Rendah Syariah Negeri Sabah, Pendaftar Mahkamah Syariah Negeri Sabah, wakil dari pihak Jabatan Pendaftaran Negeri Sabah dan juga wakil dari pihak Jabatan Perkhidmatan Kebajikan Am Negeri Sabah. Penubuhan jawatankuasa ini adalah sebagai satu usaha bagi mewujudkan satu undang-undang bertulis yang boleh dijadikan panduan dalam membuat Permohonan Pengangkatan Anak oleh orang Islam di negeri Sabah. Kaedah-Kaedah Mahkamah Syariah Negeri Sabah (Amalan dan Tatacara Pengambilan Anak Angkat) tahun 2006 ini telah pun dikemukakan kepada Pejabat Peguam Negara namun masih belum diwartakan. Pihak Pejabat Peguam Negara turut mencadangkan kepada Jabatan Kehakiman Syariah supaya diwujudkan satu enakmen khas berhubung pengangkatan anak di Mahkamah Syariah yang berasingan daripada Enakmen Mahkamah Syariah Negeri Sabah memandangkan wujud keperluan mengenainya.

## **Kes-kes Permohonan Pengangkatan Anak di Mahkamah Syariah Negeri Sabah**

Mahkamah yang berbidang kuasa dalam Permohonan Pengangkatan Anak di negeri Sabah adalah Mahkamah Tinggi Syariah negeri Sabah. Bagi kajian kes ini, lapan kes telah dipilih iaitu tiga kes daripada Mahkamah Tinggi Syariah di Kota Kinabalu, empat kes daripada Mahkamah Tinggi Syariah di Tawau dan satu kes di Mahkamah Tinggi Syariah di Sandakan. Memandangkan hukum syarak merupakan tunjang kepada Hakim-Hakim Mahkamah Tinggi dalam memutuskan permohonan ini, maka jumlah kes yang dipilih adalah memadai dan keperluan hanyalah untuk menunjukkan jenis permohonan pengangkatan anak yang sering berlaku di Mahkamah Tinggi Syariah.

Kes pertama adalah Permohonan Pengangkatan Anak oleh *Abdul Burhanudin bin Sangkala* seorang warganegara Malaysia dan isterinya *Basmin binti Rasid* seorang warganegara Indonesia terhadap kanak-kanak bernama *Liliyana binti Manti* (No. Kes: 12400-099-0752-2018). Kanak-kanak tersebut telah diserahkan oleh ibu kandungnya kepada pemohon semenjak bayi lagi. Walau bagaimanapun, pemohon tidak mengetahui keberadaan bapa kandung kepada kanak-kanak tersebut, malahan tidak pernah berjumpa dengannya. Ibu kandung kepada kanak-kanak tersebut telah menyerahkannya kepada pemohon semenjak kanak-kanak tersebut berumur tiga minggu dengan alasan ingin mencari pekerjaan. Pendaftar Mahkamah Tinggi Syariah mengarahkan agar permohonan ini diiklankan di mana-mana surat khabar tempatan memandangkan bapa kandung kepada kanak-kanak tersebut tidak diketahui keberadaannya. Tujuan pengiklanan ini adalah sebagai inisiatif kepada penyampaian ganti notis yang sepatutnya disampaikan kepada bapa kandung.

Pegawai Jabatan Kebajikan Masyarakat melaporkan bahawa permohonan yang dibuat oleh pemohon ini bertujuan mengelakkan kanak-kanak tersebut terbiar dan untuk menjamin masa depannya. Setelah hakim meneliti segala keterangan daripada pemohon dengan mengambil kira laporan sulit daripada Jabatan Kebajikan Masyarakat dan tidak wujud bantahan daripada mana-mana pihak, maka hakim meluluskan

permohonan pemohon. Nama kanak-kanak tersebut dikekalkan sebagai *Liliyana binti Manti* dan tidak dibenarkan sesekali untuk dibintikan kepada pemohon. Jabatan Pendaftaran Negara hendaklah mendaftarkan perintah pengangkatan ini.

Seterusnya adalah Permohonan Pengangkatan Anak oleh *Pedila bin Daud* dan *Jamaliah binti Tamin* (No. Kes: 12100-099-0970-2017). Pemohon telah memohon ke Mahkamah Tinggi Syariah Sabah di Kota Kinabalu untuk menjadikan seorang kanak-kanak perempuan bernama *Nuralya Natasha* sebagai anak angkat yang tertakluk di bawah Seksyen 30 (1) (b) dan 30 (8) Akta Kanak-Kanak 2001, iaitu kanak-kanak yang telah diletakkan di bawah jagaan ataupun peliharaan ibu bapa peliharaan melalui perintah Mahkamah Kanak-Kanak. Hasil daripada siasatan, pada 9 Oktober 2010 kanak-kanak ini telah diserahkan oleh seorang wanita yang tidak dikenali kepada pemohon semasa baru lahir tanpa sebarang dokumen kelahiran. Pemohon seterusnya membawa kanak-kanak tersebut untuk mendapatkan rawatan di Hospital Likas, Sabah. Semenjak hari tersebut, pemohon telah menjaga kanak-kanak tersebut.

Dalam permohonan ini, pemohon tidak mengetahui siapa ibu bapa kandung kanak-kanak tersebut. Oleh hal yang demikian, pemohon tersebut mengemukakan permohonan kepada mahkamah supaya persetujuan ibu bapa kandung kanak-kanak tersebut diketepikan dengan alasan laporan polis berhubung kegagalan untuk mengesan ibu bapa kandung kanak-kanak dan pengiklanan telah dibuat pada 28 Disember 2010 dan 28 Februari 2018. Jabatan Kebajikan Masyarakat mengesyorkan supaya permohonan pihak yang terlibat ini dipertimbangkan memandangkan permohonan ini memenuhi syarat yang ditetapkan. Setelah meneliti kedudukan kewangan yang memadai, keadaan tempat tinggal yang selamat, keadaan kesihatan pemohon-pemohon dan juga kewujudan penerima musibah bagi kanak-kanak, maka Hakim Mahkamah Tinggi telah meluluskan permohonan kepada pihak pemohon.

Kemudian, permohonan Pengangkatan Anak oleh *Ani binti Ambo Asah*, warganegara Malaysia dan *Bahri Abdul Hamid* warganegara Indonesia terhadap kanak-kanak berumur lima bulan bernama *Muhammad*

*Akbar bin Abdul Halim* warganegara Malaysia (No. Kes: 12100-099-0070-2018). Selama tempoh perkahwinan pasangan pemohon ini belum dikurniakan cahaya mata dan berhasrat untuk menjadikan kanak-kanak yang dinamakan sebagai anak angkat. Menurut siasatan oleh Jabatan Kebajikan Masyarakat, kanak-kanak ini telah diserahkan oleh ibu kandungnya kepada pemohon selepas seminggu kanak-kanak tersebut dilahirkan. Ibu kandung kanak-kanak tersebut adalah seorang ibu tunggal dan tidak mempunyai punca pendapatan untuk menyara anak kandungnya, manakala bapa kandung kanak-kanak tersebut tidak diketahui keberadaannya.

Ibu kandung kanak-kanak tersebut dengan rela hati telah menyerahkan anaknya kepada pemohon yang telah dizahirkan melalui Borang 03, iaitu Persetujuan Penyerahan anak secara bertulis di hadapan Penolong Pendaftar Mahkamah Tinggi Syariah Sabah di Kota Kinabalu. Jabatan Kebajikan Masyarakat mengesyorkan agar permohonan pemohon dipertimbangkan memandangkan ia telah memenuhi syarat yang telah ditetapkan. Setelah meneliti keterangan dan dokumentasi yang telah difailkan, Hakim Mahkamah Tinggi Syariah telah meluluskan permohonan tersebut untuk menjadikan kanak-kanak yang dinamakan sebagai anak angkat.

Permohonan Pengangkatan Anak oleh *Hyrude bin Matimpan* dan *Siti Norarmah binti Lamat*, kedua-duanya warganegara Malaysia terhadap seorang kanak-kanak warganegara Malaysia berumur setahun lapan bulan yang bernama *Amelia Hana binti Ahmad* (No. Kes: 12100-099-0096-2018). Selama lapan tahun tempoh perkahwinan, pemohon tidak dikurniakan cahaya mata dan ingin melengkapkan kehidupan berkeluarga telah mendorong mereka untuk menjadikan kanak-kanak tersebut sebagai anak angkat mereka. Ibu bapa kandung kanak-kanak tersebut bersetuju menyerahkan anak mereka kepada pemohon memandangkan mereka berkeyakinan pemohon berkelayakan dari segi kedudukan ekonomi dan mampu memberikan kasih sayang yang tidak berbelah bahagi. Setelah meneliti keterangan dan dokumentasi yang difailkan, maka mahkamah telah meluluskan permohonan pemohon. Hakim telah mengambil kira kelayakan pemohon dari segi keupayaan kewangan, keadaan rumah yang selamat, kesihatan dan juga kewujudan penerima musibah terhadap kanak-kanak sebelum bertindak meluluskan permohonan ini.

Permohonan Pengangkatan Anak oleh *Mat Salleh bin Ali* dan *Emiliana binti Idris* kedua-duanya warganegara Malaysia terhadap kanak-kanak bernama *Muhammad Nur Ikhwan bin Abdullah* (No. Kes: 12300-099-0242-2016). Mahkamah telah meluluskan permohonan pemohon. Walau bagaimanapun, nasab kanak-kanak tersebut hendaklah dikekalkan kepada Abdullah. Permohonan yang melibatkan anak-anak yang tidak sah taraf akan menekankan pengekalan nasab kepada Abdullah dan tidak boleh dipinda kepada bapa angkat. Hakim juga dalam penghakiman akan memerintahkan supaya nasab dikekalkan kepada Abdullah ataupun kepada mana-mana 99 nama Allah sahaja.

Amalan Permohonan Pengangkatan Anak di Mahkamah Syariah negeri Sabah bukan sahaja menerima permohonan daripada pasangan suami isteri, malah turut menerima permohonan daripada individu bujang. Hal ini dapat dilihat daripada Permohonan Pengangkatan Anak oleh *Nazeerah Shuhadah Madhawan Abdullah* terhadap *Shafiq Mikhael bin Abdullah* (No. Kes: 12400-099-0750-2017) di Mahkamah Tinggi Syariah Tawau. Pemohon dalam kes ini merupakan seorang wanita bujang dan memohon untuk mengambil seorang kanak-kanak lelaki berumur setahun dua bulan. Menurut keterangan pemohon, beliau telah mengasuh dan menjaga kanak-kanak tersebut semenjak berumur sembilan hari. Kanak-kanak lelaki tersebut merupakan anak kepada pasangan *Sitti Azimah binti Julkanain* dan *Mahadir bin Hajula*. Setelah mahkamah berpuas hati dengan keterangan pemohon, ibu bapa kandung kanak-kanak, penerima musibah dan juga Laporan Sulit daripada Jabatan Kebajikan Masyarakat, mahkamah telah meluluskan permohonan pemohon dan memerintahkan agar pengangkatan anak ini didaftarkan di Jabatan Pendaftaran Negara. Nasab kanak-kanak tersebut hendaklah dikekalkan kepada Abdullah dan beragama Islam. Kelulusan permohonan ini menunjukkan bahawa Permohonan Pengangkatan Anak di Mahkamah Syariah tidak terhad kepada pasangan suami isteri sahaja, malahan tidak ada halangan kepada permohonan oleh orang bujang.

Contoh lain Permohonan Pengangkatan Anak oleh individu bujang adalah permohonan oleh *Siti Raja binti Indasan* seorang warganegara Malaysia terhadap kanak-kanak bernama *Mohammad Danial* (No. Kes:



12400-099-0512-2017). Mahkamah telah meluluskan permohonan pemohon untuk menjadikan kanak-kanak tersebut sebagai anak angkat setelah pemohon memenuhi syarat dan prosedur yang telah ditetapkan. Mahkamah Syariah juga meluluskan Permohonan Pengangkatan Anak oleh lelaki bujang. Perkara ini dapat dilihat melalui permohonan oleh *Md. Shofri bin Samir*, seorang warganegara Malaysia terhadap kanak-kanak bernama *Muhammad Syahmi bin Abdullah* (No. Kes: 12400-099-0097-2017).

Melalui contoh-contoh yang telah dinyatakan, Permohonan Pengangkatan Anak di Mahkamah Syariah sama ada oleh pasangan suami isteri ataupun individu juga boleh dilihat dari segi kanak-kanak yang ingin dijadikan anak angkat, iaitu sama ada merupakan anak sah taraf ataupun tidak sah taraf. Walaupun boleh dikategorikan kepada kedua-dua kategori tersebut, tetapi ia tidak memberi kesan berbeza terhadap pengangkatan, iaitu nasab kedua-dua kategori anak tersebut hendaklah dikekalkan kepada bapa kandung bagi anak sah taraf dan Abdullah ataupun 99 nama Allah bagi anak yang tidak sah taraf.

Keberadaan ibu atau bapa kandung kepada anak yang ingin dijadikan anak angkat pula memberi kesan kepada prosedur permohonan. Bagi permohonan terhadap kanak-kanak yang kedua-dua ibu bapa kandung diketahui keberadaannya dan telah menandatangani persetujuan untuk menyerahkan anak mereka sebagai anak angkat adalah berbeza dengan permohonan terhadap kanak-kanak yang ibu bapa atau salah seorang tidak diketahui keberadaan mereka. Hal ini demikian kerana bagi permohonan yang ibu bapa kandung atau salah seorang tidak diketahui keberadaannya untuk memberikan persetujuan terhadap permohonan, mahkamah akan mengarahkan pemohon untuk memfailkan Notis Penyampaian Ganti melalui iklan sebagai inisiatif untuk memaklumkan kepada ibu bapa kandung. Prosedur ini tidak perlu terhadap permohonan yang ibu bapa kandung diketahui keberadaan dan telah bersetuju terhadap permohonan. Kriteria penting kepada mahkamah untuk meluluskan Permohonan Pengangkatan Anak adalah isu kewarganegaraan kanak-kanak yang ingin dijadikan anak angkat. Permohonan terhadap kanak-kanak yang bukan warganegara Malaysia tidak akan diterima dari peringkat awal permohonan iaitu peringkat pendaftaran. Walau bagaimanapun, bagi kanak-kanak

yang tertera status warganegara belum ditentukan di dalam sijil lahir masih dapat dipertimbangkan. Namun, ia tertakluk kepada kuasa Jabatan Pendaftaran Negara, iaitu sekiranya mahkamah meluluskan permohonan bagi kanak-kanak yang belum ditentukan kewarganegaraannya dan Jabatan Pendaftaran Negara pada akhirnya mendapati kanak-kanak tersebut bukan warganegara Malaysia, maka pengangkatan itu tidak akan didaftarkan.

Hasil kajian awal daripada kes-kes permohonan pengangkatan anak yang dikendalikan, Mahkamah Syariah Negeri Sabah mendapati kes yang berlaku tidak terlalu rumit untuk diselesaikan dan tidak memberi implikasi besar terhadap peruntukan perundangan syariah. Sekiranya ada pun implikasi yang berlaku, hanya melibatkan implikasi nasab di mana kepatuhan terhadap perundangan syariah merupakan keutamaan yang menjadi dasar terhadap pengangkatan anak yang tidak membenarkan anak angkat dibinkan dengan nama bapa angkat. Sebaliknya, nama Abdullah atau salah satu daripada 99 Asmaul Husna hendaklah diguna pakai. Sementara itu, implikasi yang melibatkan pewarisan harta, pewalihan, hadhanah dan nafkah masih tidak banyak kes yang dibicarakan oleh Mahkamah Syariah Negeri Sabah berbanding kes-kes yang berlaku di mahkamah syariah di negeri-negeri lain di Semenanjung. Hal ini mungkin berlaku disebabkan kurangnya kefahaman masyarakat Muslim tentang prosedur permohonan pengangkatan anak ataupun mungkin kurangnya kesedaran terhadap kepentingan pengangkatan anak yang digariskan oleh hukum Islam sehingga menyebabkan kebanyakan masyarakat Muslim tidak menitikberatkan keperluan pemilikan perintah pengangkatan anak yang sah di sisi undang-undang.

### **Cadangan penambahbaikan amalan Permohonan Pengangkatan Anak di Mahkamah Syariah Negeri Sabah**

Penambahbaikan terhadap amalan Permohonan Pengangkatan Anak di Mahkamah Syariah Negeri Sabah perlu dilakukan disebabkan terdapat kelemahan dari sudut peruntukan undang-undang. Penambahbaikan terhadap Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Sabah 2004 perlu dilakukan untuk mewujudkan peruntukan-peruntukan yang mesra anak angkat. Penambahbaikan pertama adalah terhadap tafsiran ‘anak’, termasuk

anak angkat hendaklah dimasukkan dalam Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam sebagaimana yang terdapat dalam Akta Memperbaharui Undang-Undang Perkahwinan dan Perceraian, 1976. Seksyen 2 akta ini secara jelas telah memasukkan tafsiran anak adalah termasuk anak angkat yang telah didaftarkan di bawah Ordinan Pengambilan Anak Angkat 1952. Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Sabah tahun 2004 dilihat tidak menyatakan dengan jelas tentang hak ini. Oleh itu, adalah lebih baik sekiranya tafsiran anak ini dimasukkan dalam usaha untuk memastikan mana-mana ibu bapa angkat tidak mengabaikan tanggungjawabnya dalam menjaga kebajikan anak angkat dari sudut nafkah.

Pengangkatan anak yang dibenarkan dalam Islam adalah pengangkatan yang memenuhi kehendak hukum syarak dari pelbagai aspek. Bersesuaian dengan perkara tersebut, Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Negeri Sabah seharusnya bertindak lebih efisien dengan memasukkan semula peruntukan berhubung garis panduan pemberian harta kepada anak angkat, sebagaimana yang terdapat dalam Seksyen 126 Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Sabah tahun 1992 yang kini telah dimansuhkan pemakaiannya dan digantikan dengan Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Sabah tahun 2004. Seksyen 126 Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Sabah tahun 1992 secara jelas telah memperuntukkan tentang wasiat kepada anak angkat yang selaras dengan hukum syarak.

Selain daripada penambahbaikan terhadap Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Sabah tahun 2004, penambahbaikan juga perlu dilakukan terhadap Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah Sabah tahun 1995. Hukuman yang lebih berat perlu dikenakan kepada individu yang telah disabitkan bersalah atas kesalahan-kesalahan yang melibatkan anak angkat sebagai mangsa. Penambahan jenis kesalahan juga perlu dibuat sebagaimana yang terdapat dalam Akta, Ordinan dan Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah negeri-negeri lain seperti kesalahan untuk menghukum seseorang ibu bapa atau penjaga yang menjual atau memberikan anak atau kanak-kanak di bawah peliharaan mereka kepada orang bukan Islam. Penambahbaikan ini perlu dalam usaha mengelakkan anak angkat daripada menjadi mangsa jenayah dan juga untuk menjaga akidah mereka.

Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sabah melalui Unit Latihan dicadangkan agar mengambil inisiatif memberi pendedahan kepada masyarakat berhubung Permohonan Pengangkatan Anak yang dibenarkan dalam Islam dan juga sah di sisi undang-undang. Hal ini akan dapat membantu masyarakat sedar akan kesan-kesan pengangkatan anak yang bercanggah dengan hukum syarak dan implikasinya dari sudut perundangan. Inisiatif boleh dijalankan melalui penganjuran ceramah-ceramah berkaitan dengan kerjasama agensi-agensi lain seperti Jabatan Perkhidmatan Kebajikan Negeri Sabah dan Jabatan Pendaftaran Negara.

Contoh yang terbaik dalam undang-undang tentang pengangkatan anak dalam Islam adalah Perintah Pengangkatan Kanak-Kanak Dalam Islam, 2001 dalam Perlembagaan Negara Brunei Darussalam. Ia mempunyai tiga bahagian dimulai dengan Permulaan, Perintah Pengangkatan Kanak-Kanak dan juga Rampaian. Bahagian Perintah Pengangkatan Kanak-Kanak dalam peraturan ini merangkumi pemberian harta kepada anak angkat, nasab anak angkat dan hak mewarisi sebagaimana yang telah ditetapkan dalam Islam. Segala penambahbaikan yang dicadangkan terhadap sistem yang sedia ini diharap dapat menyumbang ke arah mewujudkan satu peraturan yang menyeluruh dan dalam masa yang sama selaras dengan kehendak hukum syarak bagi memastikan kebajikan anak angkat terpelihara dalam jagaan ibu bapa angkat.

## PENUTUP

Melalui kajian yang telah dijalankan terhadap amalan Permohonan Pengangkatan Anak di Mahkamah Syariah, didapati wujud beberapa kelemahan. Perkara ini hendaklah dipandang serius dan tidak seharusnya dibiarkan tanpa ada usaha penambahbaikan. Penambahbaikan ini penting dalam memastikan Mahkamah Syariah selaku institusi agensi yang berfungsi mengaplikasi dan menegakkan perundangan Islam agar bertindak lebih progresif dalam menjalankan bidang kuasanya.

Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sabah melalui Jawatankuasa Pembentukan Kaedah-Kaedah Mahkamah Syariah perlu mengambil langkah drastik dalam mewujudkan peraturan khusus berhubung prosedur Permohonan

Pengangkatan Anak di Mahkamah Syariah Negeri Sabah dan seterusnya diwartakan sebagai suatu peraturan yang sah di sisi undang-undang. Hal ini bertujuan untuk mengelakkan timbulnya ruang-ruang yang lebih luas kepada mana-mana pihak untuk mempertikaikan prosedur yang sedia ada dan keputusan Mahkamah Syariah Negeri Sabah serta penambahbaikan Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Negeri Sabah 2004.

## RUJUKAN

- \_\_\_\_\_. (1951). *Malayan Law Journal*, 17. Selangor: Malayan Law Journal Sdn Bhd.
- \_\_\_\_\_. *Kamus Arab-Indonesia*. (1973). Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsiran al-Quran.
- \_\_\_\_\_. *Kamus Dewan Edisi Keempat*. (2005). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al Zuhaili, Wahbah. (1986). *Usul Fiqh al Islami*, Jilid 3. Beirut: Dar al Fikr
- Al Zuhaili, Wahbah. (1989). *Al Fiqh Al Islam Wa Adillatuh*. Jilid 5. Beirut: Dar al Fikr.
- Al-Qaradawi, Yusuf. (2014). *Fiqh perkahwinan: Halal dan haram*. Kuala Lumpur: Ana Muslim.
- Al-Qaradawi, Yusuf. (1980). *Al Halal Wa al Haram Fi al Islam*. Beirut: al-Maktab al-Islami.
- Al-Quran al-Karim. (2001). *Tafsir pimpinan al-Rahman*. Kuala Lumpur: Dar al Fikr.
- Azizah Mohd. (2007). *Protection and adoption of abandoned children in Malaysia a comparative overview with Islamic Law*. Selangor: International Law Book Services.
- Enakmen Mahkamah Syariah Negeri Sabah. (2004).
- Engku Muhammad Tajuddin Engku Ali. (2011). Kelemahan Akta Pendaftaran Pengangkatan 1952 (Akta 253) dan Enakmen Pentadbiran Undang-Undang Keluarga Islam Negeri dalam Menangani Keperluan Pengangkatan. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*, 5, 27–40.
- Haedah Faradz. (2009). Pengangkatan anak menurut hukum Islam. *Jurnal Dinamika Hukum*, 9, 153–159.
- Jabatan Perkhidmatan Kebajikan Am Negeri Sabah. <http://www.jpka.sabah.gov.my>
- Mahmud Saltut. (1964). *At Fattawa*. Mesir: Dar al Qalam.
- Majma' al Lughah al Arabiah. (1998). *Al Mu'jam al Wasith*. Cairo: Dar al Dakwah.
- Nurzan Mohd Wafie. (2004). *Pengangkatan nikmat atau derita bagi anak angkat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Oxford Dictionary. <https://en.oxforddictionaries.com>.

- Shamsuddin Suhor. (2007). *Siri Perlembagaan Undang-Undang di Malaysia Undang-Undang Keluarga Sivil: Anak angkat dan pengangkatan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Toha Ma'arif. (2015). Peranan masalah mursalah terhadap pengangkatan anak di pengadilan agama. *Istinbath Jurnal Hukum Islam*, 16, 125–143.
- Abdul Karim Zaidan. (2006). *Al Wajiz fi Usul Fiqh*. Beirut: Muassasah al Risalah Nasyirun.

### **Temu Bual/Wawancara**

Encik Kassim bin Sauji, 27 November 2014, Mahkamah Tinggi Syariah Tawau.

**MANIFESTASI AGAMA DALAM FILEM ‘TALENTIME’  
ARAHAN YASMIN AHMAD: SATU ANALISIS  
MENURUT KERANGKA TAKLIF**

*Religious Manifestations in the Film ‘Talentine’ Directed by Yasmin  
Ahmad: An Analysis Based on the Framework of Taklif*

<sup>1</sup>NURUL ATIRA TONYA  
<sup>2</sup>ZULKIFLI MOHAMMAD  
<sup>3</sup>MOHD. ZARIAT ABDUL RANI

<sup>1-3</sup>Jabatan Bahasa Melayu, Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia,  
43400 Serdang, Selangor Darul Ehsan, Malaysia.

<sup>1</sup>atiratonya@gmail.com; <sup>2</sup>zulkiflimohamad@upm.edu.my; <sup>3</sup>zariat@upm.edu.my  
Dihantar: 8 Mei 2019 / Diterima: 25 Jun 2019

**Abstrak** Kajian ini bertitik tolak daripada ulasan-ulasan terhadap filem ‘Talentine’ arahan Yasmin Ahmad yang diterbitkan dari tahun 2009 oleh Primeworks Studios dengan kerjasama Chilli Pepper. Ulasan-ulasan ini antara lain membangkitkan isu berkenaan manifestasi-manifestasi berkaitan agama yang dianggap mencerminkan realiti masyarakat di Malaysia. Berkaitan isu tersebut, kajian ini mengenal pasti dua jalur pendirian yang saling bertentangan yang mengisi ulasan-ulasan tersebut. Pertama, jalur pendirian yang menganggap bahawa manifestasi-manifestasi berkaitan agama dalam filem ini sejajar dengan agama Islam. Kedua, jalur pendirian yang menganggap bahawa manifestasi-manifestasi berkaitan agama itu bertentangan dengan ajaran Islam. Perbezaan jalur pendirian ini mengundang satu penelitian lanjut tentang manifestasi-manifestasi berkaitan agama Islam dalam filem ‘Talentine.’ Kajian ini menggariskan dua objektif, iaitu menganalisis manifestasi-manifestasi agama dalam filem ‘Talentine’ arahan Yasmin Ahmad, dan seterusnya merumuskan manifestasi-manifestasi tersebut berdasarkan kerangka *taklif*. Kajian ini menerapkan *taklif* sebagai kerangka analisis, sebagai satu kerangka yang berasaskan Islam. *Taklif* merujuk kepada kebertanggungjawaban manusia kepada Allah SWT yang lahir daripada janji asli manusia untuk mengabdikan diri hanya kepada Penciptanya. Dengan menerapkan kerangka *taklif*, kajian ini merumuskan bahawa manifestasi-manifestasi agama Islam dalam filem ‘Talentine’ adalah

bertentangan dengan ajaran Islam.

**Kata kunci:** Filem, Malaysia, 'Talentine', Yasmin Ahmad, Islam, *taklif*.

**Abstract** *This study is based on the reviews of 'Talentine,' a film directed by Yasmin Ahmad and produced in 2009 by Primeworks Studios in collaboration with Chilli Pepper. The reviews among others highlight issues of religious manifestations regarded as reflective of the reality of society in Malaysia. This study identifies two opposing standpoints in these reviews. The first standpoint proposes the religious manifestations in the film as being in line with Islam. The second standpoint on the other hand asserts that these manifestations are contrary to Islamic teachings. These opposing standpoints point to a need for further examination on the religious manifestations pertaining to Islam in the film. This study outlines two objectives i.e. to analyse the religious manifestations in Yasmin Ahmad's 'Talentine,' and subsequently summarise these based on taklif, an analytical framework based on Islam. Taklif refers to man's accountability to Allah SWT which originates from his primordial covenant to submit solely to his Creator. Based on the taklif framework, this study concludes that the religious manifestations in 'Talentine' are contrary to the teachings of Islam.*

**Keywords:** *Film, Malaysia, 'Talentine,' Yasmin Ahmad, Islam, taklif.*

## PENGENALAN

Secara amnya, filem sebagai satu media dianggap mempunyai pelbagai fungsi. Menurut Mohd. Ghazali Abdullah, filem mempunyai fungsi sosial dan fungsi estetika serta dianggap mampu mencerminkan masyarakat. Fungsi sosial filem adalah merujuk kepada keterlibatan filem dengan masyarakat, sementara fungsi estetikanya adalah memberi rasa keindahan kepada penonton (Mohd. Ghazali Abdullah, 2008: 3). Rosmawati Mohamad Rasit dan Md Rozalafri Johori (seterusnya Rosmawati & Rozalafri) (2009) pula berpendapat bahawa filem merupakan satu medium komunikasi berbentuk visual dan audio mampu mendatangkan perubahan kepada masyarakat. Dalam konteks ini, filem dimanfaatkan bagi menyampaikan



propaganda berkaitan politik, penyambung warisan budaya dan sejarah serta menyusun sistem sosial dalam masyarakat sama ada demi kepentingan bangsa mahu pun agama (Rosmawati & Rozalafri, 2009: 2). Pandangan bahawa filem mampu menyampaikan mesej dan mendatangkan perubahan kepada masyarakat turut seiring dengan pandangan Juliana Abdul Wahab dan Mahyuddin Ahmad (seterusnya Juliana & Mahyuddin) (2009), yang menyatakan bahawa filem tidak beroperasi dalam kekosongan. Menurut Juliana dan Mahyuddin (2009: 44–45), filem tidak boleh dianggap semata-mata sebagai satu hiburan, sebaliknya mampu menyampaikan ideologi-ideologi tertentu. Sebagai satu medium komunikasi, filem juga berfungsi sebagai medium dakwah. Hal ini demikian kerana tujuan dakwah dan komunikasi adalah sama, iaitu menyampaikan sesuatu kepada penonton (Rosmawati *et al.*, 2011: 67). Perbezaan antara keduanya adalah mesej yang ingin disampaikan. Dalam hal ini, dakwah bertujuan untuk mengajak kepada kebaikan dan menentang kejahatan (*amar makruf nahi mungkar*). Sementara tujuan komunikasi adalah menyampaikan maklumat (Rosmawati *et al.*, 2011: 67). Hal ini dengan sendirinya menjelaskan bahawa filem sudah sedia ditanggapi sebagai sebuah medium yang mampu dimanfaatkan untuk tujuan keagamaan termasuk dakwah Islamiah.

Tanggapan tersebut dapat diperjelaskan lagi dalam konteks filem 'Talentine' yang cenderung dikaitkan dengan agama terutamanya Islam. 'Talentine' merupakan filem terakhir arahan Yasmin (Amir Muhammad, 2009: 157) (seterusnya Amir) yang diasaskan pada naskhah cerita asal yang ditulis sendiri oleh Yasmin Ahmad (IMDb). Filem ini diterbitkan oleh Primeworks Studios dengan kerjasama Chilli Pepper (Ramlah Zainal, 2009). Filem ini dibintangi oleh Mohd Syafie Naswip, Jaelyn Victor, Harith Iskander, Azean Irdawati dan Ida Nerina (Amir, 2009: 156). Selain itu, 'Talentine' turut menampilkan beberapa pelakon baharu, antaranya Mahesh Jugal Krishnor, Pamela Chong dan Howard Hon Kahoe (Budiey, 2009). Sharifah Amani yang sebelum itu sudah pun membintangi tiga daripada lima filem arahan Yasmin, memainkan peranan di belakang tabir sebagai pengarah bersama filem 'Talentine' (Amir, 2009: 156). Tayangan pertama filem ini bertempat di Malaysia, bermula pada 26 Mac 2009 (Ramlah Zainal, 2009). 'Talentine' dikatakan sebagai filem 'genre' remaja pertama yang dihasilkan oleh Yasmin Ahmad (Amir, 2009: 157). Filem ini memenangi

lima anugerah pada tahun 2009, iaitu empat anugerah dalam Festival Filem Malaysia ke-22 (Budiey, 2009), Anugerah Filem Terbaik Asia Tenggara di Festival Filem Antarabangsa Cinemanila dan tercalon dalam Festival Filem Antarabangsa Tokyo (IMDb).

Seperti mana kebanyakan filem Yasmin yang lain, 'Talentine' turut mengundang kontroversi dalam kalangan pengkritik dan peminat filem terutamanya dari segi mesej yang diketengahkannya. Antaranya yang begitu menonjol ialah soal manifestasi-manifestasi yang berlegar berkenaan perpaduan masyarakat, kebudayaan Melayu dan agama Islam. Hal ini dapat dilihat dalam ulasan-ulasan oleh beberapa pengkritik, pengkaji dan pengulas filem, antaranya PonMan (2009) dan Khairul Nisaa (2015) yang berpendapat bahawa filem 'Talentine' menyampaikan mesej perpaduan dengan mencemarkan kebudayaan dan mengkritik masyarakat Melayu. Dalam ulasan seorang penulis blog yang menggelar dirinya 'PonMan', filem 'Talentine' dikatakan tidak memaparkan kebudayaan Melayu sebenar, sebagaimana penyataan ulasan sebenar yang berbunyi,

“Sebagai contoh dalam filem 'Talentine', banyak babak yang saya sendiri rasakan ianya tak mencerminkan sangat budaya Malaysia atau adat ketimuran dan mungkin agak lari dari kehidupan asal masyarakat Malaysia terutama Melayu yang kaya dipenuhi dengan pelbagai adab dan tatatertibnya.”

(PonMan, 2009)

Kritikan ini antaranya menyentuh tentang babak Melor yang dipapah oleh ayahnya ketika pulang dari sekolah. Dalam ulasan ini, babak yang memaparkan kemesraan dan keakraban Melor dengan ayahnya ini dianggap janggal dalam budaya masyarakat Melayu. Hal ini dapat dilihat melalui ungkapan asal yang berbunyi;

“Mungkin apa yang cuba diketengahkan oleh Yasmin ingin menggambarkan betapa akrab dan mesranya hubungan anak dan ayah, tapi sepanjang hayat saya, saya belum pernah lihat lagi mana-mana anak yang sudah berusia belasan tahun yang pulang dari sekolah disambut sedemikian rupa.”

(PonMan, 2009)

Selain itu, ialah ulasan oleh Khairul Nisaa yang menganggap bahawa 'Talentine' menyampaikan sindiran-sindiran secara halus, sebagaimana yang dinyatakan melalui ungkapan;

"Antara yang menarik dalam [filem] 'Talentine' ialah bukan sekadar kisah pencarian bakat seperti diari Akademi Fantasia ataupun OIAM Diaries dan yang sekufu dengannya. Bukan sekadar cerita, malah terdapat sindiran-sindiran halus dan realiti kehidupan yang benar-benar berlaku di sekeliling kita."

(Khairul Nisaa, 2015)

Ulasan ini berpendapat bahawa 'Talentine' menyindir orang Melayu dan amalan berkaitan agamanya iaitu, Islam. Hal ini dimanifestasikan melalui babak yang menceritakan tentang watak Mei Ling yang memeluk Islam, namun masih mengekalkan nama Cinanya atas kepercayaan bahawa dia (Mei Ling) memeluk agama Islam dan bukan 'masuk Melayu,' Tulisan ini secara tidak langsung turut menyentuh soal pertukaran daripada agama lain kepada Islam yang dikaitkan dengan bangsa Melayu. Begitu juga Mariam Mokhtar (2017) yang menyatakan bahawa 'Talentine' merupakan filem yang penuh dengan kontradiksi, sebagaimana katanya, sebagaimana ungkapannya yang berbunyi;

*"Talentine was both written and directed by her and it is a story of rich contrasts. Hope and despair. Happiness and sadness. Life and death. The trials in life. Its successes."*

(Mariam Mokhtar, 2017).

Selain itu, sebuah ulasan oleh Russel Edwards (seterusnya Edwards) yang terbit dalam sebuah majalah hiburan atas talian berjudul 'Variety.com' menganggap bahawa 'Talentine' sebagai sebuah filem yang baik kerana menyampaikan mesej serius secara santai seperti soal kompleksiti agama selain kaum dan sosial, sebagaimana yang ditulisnya;

*"Somewhere between understated and underdeveloped, 'Talentine,' the swan song of Yasmin Ahmad, who died in July at age 51, reveals a writer-director granted insufficient time to reach her full potential. The story of two school talent-show contestants and their extended*

*families, this slight pic offers a cross-section of contempo Malaysian life with hints of its religious, racial and social complexities.”*

(Edwards, 2009)

Ulasan atas talian yang lain oleh Rob Hunter (seterusnya Hunter) dalam laman sesawang berjudul ‘Film School Rejects’ pula antara lain menyamakan filem ‘Talentine’ dengan sebuah filem Barat arahan John Hughes, seorang pengarah bangsa Amerika. Ulasan ini menyatakan bahawa filem-filem awal arahan John Hughes berkisar tentang percintaan remaja di dalam persekolahan, sama seperti cerita yang dipaparkan dalam ‘Talentine.’ Ulasan ini berpendapat bahawa ‘Talentine’ menyampaikan kisah cinta tiga segi antara Hafiz, Melur dan Mahesh, iaitu tiga watak berlainan agama, dan hal ini sekali gus membawa kepada mesej yang melibatkan soal perbezaan agama, sebagaimana katanya;

*“Hafiz likes Melur. Melur like Mahesh. And now we have a Malaysian love triangle... Toss in some quirky family members, some tragedy both sudden and overdue, and some serious commentary on religious differences and you have one of the year’s best films.”*

(Hunter, 2010)

Ulasan Hunter turut menyebut bahawa ‘Talentine’ menyampaikan mesej bahawa pergaduhan yang melibatkan perbezaan agama, bangsa dan status sosial merupakan sesuatu yang sia-sia, sebagaimana petikan berikut;

*“A death leads to strong commentary on the wasteful ridiculousness of fighting over religious, cultural, and social differences. Those differences also play into a painful clash between two of the families over a budding romance as well as some biting comments about class distinctions.”*

(Hunter, 2010)

Tulisan Ramlah Zainal yang antaranya memetik pendapat Ahmad Puad Onah, iaitu Pengurus Besar Filem & Drama, Primeworks Studios menyebut bahawa ‘Talentine’ memaparkan perhubungan dalam kehidupan masyarakat pelbagai kaum di Malaysia (Ramlah Zainal, 2009). Merujuk perkara ini, Ramlah Zainal sendiri menganggap paparan tersebut merupakan satu realiti sosial. Selain itu, filem-filem Yasmin turut dilihat

sebagai filem yang sinonim dengan tema kekeluargaan dan persahabatan (Rohani Hashim, 2009: 30), termasuk hubungan percintaan berlainan agama (Amir, 2009: 9).

## PERMASALAHAN DAN OBJEKTIF KAJIAN

Sorotan terhadap ulasan-ulasan jelas memperlihatkan bahawa filem 'Talentine' arahan Yasmin Ahmad cenderung dikaitkan dengan agama Islam. Selain itu, 'Talentine' juga dianggap memaparkan realiti masyarakat yang rata-rata difahami sebagai manifestasi sosial yang terpapar secara fizikal dan ditanggapi sebagai sesuatu yang benar. Hal ini sekali gus memberi gambaran bahawa manifestasi agama Islam yang mendasari kebudayaan bangsa Melayu dalam filem ini turut dianggap benar. Menarik untuk diperhatikan bahawa walaupun rata-rata ulasan beranggapan 'Talentine' memaparkan realiti masyarakat dan sekali gus menjelaskan bahawa manifestasi agama Islam dalam filem 'Talentine' adalah benar, akan tetapi masih ada ulasan yang menganggap bahawa Islam yang dimanifestasikan melalui amalan dan kebiasaan orang Melayu adalah janggal. Hal ini menimbulkan persoalan tentang ketepatan kesimpulan berkenaan manifestasi Islam dalam filem 'Talentine.' Dengan kata lain, terdapat keraguan terhadap kesimpulan bahawa manifestasi Islam dalam filem ini merupakan manifestasi Islam yang sebenar. Dalam konteks ulasan-ulasan yang disoroti, adalah jelas bahawa terdapat dua jalur pendirian yang berbeza tentang filem 'Talentine' arahan Yasmin Ahmad. Soal perbezaan jalur pendirian ini mengundang kajian ini untuk meneliti secara lebih lanjut tentang manifestasi-manifestasi berkaitan agama Islam dalam filem 'Talentine.'

Justeru, kajian ini memfokuskan dua objektif, iaitu pertama, menganalisis manifestasi-manifestasi berkaitan agama dalam filem 'Talentine' arahan Yasmin Ahmad. Kedua, merumuskan manifestasi-manifestasi tersebut berdasarkan kerangka *Taklif*.

## KERANGKA ANALISIS

Kajian ini menerapkan pengertian *taklif* menurut Islam sebagai kerangka analisis. Dalam disiplin keilmuan Islam, *taklif* merujuk kepada hubungan keterikatan dan kebertanggungjawaban manusia sebagai hamba kepada Allah SWT, satu-satunya Tuhan dan Pencipta seluruh alam. Pengertian *taklif* antaranya dijelaskan oleh Shah Waliyullah al-Dihlawi (seterusnya Shah Waliyullah), dalam kitab karangan beliau dalam bahasa Arab yang berjudul *Hujjat Allah al-Balighah*. Shah Waliyullah merupakan seorang ulama India yang terkenal dan hidup pada abad ke-18 Masihi. Pemikiran Shah Waliyullah memberikan pengaruh yang besar dalam tradisi keilmuan Islam dan hal ini jelas apabila kitab *Hujjat Allah al-Balighah* sehingga kini telah diterjemahkan ke bahasa Inggeris oleh Marcia K. Hermansen dengan judul *The Conclusive Argument From God* (1996) dan bahasa Indonesia oleh Nuruddin Hidayat dan C. Romli Bihar Anwar dengan judul *Argumen Puncak Allah* (2005). Selain bahasa Inggeris dan Indonesia, kitab *Hujjat Allah al-Balighah* turut diterjemahkan dalam bahasa Malaysia oleh Zainuddin Idris dan Nik Hassan Nik Abdullah dengan mengekalkan judul asal dalam bahasa Arab dan diterbitkan oleh Penerbit Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (IIUM Press) pada tahun 2015.

Dalam kitab *Hujjat Allah al-Balighah*, Shah Waliyullah menjelaskan bahawa *taklif* merujuk kepada tanggungjawab manusia kepada Allah SWT, iaitu menyembah dan beribadah hanya kepada Allah SWT (Zainuddin Idris & Nik Hassan Nik Abdullah, 2015: 327–328). Dengan maksud ini, *taklif* dianggap sebagai tanggungjawab manusia terhadap perintah Allah SWT, sebagaimana yang terkandung dalam ajaran tauhid yang disampaikan melalui al-Quran dan al-Sunah. Shah Waliyullah turut menjelaskan bahawa pensyariatian *taklif* kepada manusia adalah menepati fitrah manusia yang sememangnya diciptakan untuk menyembah Penciptanya (Zainuddin Idris & Nik Hassan Nik Abdullah, 2015: 72). Shah Waliyullah menjelaskan bahawa penciptaan manusia adalah dengan persediaan untuk menunaikan *taklif*, berdasarkan dalil al-Quran Surah al-Ahzab, ayat 72–73 (Zainuddin Idris & Nik Hassan Nik Abdullah, 2015: 29–30). Merujuk kepada dalil ini, Shah Waliyullah menjelaskan bahawa penerimaan *taklif* oleh manusia adalah

dengan kesedaran bahawa mereka mempunyai pilihan untuk menunaikan atau mengingkari amanah yang diberikan oleh Allah SWT kepada manusia, iaitu melaksanakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Pilihan untuk menunaikan amanah ini akan dikurniakan dengan ganjaran pahala, manakala pilihan untuk mengingkarinya akan mendapat balasan dosa daripada Allah SWT (Zainuddin Idris & Nik Hassan Nik Abdullah, 2015: 29). Shah Waliyullah turut menjelaskan bahawa *taklif* merupakan sebahagian daripada takdir (*Qadar*), iaitu ketetapan Allah SWT terhadap manusia. Penerimaan *taklif* ini berlaku ketika penciptaan roh manusia di alam roh (Zainuddin Idris & Nik Hassan Nik Abdullah, 2015: 322–324). Bagi menerangkan hal ini, Shah Waliyullah mengemukakan dalil al-Quran Surah al-Araaf, ayat 172 yang mengisytiharkan tentang pengakuan manusia tentang keesaan Allah SWT, sekali gus janji manusia untuk menyembah Penciptanya. Pengakuan ini memantapkan kesanggupan manusia menerima tanggungjawab *taklif* sepanjang kehidupan mereka di dunia (Zainuddin Idris & Nik Hassan Nik Abdullah, 2015: 322). Secara ringkasnya, dapat difahami bahawa *taklif* merupakan tanggungjawab manusia untuk menyembah Penciptanya, yakni dengan melaksanakan segala yang diperintahkan serta menjauhi segala larangan Allah SWT.

Syed Muhammad Naquib al-Attas (seterusnya al-Attas) dalam buku bertajuk *Islam: Faham Agama dan Asas Akhlak* (Al-Attas, 1976: 12–13) antara lain mengupas tentang apa yang diungkapkan oleh beliau sebagai ‘*primordial covenant*’ atau ‘perjanjian asali’ yang termeterai antara manusia dengan Penciptanya, sebagaimana yang dijelaskan dalam al-Quran Surah al-Araaf, ayat 172, yang antara lain bermaksud;

“Dan ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan dari *sulbi* (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman), “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab, “betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi”

(*Al-Qur'an Darul Iman*, 2013: 173).

Menurut al-Attas, ‘perjanjian asali’ menjadi titik mula penciptaan dan kejadian manusia. al-Attas turut menjelaskan bahawa penciptaan kejadian manusia, iaitu daripada tiada kepada ada oleh Allah SWT,

menjadikan manusia pihak yang selamanya berhutang kepada-Nya (Al-Attas, 1976: 12–13). Oleh kerana manusia tidak mampu membayar hutang penciptaan dan kejadiannya, maka manusia senantiasa terikat untuk menjaga dirinya agar sentiasa berada dalam keadaan sebagaimana ketika dia mula-mula diciptakan, iaitu berilmu dan tunduk kepada Allah SWT. Apa yang dimaksudkan dengan berilmu menurut al-Attas merujuk kepada pengetahuan dan pengenalan manusia terhadap Allah SWT sebagai satu-satunya Tuhan dan Pencipta seluruh alam. Sesungguhnya, keadaan diri manusia yang sedemikian dianggap sebagai ‘fitrah’ atau inti pati diri manusia itu sendiri secara semula jadi (Al-Attas, 1976: 13). Menurut al-Attas lagi, jawapan yang diberikan oleh manusia dalam al-Quran Surah al-Araaf, ayat 172 menjelaskan tentang kesedaran diri manusia yang jelas tentang kedudukannya sebagai hamba yang serba ‘kerugian’ (*khusrin*) yang tidak memiliki sesuatu apa pun, dan justeru tiada mempunyai pilihan kecuali menyembah Penciptanya. Oleh hal yang demikian, tujuan penzahiran manusia ke muka bumi adalah semata-mata untuk ber‘ibadah’ kepada Allah SWT (Al-Attas, 1976: 20).

Lanjutan itu, al-Attas menjelaskan bahawa ‘ibadah’ merujuk kepada perbuatan (baik) yang dilakukan secara ‘sedar’ dan semata-mata kerana Allah SWT (Al-Attas, 1976: 39). Apa yang dimaksudkan dengan ‘sedar’ merujuk kepada pengetahuan (ilmu) tentang perbuatan itu sebagai satu ‘ibadah.’ Al-Attas menjelaskan bahawa ‘ibadah’ (mengabdikan diri) merupakan perbuatan taat setia kepada Allah SWT dengan menurut segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya (*amar makruf nahi mungkar*) (Al-Attas, 1976: 13). Justeru, terdapat hubungan yang erat antara ilmu yang benar dengan ibadah (amal atau perbuatan baik). Hanya dengan ilmu yang benar, manusia dianggap mampu mengetahui cara dan ketetapan Allah SWT (hukum-Nya), dan sekali gus melakukan sesuatu perbuatan (baik) mengikut hukum serta ketetapan Allah SWT. Dengan itu, dapat difahami bahawa perbuatan baik yang dilakukan oleh manusia bukan secara sedar dan bukan semata-mata kerana Allah SWT, tidak mengikut cara dan ketetapan Allah SWT, dan tidak menepati prinsip *amar makruf nahi mungkar*, tidak dapat dianggap sebagai ibadah di sisi Islam.



Seterusnya, tujuan penzahiran manusia ke muka bumi untuk beribadah kepada Allah SWT dengan sendirinya menempatkan diri manusia kepada dua peranan utama, iaitu sebagai hamba Allah SWT, dan sebagai khalifah Allah SWT di muka bumi. Sebagai hamba Allah SWT, manusia ditugaskan untuk mengabdikan diri kepada Allah SWT dan sentiasa memastikan keadaan dirinya seperti ketika dia mula-mula diciptakan, iaitu berilmu serta tunduk kepada Allah SWT. Sementara sebagai khalifah Allah SWT di muka bumi pula, manusia diamanahkan untuk mentadbir dunia secara adil. Al-Attas turut menjelaskan bahawa pentadbiran yang adil bermula dari dalam diri manusia sendiri, iaitu terhadap dirinya sendiri. Hanya dengan berlaku adil kepada dirinya terlebih dahulu, barulah manusia mampu mentadbir dunia dengan keadilan. Apa yang dimaksudkan dengan “adil” adalah meletakkan sesuatu itu pada tempatnya yang tepat, betul dan benar. Dan tempat yang tepat, betul dan benar bagi manusia pula merupakan kedudukannya yang bernisbah dengan Allah SWT sebagai Pencipta (Al-Attas, 1976: 49). Jelas melalui penjelasan al-Attas ini bahawa manusia berlaku adil kepada dirinya sendiri apabila dapat menempatkan dirinya dalam kedudukannya sebagai hamba Allah SWT. Seterusnya dengan menyedari dan mengakui kedudukannya sebagai hamba yang bernisbah dengan Penciptanya, barulah manusia dapat mentadbir dunia secara adil. Penting difahami bahawa dalam Islam, kedua-dua peranan dan tugas manusia sebagai hamba Allah SWT dan sebagai khalifah Allah SWT di muka bumi ini bukan merupakan dua tugas yang terpisah, sebaliknya saling berkait dan terikat.

Seiring dengan pengertian ‘adil’ menurut Islam, al-Attas kemudian menjelaskan mengenai pengertian ‘adab.’ Menurut al-Attas, ‘adab’ merujuk kepada “perbuatan atau kelakuan yang betul yang timbul dari pengawalan diri sendiri dan yang berasaskan ilmu bersumberkan hikmah” (Al-Attas, 2015: 382). Al-Attas turut menjelaskan bahawa ‘adab’ merupakan hubungan antara ilmu yang benar dengan keadaan ‘adil’ (Al-Attas, 2015: 383). Bagi menjelaskan konsep ‘adab,’ penting difahami tentang konsep ‘adil’ dalam Islam yang merujuk kepada keadaan meletakkan sesuatu ke tempatnya yang tepat, betul dan wajar, bernisbah dengan Penciptanya, dan sebagaimana yang disampaikan di dalam al-Quran. Untuk membolehkan manusia mengetahui tentang kedudukan yang tepat, betul dan benar, manusia memerlukan ilmu yang benar (Al-Attas, 2015: 287). Ilmu yang benar pula merujuk kepada

“ilmu yang dapat memberitahu serta menjelaskan tempat yang tepat dan betul dan benar bagi sesuatu; ilmu yang dapat menjelaskan batasan dan had dan kegunaan dan tujuan-maksud sesuatu; ilmu yang dapat menjelaskan perbezaan antara yang benar dan hak dengan yang palsu dan batil, iaitu ilmu yang dapat membimbing ke arah kebenaran (Al-Attas, 2015: 287). Al-Attas turut menjelaskan bahawa ilmu yang benar ialah ilmu yang mampu memberi “pengenalan akan tempat yang wajar bagi tiap sesuatu dalam rencana tertib ciptaan raya, dengan sedemikian cara sehingga ia membawa kepada pengenalan akan hadirat Tuhan Semesta Alam dalam rencana tertib kewujudan” (Al-Attas, 2015: 383). Lebih penting lagi, ilmu yang memberi pengenalan akan kedudukan dan batasan serta had kebenaran bagi setiap sesuatu ini dianggap tidak sempurna sekiranya tidak disertai dengan pengakuan. Justeru, al-Attas menjelaskan bahawa pengakuan adalah perbuatan “menyungguhi dan mengikrarkan dalam diri dan anggota-akan hak dan kebenaran apa yang dikenali” (Al-Attas, 2015: 383). Dalam kata lain, mengetahui kedudukan yang betul, tepat, benar dan wajar setiap sesuatu perlu disertai dengan pengakuan, iaitu perbuatan yang menunjukkan pengetahuan tersebut. Dan perbuatan yang menunjukkan pengetahuan tentang kedudukan yang betul, tepat, benar dan wajar inilah yang dimaksudkan sebagai ‘adab.’ ‘Adab’ merujuk kepada pengzahiran keadilan, sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Attas, “Ditakrifkan dengan ringkas, adab itu tampaknya keadilan sebagaimana dia dipancarkan oleh *hikmah*” (Al-Attas, 2015: 383).

Sesungguhnya, perbincangan serba ringkas di atas tentang pengertian ‘adil’ dan ‘adab’ menurut Islam penting, bagi memahami secara komprehensif tentang konsep *taklif* yang dijadikan sebagai kerangka analisis bagi kajian ini. Pada tahap yang paling dasar, *taklif* dapat difahami sebagai tanggungjawab manusia untuk menyembah Allah SWT. Tanggungjawab ini lahir daripada akidah tauhid yang meyakini bahawa hanya Allah SWT satu-satunya Tuhan dan Pencipta seluruh alam yang layak disembah. Sejalan dengan keyakinan ini, al-Attas menjelaskan bahawa terpasak dalam ajaran tauhid bahawa Islam merupakan satu-satunya agama yang benar, iaitu agama yang diwahyukan oleh Allah SWT. Al-Attas menjelaskan bahawa dalam tradisi keilmuan Islam, wahyu merupakan sumber kebenaran yang paling berautoriti. Kebenaran wahyu adalah mutlak, justeru tidak diragui

oleh manusia yang beriman. Menurut al-Attas, wahyu merupakan kenyataan Allah SWT (*Tanzil* Allah SWT) “mengenai hakikat diri-Nya, mengenai makhluk-Nya, mengenai pernisbahan antara makhluk-Nya dengan-Nya, dan mengenai jalan yang benar bagi insan untuk menyelamatkan diri (Al-Attas, 2015: 365). Justeru sebagai satu-satunya agama wahyu, Islam merupakan agama yang lengkap serta sempurna penurunannya, sekali gus jelas serta tidak kabur makna serta ajarannya sehingga mengelirukan manusia. Dengan sifat-sifat agama wahyu yang sedemikian, adalah jelas bahawa agama Islam mampu memenuhi peranannya untuk memberi petunjuk ke jalan yang benar dan jalan keselamatan bagi manusia. Hakikat bahawa agama Islam merupakan satu-satunya agama yang benar dinyatakan di dalam al-Quran Surah al-Maidah, ayat 3 yang antara lainnya bermaksud, “Pada hari ini, Aku sempurnakan agamamu untukmu, dan telah Aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan Aku redha Islam sebagai agamamu” (Al-Qur’an Darul Iman, 2013: 107). Ayat al-Quran ini menjelaskan bahawa Islam merupakan satu-satunya agama yang sempurna, agama yang diperkenan dan diredai oleh Allah SWT. Sebagai satu-satunya agama yang benar, agama Islam menafikan kebenaran agama-agama lain.

Pemahaman ini penting bagi memahami kerangka *taklif* yang antaranya merangkumi prinsip Islam sebagai satu-satunya agama yang benar, prinsip *amar makruf nahi mungkar* yang mendasari maksud ‘ibadah’ di sisi Islam, selain prinsip ‘adab,’ iaitu meletakkan sesuatu itu pada kedudukannya yang benar di sisi Islam. Kesemua prinsip yang terangkum dalam kerangka *taklif* ini akan diguna pakai dalam menganalisis manifestasi-manifestasi agama dalam filem ‘Talentine’ arahan Yasmin Ahmad.

#### ANALISIS MANIFESTASI AGAMA DALAM ‘TALENTIME’ MENURUT KERANGKA *TAKLIF*

Filem ‘Talentine’ mengisahkan kehidupan beberapa orang pelajar yang terlibat dalam satu persembahan bakat di sekolah. Dalam pertandingan bakat ini, seramai tujuh orang pelajar dicari untuk memasuki pertandingan akhir, iaitu ‘Talentine’. Antara pelajar yang layak memasuki ‘Talentine’ ini ialah Melor (lakonan Pamela Chong), Hafiz (lakonan Mohd Syafie Naswip) dan Kahoe (lakonan Howard Hon Kahoe). Melor merupakan seorang

pelajar perempuan berusia 19 tahun dan beragama Islam. Melor diceritakan sebagai seorang yang suka berpuisi dan kerap berkongsi puisinya dengan keluarganya. Melor menyertai uji bakat 'Talentine' dengan membawa lagu yang ditulis oleh ibu bapanya, sambil bermain piano. Sementara itu, Hafiz dan Kahoe pula diceritakan sebagai rakan sekelas. Hafiz, seorang pelajar lelaki berbangsa Melayu (beragama Islam) diceritakan datang daripada keluarga yang tidak berkemampuan tetapi bijak. Ibunya (lakonan Azean Irdawaty) menghidap kanser dan terlantar di hospital. Sementara Kahoe, seorang pelajar lelaki berbangsa Cina, digambarkan datang daripada keluarga yang berada. Kahoe diceritakan mempunyai sikap buruk sangka terhadap orang Melayu (ditunjukkan melalui kekasaran layanannya terhadap Hafiz). Layanan kasar Kahoe terhadap Hafiz berakhir pada malam 'Talentine', setelah Kahoe mengetahui bahawa ibu Hafiz meninggal dunia. Kahoe yang sepatutnya membuat persembahan dengan bermain sejenis alat muzik tradisional Cina yang dikenali sebagai *erhu*, menyertai Hafiz yang bernyanyi sambil bermain gitar. 'Talentine' turut berkisar tentang kehidupan Mahesh, iaitu seorang pelajar kurang upaya yang berbangsa India dan beragama Hindu. Mahesh merupakan salah seorang daripada tujuh orang pelajar yang ditugaskan menjadi 'pemandu' kepada tujuh peserta akhir 'Talentine'. Mahesh tinggal bersama ibu (lakonan Sukania Venugopal) dan kakaknya, Kavitha (lakonan Jaclyn Victor). Ibu Mahesh diceritakan mempunyai sentimen terhadap penganut agama Islam dan sentimen itu menjadi semakin kuat setelah kematian adiknya, Ganesh (lakonan Mohd Redzuan Adamshah). Hal ini demikian kerana Ganesh meninggal dunia dalam pergaduhan dengan keluarga India-Muslim pada malam perkahwinannya. Hal ini menyebabkan ibu Mahesh melarangnya berhubung dengan Melor yang beragama Islam. Sentimen ibu Mahesh berakhir setelah membaca e-mel yang dihantar oleh Ganesh (sebelum kematiannya) kepada Mahesh. Dalam e-mel ini, Ganesh menjelaskan bahawa dia masih menunggu gadis India-Muslim yang disukai pada zaman persekolahannya. Hubungannya dengan gadis yang berbeza agama ini ditentang oleh keluarga dan menyebabkan hubungan itu terputus. Ganesh hanya bersetuju untuk berkahwin setelah mengetahui gadis tersebut telah meninggal. Namun, oleh kerana Ganesh masih menyayangi gadis tersebut dan setelah mengetahui bahawa gadis tersebut tidak pernah berkahwin, Ganesh diceritakan berharap kepada Tuhan agar dia dan gadis India-Muslim yang disukainya dapat bersatu setelah mereka meninggal

dunia kelak. E-mel yang dihantar kepada Mahesh menyebabkan ibunya menyedari kesilapannya kerana memandang negatif penganut agama Islam, dan kemudiannya membenarkan hubungan Mahesh dengan Melor ketika 'Talentine' berlangsung.

### **Semua Agama adalah Sama dan Benar**

Analisis terhadap filem 'Talentine' mendapati bahawa filem ini berjaya memaparkan babak yang berharap untuk 'bersatu' dengan wanita India-Muslim yang dicintainya apabila beliau meninggal dunia kelak. Babak ini turut menceritakan bahawa Ganesh pernah mencintai seorang gadis India-Muslim ketika zaman persekolahannya dahulu. Walau bagaimanapun, hubungan Ganesh dengan gadis tersebut mendapat tentangan keluarga kerana perbezaan agama. Hal ini menyebabkan Ganesh kecewa serta tidak mampu melupakan gadis muslim tersebut dalam 'Talentine,' cerita ini disampaikan melalui e-mel yang dihantar oleh Ganesh kepada anak saudaranya, Mahesh, yang menyatakan perkara-perkara berikut;

*Dear Monkey. Don't listen to your crazy mother. She married the man she loved against our parents wishes. I know she told you it was an arranged marriage. But that was nonsense. She found her happiness in her own way. You must do the same. If you found someone you love, don't hold back. I did when I was your age. But I ignore it. I know i'm getting married tomorrow. But I still find myself thinking about the girl I loved. I hurtness so much that she ran off. I stayed single for so long for I was hoping she will come back. But she never did. Then last year, I received news that she had passed away. They said, she never get married. She died alone in a cheap small flat in a Kuala Lumpur. May God forgive me for saying this. But I hope to be united with her again after I die [Garisian ditambah.]*

(“Talentine”, 2009)

Pada akhir petikan e-mel tersebut menunjukkan bahawa Ganesh menyatakan harapannya untuk 'bersatu' (*united*) dengan gadis India-Muslim yang dicintainya itu (yang diceritakan telah meninggal dunia) setelah Ganesh meninggal dunia nanti, sebagaimana yang tercatat, “*I hope to be united with her again after I die*”. Petikan turut menjelaskan sebelum

menyatakan harapannya itu, Ganesh terlebih dahulu memohon keampunan Tuhan, sebagaimana yang tercatat, “*May God forgive me for saying this. But...*”. Kenyataan tentang harapan Ganesh yang terkandung dalam petikan tersebut mengundang perbincangan lanjut. Hal ini disebabkan kenyataan tersebut dilihat berkait rapat dengan agama, yang turut memmanifestasikan pendirian berkaitan agama. Merujuk kepada kenyataan tersebut, jelas bahawa tidak terdapat sebarang babak, dialog atau visual yang menyatakan atau dapat ditafsirkan bahawa watak Ganesh telah memeluk agama Islam. Bererti, kenyataan tersebut mengandungi harapan daripada seorang lelaki yang bukan beragama Islam untuk ‘bersatu’ dengan seorang gadis yang beragama Islam, dalam kehidupan selepas kematian. Dalam konteks cerita dan penceritaan yang sedemikian, dapat diujahkan bahawa filem ‘*Talentine*’ memmanifestasikan pendirian bahawa semua agama adalah sama dan benar. Hal ini jelas apabila tiada babak, dialog atau visual selepas kehadiran petikan e-mel tersebut, yang secara jelas dapat ditafsirkan sebagai membatalkan (*invalidate*), atau memperbetulkan harapan yang terkandung dalam kenyataan watak Ganesh. Tanpa pembatalan atau pembetulan yang jelas, persepsi yang secara mudah timbul ialah kenyataan tersebut kekal sebagai satu harapan yang ‘benar’ dan boleh terjadi. Persepsi inilah yang menimbulkan persoalan terutamanya apabila dinilai berdasarkan kerangka *taklif*. Hal ini demikian kerana menurut kerangka *taklif*, hanya Islam diperakui sebagai agama yang diredai dan diyakini sebagai jalan kebenaran dan jalan keselamatan. Bermakna, agama Islam menafikan kebenaran agama lain sebagai jalan kebenaran dan jalan keselamatan. Justeru, dapat dirumuskan bahawa babak yang menceritakan tentang harapan Ganesh untuk ‘bersatu’ dengan gadis Muslim yang dicintainya adalah bertentangan dengan kerangka *taklif*.

### **Penolakan terhadap Pandangan yang telah Dipersepakati**

Seterusnya, analisis terhadap ‘*Talentine*’ turut mendapati bahawa filem ini memaparkan babak yang menceritakan tindakan Mei Ling dan Granny (kedua-duanya beragama Islam) terhadap Melor yang boleh mendekati perbuatan zina, iaitu satu perbuatan yang ditegah dalam Islam. Dalam babak ini, Mei Ling diceritakan berasa hairan kerana Melor keluar bersama Mahesh pada awal pagi setelah menyatakan bahawa latihan nyanyiannya bermula

pada pukul 12.00 tengah hari. Mei Ling kemudian berkongsi keraguannya tentang tujuan Melor dan Mahesh keluar berdua, dengan Granny. Mei Ling mengandaikan bahawa Mahesh dan Melor pergi ke hotel dan berzina. Meskipun begitu, Mei Ling dan Granny diperlihatkan tidak mengambil apa-apa tindakan yang dapat memastikan bahawa Melor dan Mahesh tidak terdedah kepada perbuatan zina, sebagaimana yang dapat dilihat dalam dialog yang dipetik di bawah;

- Mei Ling : Dia kata latihan nyanyi pukul 12.00. sekarang baru pukul 9.  
Granny : *Pardon?*  
Mei Ling : *She say practice sing, 12 o'clock. Now only 9 o'clock. You know sing? Lalalalala. I scared. Maybe she go hotel. Maybe she go romance. You know romance?*  
Granny : *God grieve. Do you think so?*

(‘Talentine’, 2009)

Dalam dialog tersebut, dapat dilihat pendirian Mei Ling dan Granny yang tidak sedikit pun berusaha menghalang Melor walaupun setelah mengetahui perbuatan yang mungkin dilakukan oleh Melor dan Mahesh. Granny bukan sahaja tidak cuba melarang perbuatan yang mungkin boleh dilakukan oleh Melor dan Mahesh, bahkan Granny dilihat cuba menyembunyikan perbuatan Melor daripada bapanya, seperti yang terdapat dalam petikan berikut;

- Harith : *You know, I never actually work out. What is Paris Hilton actually do? She almost as flat as Melor. Tengok Mak.*  
Ibu Melor : Abah.  
Granny : *Where is Melor by the way?*  
Ibu Melor : *She is having tea outside with a friend.*  
Granny : *Not at a hotel I hope.*  
Harith : *Hotel? Why a hotel mom?*  
Granny : *Oh nothing. Just come to mind.*

(‘Talentine’, 2009)

Berdasarkan petikan, jelas bahawa Granny cuba merahsiakan perbuatan Melor daripada bapanya. Sementara Mei Ling pula dilihat hanya cuba menghalang Melor dan Mahesh daripada melakukan zina di rumah mereka, sebagaimana yang terdapat dalam ungkapannya, “Habis dua orang kat rumah je? Hei, selagi *auntie* Mei Ling masih hidup, Lor jangan harap

nak buat maksiat dalam rumah ni tau” (‘Talentine,’ 2009). Jelas melalui dialog ini menunjukkan Mei Ling hanya menghalang Melor dan Mahesh jika mereka berhasrat melakukan maksiat di rumah keluarga Melor. Perbuatan maksiat yang dimaksudkan oleh Mei Ling ini adalah perbuatan zina, seperti yang terdapat dalam petikan perbualan antara Mei Ling dengan Granny.

Sebagaimana yang telah dinyatakan, kajian ini mengguna pakai konsep *taklif* yang memperakukan kebertanggungjawaban manusia sebagai hamba kepada Allah SWT, iaitu satu-satunya Pencipta dan Tuhan seluruh alam. Justeru, pemaparan babak yang menceritakan pendirian Mei Ling dan Granny terhadap perbuatan Melor dan Ganesh yang berkemungkinan melakukan maksiat ketika keluar rumah, dan pendirian Mei Ling terhadap perbuatan Melor dan Ganesh yang diandaikannya ingin melakukan maksiat di rumah, menarik perhatian terhadap persoalan tentang prinsip *amar makruf nahi mungkar* (dalam beribadah) dalam Islam. Prinsip *amar makruf nahi mungkar* dalam beribadah ini merujuk kepada pelaksanaan kebaikan dan mencegah kemungkaran dalam masa yang sama.

Merujuk kepada prinsip *amar makruf nahi mungkar*, ibadah dalam Islam bukan sahaja merujuk kepada pelaksanaan perintah Allah SWT, sebaliknya perbuatan meninggalkan larangan-Nya dalam masa yang sama. Melaksanakan perintah Allah SWT dan meninggalkan larangan-Nya (*amar makruf nahi mungkar*) merupakan dua bahagian yang berbeza tetapi saling melengkapi dalam prinsip ibadah. Kedua-dua bahagian ini tidak boleh dilaksanakan secara berasingan. Justeru, manifestasi pendirian Mei Ling dan Granny seperti yang diceritakan di atas mengundang analisis lanjut. Dalam babak yang melibatkan Mei Ling, Granny, Melor dan Mahesh ini, dapat diamati bahawa Mei Ling dan Granny tidak cuba mencegah kemungkaran yang mungkin dilakukan oleh Melor dan Mahesh. Hal ini merujuk kepada perbuatan Melor dan Mahesh yang keluar berdua dan dikhuatiri melakukan zina. Menurut Hamka dalam kitab tafsir al-Quran beliau yang terkenal, iaitu *Tafsir Al-Azhar*; larangan untuk mendekati zina ini terdapat dalam ayat 32, Surah al-Israk, “**وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ**”, yang diterjemahkan sebagai “**Dan Janganlah kamu dekati zina**” [garisan ditambah] (Hamka, 1983, 56). Hamka menjelaskan bahawa perbuatan yang mendekati zina antaranya adalah *khalwat*, iaitu berdua-duaan antara lelaki dan perempuan. Menurut



Hamka, *khalwat* termasuk dalam perbuatan mendekati zina kerana ketika seorang lelaki dan perempuan berdua-duaan, kedua-duanya tidak akan berfikir secara rasional, sebaliknya dikuasai oleh nafsu. Hal ini dapat dilihat dalam ungkapan beliau yang berbunyi,

“...Karena pada laki-laki ada syahwat setubuh dan pada perempuan pun ada. Apabila seorang laki-laki dengan seorang perempuan telah berdekatan, susah mengelak tumbuhnya gelora syahwat itu. Tepat artinya dari sebuah hadits; “Kalau seorang laki-laki dan seorang perempuan telah khalwat berdua-dua, maka yang ketiga adalah syaitan”. Ketika kita bertenang-tenang duduk sendiri akal kita dan pertimbangan budi dapat berbicara. Tetapi kalau seorang laki-laki telah berdua saja dengan seorang perempuan, aqal budi tidak bicara lagi. Yang bicara ialah syahwat itu. Nafsu atau sex! Dan apabila nafsu sex itu sudah terpenuhi, mungkin aqal akan bicara dan menyesal. Tetapi sebelum terpenuhi, segala yang lain gelap belaka. Khalwat, yaitu berdua-dua saja laki-laki dengan perempuan adalah termasuk mendekati zina. Islam meng-haramkan khalawat. Bahkan khalwat dengan muhrum sendiri pun hendaklah dibatasi...”

(Hamka, 1983: 56) [Garisian ditambah.]

Huraian Hamka menjelaskan bahawa *khalwat* atau perbuatan berdua-duaan antara lelaki dan perempuan adalah perbuatan yang mendekati zina, justeru merupakan larangan Allah SWT yang wajib ditinggalkan. Dalam babak ini, Mei Ling dan Granny diceritakan hanya khuatir terhadap perbuatan Melor dan Mahesh, namun tidak disertai dengan sebarang perbuatan sama ada untuk melarang mahupun mencegah perbuatan zina yang berkemungkinan boleh dilakukan oleh Melor dan Mahesh. Mei Ling dan Granny bahkan tidak menunjukkan sebarang niat untuk melarang atau mencegah perbuatan zina ini. Sebaliknya, Granny turut dilihat cuba untuk melindungi perbuatan Melor yang dikhuatiri melakukan zina bersama Mahesh, daripada Harith (Ayah Melor). Sementara, Mei Ling pula dilihat hanya cuba untuk menghalang perbuatan zina antara Melor dan Mahesh, jika berlaku di dalam rumah mereka. Jelas di sini bahawa pendirian Mei Ling dan Granny ini tidak menepati prinsip *amar makruf nahi mungkar* kerana tidak mengambil sebarang tindakan untuk meninggalkan larangan Allah SWT yang mungkin dilakukan oleh Melor dan Mahesh. Dengan manifestasi yang sedemikian, filem 'Talentine' dapat dianggap cenderung untuk memantapkan pandangan yang dianggap mencabar pandangan

berkenaan agama yang telah selesai dan diterima pakai dalam Islam, iaitu pandangan tentang prinsip *amar makruf nahi mungkar* dalam beribadah, yang merupakan pandangan yang diperakui dalam kerangka *taklif*.

Analisis turut mendapati bahawa filem ini memaparkan babak yang menceritakan ibu Melor yang mempunyai pendirian yang sama seperti Mei Ling dan Granny. Hal ini digambarkan melalui babak Melor dan Mahesh tidur bersama di ruang tamu. Dalam babak ini, ibu Melor diceritakan pulang dari Cameron bersama Mawar dan Melati pada waktu malam. Sementara Harith (bapa Melor) dan Granny belum pulang kerana mencari *Bigfoot*. Ketika melihat Melor dan Mahesh tidur bersama di ruang tamu, ibu Melor hanya menggambarkan keadaan mereka sebagai *sweet*. Mei Ling yang diceritakan berada di rumah bersama Melor dan Mahesh (dan hal ini sekali gus menjelaskan bahawa Mei Ling menyedari perbuatan Melor dan Mahesh yang tidur bersama), kemudian mencadangkan agar kedua-dua Mahesh dan Melor diselamatkan. Perbualan antara Mei Ling dengan ibu Melor yang menggambarkan pendirian kedua-duanya terhadap keadaan Melor dan Mahesh yang tidur bersama di ruang tamu, dapat dilihat seperti dalam petikan perbualan berikut.

Mei Ling : Shhh. Mana Abah dengan Granny?  
Ibu Melor : Cari Bigfoot dekat Cameron Highlands. *So sweet*.  
Mei Ling : Jom, kita selamatkan diorang la.  
(‘Talentime’, 2009)

Melalui petikan ini, dapat dilihat bahawa ibu Melor dan Mei Ling tidak melihat perbuatan Melor dan Mahesh yang tidur bersama di ruang tamu ini sebagai satu kesalahan. Kerangka *taklif* secara jelas memperakukan hakikat kebertanggungjawaban manusia sebagai hamba kepada Allah SWT, iaitu satu-satunya Pencipta dan Tuhan seluruh alam. Justeru, manifestasi yang memaparkan pendirian ibu Melor dan Mei Ling terhadap perbuatan Melor dan Mahesh yang tidur bersama di ruang tamu, penerapan kerangka *taklif* dengan sendirinya menarik perhatian terhadap persoalan tentang prinsip *amar makruf nahi mungkar* (dalam beribadah) dalam Islam. Prinsip *amar makruf nahi mungkar* dalam beribadah ini merujuk kepada pelaksanaan perintah Allah SWT, meninggalkan larangan-Nya dalam setiap perbuatan

manusia. Menerusi pemahaman sedemikian, ibadah dalam Islam merujuk kepada perbuatan melaksanakan perintah Allah SWT dan meninggalkan larangan-Nya yang dilakukan secara bersama. Dengan kata lain, kedua-dua perbuatan ini (pelaksanaan perintah Allah SWT, meninggalkan larangan-Nya) bukanlah prinsip yang terpisah dan dilaksanakan secara berasingan. Sebaliknya, kedua-duanya merupakan bahagian yang berbeza tetapi saling melengkapi dalam satu prinsip yang sama (*amar makruf nahi mungkar*). Justeru, pemaparan babak yang menceritakan tentang ibu Melor dan Mei Ling yang tidak menghalang Melor dan Mahesh tidur bersama di ruang tamu, sebaliknya menyatakan perbuatan ini sebagai sesuatu yang romantik, mengundang perbincangan lanjut. Dalam Islam, perbuatan tidur bersama antara lelaki dan perempuan yang telah mencapai usia matang (baligh) tanpa ikatan yang halal dianggap sebagai perbuatan yang menghampiri zina, iaitu satu perbuatan yang ditegah dalam ajaran Islam. Merujuk kepada babak yang diceritakan ini, Melor dan Mahesh yang diceritakan tidur bersama di ruang tamu merupakan dua remaja yang telah mencapai usia matang (baligh). Dalam babak ini, ibu Melor dan Mei Ling tidak menghalang mahupun cuba mengejutkan Melor dan Mahesh yang tidur bersama. Bahkan, mereka bertindak untuk menyelimutkan kedua-dua Melor dan Mahesh. Dengan itu, dapat difahami bahawa ibu Melor dan Mei Ling mengambil pendirian yang tidak mempunyai sebarang pertimbangan moral terhadap perbuatan Melor dan Mahesh, sama ada dari segi melaksanakan suruhan Allah SWT mahupun meninggalkan larangan-Nya. Justeru, dengan pemaparan babak ini, filem 'Talentine' dapat dianggap cenderung untuk mencabar pandangan tentang agama yang dianggap telah selesai dan diterima pakai dalam Islam, iaitu berkenaan prinsip *amar makruf nahi mungkar* dalam beribadah.

Analisis turut mendapati bahawa 'Talentine' ini memmanifestasikan memaparkan babak tentang pandangan ibu Melor dan anak keduanya, Mawar terhadap nama-nama Melayu Islam. Babak ini menceritakan tentang Datin Kalsom yang terkejut apabila mengetahui Mei Ling mendirikan solat. Ibu Melor kemudian menjelaskan bahawa Mei Ling merupakan seorang Muslim. Hal ini menyebabkan Datin Kalsom semakin terkejut. Datin Kalsom mempersoalkan pemakaian nama asal 'Mei Ling' walaupun setelah dia memeluk agama Islam. Ibu Melor dan Mawar kemudian menjawab

persoalan ini dengan menjelaskan bahawa Mei Ling masuk Islam, bukan masuk Melayu. Hal ini dapat dilihat melalui petikan perbualan Datin Kalsom, ibu Melor dan Mawar yang berbunyi seperti di bawah;

- Datin Kalsom : *How long does Mei Ling stays in your house everyday?*  
Ibu Melor : *Dia datang lepas solat Subuh, kemudian lepas solat Maghrib dia baliklah rumah dia.*  
Datin Kalsom : *Mei Ling does the solat?*  
Ibu Melor : *Yeah. She's Muslim.*  
Datin Kalsom : *Oh my God. I, I didn't know that. But why did she still got Mei Ling? Why didn't she change her name?*  
Mawar : *Because she masuk Islam, not Melayu. Or even Arab.*  
Ibu Melor : *Mei Ling is a good name, Datin. It means a beautiful flower.*  
Datin Kalsom : *So, how did she comes to work for you?*  
(‘Talentine’, 2009)

Petikan menjelaskan pandangan ibu Melor dan anak keduanya (Mawar) terhadap nama Cina ‘Mei Ling’ yang dikatakan mempunyai makna yang baik iaitu ‘bunga yang cantik’. Petikan ini turut memperlihatkan pandangan ibu Melor dan Mawar yang beranggapan bahawa Mei Ling memeluk agama Islam, bukan masuk Melayu atau Arab. Sebagaimana yang telah dinyatakan, kajian ini mengguna pakai konsep *taklif* yang memperakukan kebertanggungjawaban manusia sebagai hamba kepada Allah SWT, satu-satunya Pencipta dan Tuhan seluruh alam. Justeru, pemaparan babak yang menggambarkan pandangan ibu Melor dan Mawar tentang nama-nama Melayu dengan sendirinya mengundang analisis lanjut. Hal ini demikian kerana penggunaan nama-nama Islam yang disinonimkan dengan bangsa Arab dan Melayu, bukan diangkat kerana bangsa, sebaliknya kerana sumbangan setiap pemilik nama-nama ini dalam meneruskan perjuangan Rasulullah SAW dalam mengembang, mempertahankan Islam dan memimpin manusia ke jalan yang benar, sama ada dalam bentuk ilmu mahupun melalui perjuangan mempertahankan Islam. Penekanan terhadap kepentingan Ilmu dalam Islam bukan sahaja ditunjukkan melalui tuntutan kewajipan dalam menuntut ilmu yang benar, sebaliknya turut ditunjukkan dengan menghormati dan mengakui kedudukan orang-orang yang berilmu (ulama’) (Khalif Muammar, 2012: 31–32). Kedudukan ulama atau orang-orang yang berilmu dalam Islam ini lebih tinggi berbanding orang ramai (orang awam). Bahkan, dalam kalangan ulama juga terdapat autoriti yang

membezakan kedudukan ulama dalam generasi-generasi yang berbeza bermula dari zaman pemerintahan Rasulullah SAW sehingga generasi kini. Khalif Muammar (2012: 33) menjelaskan perbezaan kedudukan dalam kalangan orang-orang yang berilmu ini melalui pernyataan yang berbunyi seperti berikut.

“Orang-orang yang dipilih oleh Allah inilah yang dikatakan dalam sebuah hadith sebagai pewaris para Nabi (warathat al-anbiya’). Mereka tidak menggantikan kerasulan dan kenabian tetapi mereka mewariskan ‘ilmu dan kebijaksanaan yang diajarkan oleh Rasulullah SAW. *Hadith* yang popular yang menekankan agar umat Islam mengikuti Sunah Rasulullah dan Sunah al-Khulafa’ al-Rashidun juga sangat berkait rapat dengan konsep autoriti di sini. Jelas bahawa *al-Khulafa’ al-Rashidun* adalah autoriti setelah ketiadaan Rasulullah, autoriti ini kemudian disambung oleh golongan yang disebut *al-Tabi’in* kemudian *Tabi’ al-Tabi’in* sehinggalah para *ulama’* madhhab dan imam-imam besar. Dari sini jelaslah bahawa mata rantai autoriti ini tidak pernah putus dari zaman Rasulullah sehinggalah ke zaman sekarang.”

(Khalif Muammar, 2012: 33)

Kenyataan Khalif Muammar memperlihatkan kelebihan kedudukan para ulama, berbanding orang awam dalam Islam. Hal ini menyebabkan kedudukan nama ini lebih tinggi, berbanding nama-nama lain yang hanya mempunyai makna yang baik dalam masyarakat. Selain itu, penggunaan nama-nama Islam ini turut dianggap sebagai doa agar individu yang menggunakan nama-nama itu mempunyai akhlak serta personaliti sebagaimana individu atau tokoh yang mewariskan nama-nama tersebut. Merujuk kepada babak yang diceritakan ini, Mawar menyatakan bahawa Mei Ling tidak menukar namanya kepada nama-nama Islam. Hal ini demikian kerana menurut Mawar, Mei Ling masuk Islam dan bukan masuk Melayu atau masuk Arab, sebagaimana dialognya yang berbunyi, “*Because she* masuk Islam, *not* Melayu *or* even Arab” (‘Talentine’, 2009). Hal ini turut disokong oleh ibunya (ibu Melor) dengan menjelaskan bahawa nama Mei Ling membawa maksud yang baik (bunga yang cantik), melalui dialognya yang berbunyi, “*Mei Ling is a good name, Datin. It means a beautiful flower*” (‘Talentine’, 2009). Melalui dialog Mawar dan ibunya ini, dapat dilihat pandangan mereka tentang nama Islam yang sinonim dengan

bangsa Melayu, sebagai nama-nama bangsa Arab, dan hal ini sekali gus menyamakan nama-nama Islam (yang dalam filem ini dianggap sebagai nama bangsa Arab dan Melayu ini), dengan nama-nama dalam bangsa lain yang mempunyai makna (perkataan) yang baik. Berdasarkan manifestasi sedemikian, dapat dikatakan bahawa filem 'Talentine' dapat dianggap cenderung dalam mencabar pandangan tentang agama yang dianggap telah selesai dan diterima pakai dalam tradisi keilmuan Islam.

## PENUTUP

Secara keseluruhannya, artikel ini berhasil menjawab dua objektif kajiannya. Antaranya, kajian ini berhasil menganalisis babak yang menceritakan tentang Ganesh yang berharap untuk bersatu dengan wanita India-Muslim yang disukainya setelah dia mati. Melalui e-mel yang dihantar oleh Ganesh kepada Mahesh, anak saudaranya, Ganesh diceritakan pernah menyukai seorang gadis India-Muslim semasa persekolahannya dulu. Oleh kerana perbezaan agama, perhubungan antara watak Ganesh dengan gadis tersebut ditentang oleh keluarganya. Ganesh diceritakan tidak mampu melupakan bekas kekasihnya yang beragama Islam. Setelah Ganesh mendapat tahu bahawa gadis India-Muslim yang disukainya meninggal, dia membuat keputusan untuk berkahwin dengan wanita pilihan kakaknya. Namun, disebabkan Ganesh turut mendapat tahu bahawa gadis tersebut tidak pernah berkahwin, hal ini menimbulkan rasa bersalah dalam dirinya. Melalui e-mel ini juga, didapati Ganesh memohon keampunan kepada Tuhan dan memohon agar disatukan dengan gadis India-Muslim yang disukainya itu selepas mati. Penerapan kerangka *taklif* seterusnya merumuskan bahawa babak yang menceritakan Ganesh memohon keampunan Tuhan dan memohon agar disatukan dengan gadis India-Muslim yang disukainya selepas mati ini bertentangan dengan prinsip agama Islam sebagai satu-satunya agama yang benar kerana Ganesh tidak pernah diceritakan menukar agama kepada agama Islam.

Selain itu, artikel ini turut menganalisis babak yang menceritakan tindakan Mei Ling dan Granny yang tidak menghalang Melor dan Mahesh keluar bersama walaupun berasa risau kedua-duanya berkemungkinan mendekati zina. Babak ini turut menceritakan Granny yang cuba

menyembunyikan perbuatan Melor dan Mahesh ini daripada Abah Melor. Seterusnya, penerapan kerangka *taklif* mendapati bahawa tindakan Mei Ling dan Granny ini bertentangan dengan prinsip *amar makruf nahi mungkar* yang diajar dalam Islam. Secara keseluruhannya, analisis ini merumuskan bahawa manifestasi-manifestasi agama dalam filem 'Talentine' adalah bertentangan dengan kerangka *taklif*. Dalam hal ini, manifestasi-manifestasi berkaitan agama Islam juga didapati cenderung dalam mengelirukan pemahaman tentang agama Islam.

## RUJUKAN

- \_\_\_\_ (15 Mac 2017). Yasmin's 'Talentine' to Screen in Japan. Diakses daripada *News Strait Times*: <https://www.nst.com.my/news/2017/03/221073/yasmins-talentineto-screen-japan>
- Al-Attas S.M.N. (1976). *Islam: Faham agama dan asas akhlak*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM).
- Al-Attas S.M.N. (2015). *Himpunan risalah*. Kuala Lumpur: IBFIM.
- Al-Qur'an Darul Iman*. (2013). Kuala Lumpur: Pustaka Darul Iman.
- Amir Muhammad. (2009). *Yasmin Ahmad's films*. Petaling Jaya: Matahari Books.
- Budiey. (11 Mac 2009). Filem Talentine lakonan Mahesh Jugal Kishor dan Pamela Chong Ven Tee. Diakses daripada *Sensasi Selebriti*: <https://www.budiey.com/filem-talentine-lakonon-mahesh-jugal-kishor-dan-pamela-chong-ven-tee/>
- Edwards, R. (2 November 2009). Talentine. Diakses daripada *Variety*: <https://variety.com/2009/film/reviews/talentine-1200477636/>
- Hamka. (1983). *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hermansen, M. K. (1996). *The conclusive argument from God*. Leiden: E. J. Brill.
- Hunter, R. (11 Mac 2010). Review Talentine. Diakses daripada *Film School Rejects*: <https://filmschoolrejects.com/review-talentine-33ecfd12ec58/>
- IMDb. Diakses daripada <https://www.imdb.com/title/tt1351669/>
- Juliana Abdul Wahab & Mahyuddin Ahmad. (2009). Filem box office dan ideologi: Satu kajian terhadap filem-filem terpilih di Malaysia. *Wacana Seni*, 43–68.
- Khairul Nisaa. (2015). Ulasan Filem Talentine dari Perspektif Etnik. Diakses daripada <http://cucuremaja.blogspot.com/2015/06/ulasan-filem-talentine-dari-perspektif.html>
- Khalif Muammar. (2012). Pandangan Islam terhadap tradisi dan kemodenan. *Jurnal Hadhari*, 23–48.
- Mariam Mokhtar. (2017). Yasmin Ahmad: Come and experience the real Malaysia, through her eyes, in her last film. 'Talentine'. Diakses daripada <https://www.mariammokhtar.com/yasmin-ahmad-come-and-experience-the-real-malaysia-through-her-eyes-in-her-last-film-talentine/>

- Mohd Ghazali Abdullah. (2008). Pemikiran Melayu dalam filem Malaysia Abad Ke-21. *Jurnal Melayu*, 179–218.
- PonMan. (2009). Yasmin Ahmad: Karyawan Hebat Negara? Diakses daripada *PonMan Creative Mind*. <http://ponmancreative.blogspot.com/2009/08/yasmin-ahmad-karyawan-hebat-negara.html>
- Ramlah Zainal. (2 April 2011). Diakses daripada *Rock On 2011 Site*: <https://rockon2011.wordpress.com/2009/04/02/air-mata-tumpah-tonton-talentine/>
- Rohani Hashim. (2009). Talentine Gilapan Sentuhan Yasmin Ahmad. *Dewan Budaya*, 28–31.
- Rosmawati Mohamad Rasit & Md Rozalafri Johori. (2009). Cabaran penerapan dakwah di dalam filem melayu di Malaysia: Analisis kandungan filem Semerah Padi. *Seminar Kebangsaan Media dan Pemikiran Islam 2009 (Mist '09) USIM*, 1–15. Bangi.
- Rosmawati Mohamad Rasit *et al.*, (2011). Film as a medium of communication for dawah: Analysis of religious elements in selected Malay films. *Islamiyyat*, 67–76.

### Sumber Internet

- Yasmin Ahmad (Director). (2009). Talentine [Motion Picture].
- Zainuddin Hj. Idris & Nik Hasan Nik Abdullah. (2015). *Hujjat Allah Al-Balighah Terjemahan dan Anotasi Juzuk I*. Kuala Lumpur: IIUM Press.



**NYANYIAN *PANTON* SEBAGAI MEDIUM HIBURAN DAN  
PENDIDIKAN MASYARAKAT COCOS DI SABAH**  
*Panton Songs as an Entertainment and Education Medium for the  
Cocos Community in Sabah*

<sup>1</sup>ISA ROMTIE  
<sup>2</sup>ASMIATY AMAT  
<sup>3</sup>LOKMAN ABDUL SAMAD

<sup>1</sup>Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah, Jalan UMS, 88400 Kota Kinabalu, Sabah.

<sup>2&3</sup>Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan, Universiti Malaysia Sabah, Jalan UMS,  
88400 Kota Kinabalu, Sabah.

<sup>1</sup>ithariffatirdina@gmail.com, <sup>2</sup>asmiaty@ums.edu.my, <sup>3</sup>lokns@yahoo.com

Dihantar: 2 Januari 2019 / Diterima: 21 Jun 2019

**Abstrak** Etnik Cocos merupakan masyarakat minoriti di negeri Sabah yang memiliki pantun seperti masyarakat Melayu. Pantun Cocos mengemukakan pelbagai tema seperti cinta dan kasih sayang, ajaran (nasihat), budi, *mengaco* (hiburan), kecewa dan perpisahan, agama dan *kongajar* (lucah). Perbezaan dengan pantun Melayu ialah daripada segi pengucapan dan pemilihan diksi. Gaya pengucapan pantunnya agak unik ditambah dengan ekspresi dan gerak tubuh pemantun ketika melantunkan pantun. Persembahan fizikal pemantun secara tidak langsung memberi hiburan kepada pendengar dan penonton dengan lagak yang bersahaja dan memberikan hiburan berdasarkan persembahan yang dilakukan seperti dalam tarian *Melenggok*, *Selong* dan *Labuan Tidak Berbukit*. Kajian lapangan berbentuk pemerhatian dan temu bual dilakukan di Kampung Balung Cocos, Kampung Skim Cocos dan Kampung Simpang Empat, Kunak, di mana lokasi penempatan orang Cocos. Data dianalisis menggunakan teori Puitika Melayu karya Muhammad Hj Salleh. Kajian mendapati walaupun pantun Cocos sarat dengan hiburan dan gaya penyampaiannya kelihatan tidak serius, ilmu didikan dan pengajaran tidak dilupakan oleh pemantun sebagai pengajaran untuk masyarakatnya.

**Kata kunci:** Cocos, pantun, nyanyian, tarian, Sabah.

**Abstract** *The Cocos ethnics, a minority community in Sabah, has a 'pantun' tradition similar to the Malay community. Cocos 'pantun' explores various themes items such as love and passion, advice, good deed, 'mengaco' (entertainment), frustration and separation, religion and 'kongajar' (vulgarity). The difference with Malay 'pantun' is in terms of its articulation and choice of diction. The articulation is rather unique and this is supplemented with the expression and body movements of the 'pemantun' during his/her recitation. The physical performance of the 'pemantun' provides indirect entertainment to the audience such as the nonchalance and spontaneity of action as expressed in the 'Melenggok,' 'Selong' and 'Labuan Tidak Berbukit' dances. Field study in the form of observations and interviews was conducted in Kampung Balung Cocos, Kampung Skim Cocos and Kampung Simpang Empat, Kunak where the Cocos community is prevalent. Data were analysed using the Puitika Melayu theory by Muhammad Hj Salleh. Findings indicate that although the Cocos 'pantun' is heavily embedded with elements of entertainment and portrayed as light-hearted, knowledge and learning are incorporated by the 'pemantun' in the composition as lessons for the community.*

**Keywords:** *Cocos, pantun, songs, dance, Sabah.*

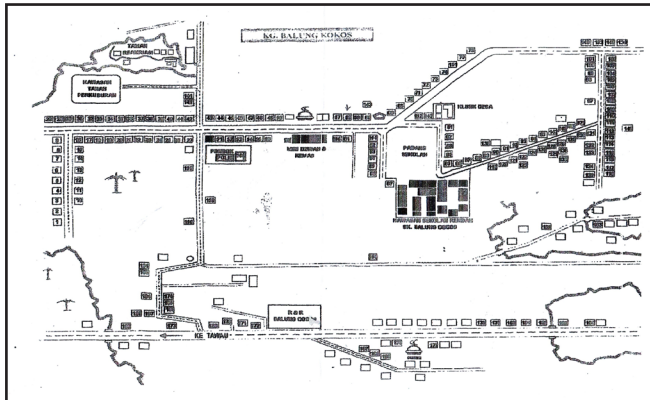
## PENGENALAN

Pantun merupakan warisan leluhur Melayu yang lahir daripada daya kreatif berdasarkan pemikiran dan pengalaman orang tua-tua (Mohd Rosli Saludin, 2007: 1–2). Pantun Cocos sudah disedari kewujudannya kerana diamalkan oleh nenek moyang mereka ketika berada di bawah kekuasaan keluarga John Clunies Ross (Pauline Bunce, 1993). Tradisi berpantun ini berterusan sehinggalah mereka berhijrah ke Borneo Utara (Sabah).

Pada abad ke-19, Ketika Pulau Cocos diperintah oleh orang British, keluarga John Clunies Ross yang diketuai Alexander Hare mengambil orang Cocos bekerja di ladang kelapa. Orang Cocos sangat menghormati keluarga John Clunies kerana bertanggungjawab membantu orang Cocos sehingga mereka berhijrah ke tanah besar Borneo (Raja Masittah Raja Ariffin, 2013).

Penghijrahan orang Cocos keluar dari pulau tersebut adalah disebabkan kepadatan penduduk dan ekonomi yang mula merosot. British yang mentadbir pulau tersebut memberi galakan kepada penduduknya agar meninggalkan Pulau Cocos. Maka, sebahagian besar mereka telah berhijrah keluar menuju ke Singapura dan North Borneo (Sabah) untuk bekerja di ladang-ladang. (Wan Hashim Wan Teh & A. Halim Ali, 1999).

Berdasarkan bancian 2010 yang dibuat oleh Jabatan Perangkaan Malaysia, kini etnik ini lebih kurang 5 peratus daripada 95 peratus termasuk dalam bumiputera lain-lain yang menetap di negeri Sabah (Isa Romtie, 2016). Penempatan orang Cocos yang paling ramai di Sabah adalah di Kampung Balung Cocos, Tawau. Etnik ini juga terdapat di daerah Kunak, Lahad Datu dan Sandakan. Berikut adalah salah satu contoh peta lokasi kajian tempat orang Cocos yang menetap di Kampung Balung Cocos, Tawau.



**RAJAH 1** Peta lokasi Kampung Balung Cocos, Tawau.

## PERMASALAHAN KAJIAN DAN OBJEKTIF

Pengucapan pantun memaparkan ciri dan sifat kemelayuan dan ia merujuk kepada masyarakatnya. Rangkap pantun yang dilafazkan mengandungi jiwa, seni, kebijaksanaan, budi bahasa, dan pandangan dunia Melayu. Pengucapan pantun Melayu sarat dengan kias, ibarat, makna, kasih sayang dan percintaan, seloka dan jenaka, pepatah dan perumpamaan, nasihat dan

tunjuk ajar, ratapan, derita dan rindu, yang tersirat daripada pengucapan lahir daripada batin orang Melayu (Zainal Abidin Borhan, 2006: 81–82). Pernyataan ini memiliki persamaan pada pantun Cocos, iaitu pengucapannya termuat unsur-unsur kebaikan dan didikan kepada pendengarnya. Terdapat juga rangkap pantunnya menggunakan pemakaian kias dan ibarat atau peribahasa, sama ada pada baris pembayang atau maksud pantun yang dilantunkan sebagai menyatakan isi hati dan perasaan mereka dengan tidak berterus-terang.

Selain itu, pantun yang dituturkan oleh orang tua-tua Cocos di negara asal sehinggalah sampai ke Sabah menonjolkan keunikan tersendiri seperti pengucapan bahasa dan intonasi sebutan yang bersahaja. Pengucapan pantunnya tidak sekadar dilantunkan dalam acara pinang meminang, dan melamar tetapi orang tua-tua Cocos berjaya melagukan pantun tersebut dalam beberapa situasi persembahan tarian seperti dalam tarian *Melenggok*, *Selong*, dan *Labuan Tidak Berbukit*. Pantun dilagukan dan tarian yang persembahkan ternyata merapatkan dan mengikat hubungan kekeluargaan sesama mereka ketika berkumpul.

Sehubungan itu, kajian ini menyedari bahawa kehadiran pantun Cocos di Sabah sangat penting untuk ditonjolkan kerana jarang-jarang diketahui masyarakat luar, lebih-lebih lagi pantun yang dinyanyikan dalam tarian Cocos. Oleh hal yang demikian, kajian ini diupayakan untuk mendokumentasikan dan meneliti nyanyian pantun Cocos yang ternyata bukan sekadar bertujuan untuk hiburan, tetapi turut memancarkan nilai sebagai asuhan untuk pendengar tidak kira peringkat usia.

## SOROTAN KAJIAN

Light Nanis (2010) dan Pauline Bunce (1993), menggambarkan perjalanan masyarakat Cocos yang bermula dari Pulau Cocos sehinggalah sampai ke tanah besar Borneo yang dibawa oleh majikan mereka, iaitu keluarga John Clunies Ross. Perjalanan mereka melalui fasa yang sukar dan menghadapi kepayahan sebelum sampai ke destinasi. Walau bagaimanapun, masyarakat kecil mereka tetap bersatu dan menaruh kepercayaan sepenuhnya kepada majikan mereka. Kesusahan dan keperitan pelayaran telah menyatukan

mereka semua sehinggalah mereka mempunyai penempatan sendiri di daerah Tawau, Kunak, Lahad Datu dan Sandakan.

Orang Cocos menggunakan Bahasa Melayu tetapi lenggok bahasa dan percakapan mereka agak berbeza. Perkara ini berkaitan dengan pengaruh bahasa Melayu – Jawa yang telah bercampur baur dengan bahasa Melayu – Indo – Belanda. Hal ini turut dikaitkan dengan penghijrahan orang Jawa dan Melayu di kepulauan Nusantara seperti Jawa ke Pulau Cocos. Oleh hal yang demikian, tidak mustahil diksi dan frasa yang digunakan dalam percakapan harian mereka dan disalurkan dalam pantun yang dituturkan oleh orang tua-tua Cocos mirip dengan bahasa Melayu (Raja Masittah Raja Ariffin, 2013). Wan Hashim Wan Teh dan A. Halim Ali (1999) menambah bahawa orang Cocos setia kepada keluarga dan budaya hidup yang dipegang, di samping mengamalkan kesetiaan hidup beragama. Acara kenduri kendara yang dijalankan merapatkan keakraban sesama mereka. Sikap tersebut masih diamalkan ketika mereka keluar dari kepulauan Cocos.

Penjonjolan tradisi perkahwinan masyarakat Cocos memberi identiti tersendiri dalam budaya keturunan mereka. Subiah Latih, Kalazan Rabika dan Mohd. N. Kabul (1973) dan Isa Romtie (2016) memperlihatkan perkahwinan masyarakat Cocos yang dihadirkan dengan persembahan tarian sebagai menonjolkan kemeriahan, penyatuan dan hiburan. Kehidupan yang saling bekerjasama dan tolong-menolong dalam acara perkahwinan telah merapatkan hubungan masyarakat minoriti tersebut. Perkahwinan Cocos di Sabah mengangkat pantun sebagai elemen penting bagi menyatukan pasangan pengantin dalam acara meminang, melamar dan meraikan pengantin di atas *pajangan* (pelamin) dengan persembahan beberapa tarian seperti *Melenggok*, *Selong*, *Labuan Tidak Berbukit*, *Samba Kawen* dan *Serga-Serga*. Budaya yang dipaparkan ini masih diamalkan demi kesinambungan warisan nenek moyang mereka di negara asal. Isa Romtie (2016) menjelaskan peri pentingnya tarian *Melenggok Kemanten* yang dipersembahkan oleh pengantin lelaki dan bapa mertua pengantin ketika duduk di atas *Pajangan* (pelamin) dan ditonton oleh para tetamu yang hadir. Tarian tersebut sebagai mengikat hubungan keluarga pengantin kerana anak-anak mereka sudah bergelar suami isteri. Namun demikian, persembahan tarian dengan pantun sebagai lagu belum dikaji sebelum ini.

## METODOLOGI

Kajian ini menggunakan kajian lapangan dengan membuat pemerhatian dan menemu bual beberapa orang informan yang telah dikenal pasti. Temu bual yang dilakukan adalah temu bual berfokus dan berkumpulan. Seramai tujuh orang informan yang telah ditemu bual bagi mendapatkan data berkaitan pantun. Kriteria pemilihan para informan dalam kajian dengan berdasarkan usia dan pengalaman mereka berpantun. Lokasi kajian pengumpulan data yang terlibat adalah di Kampung Balung Cocos, Tawau, Kampung Skim Cocos, Kunak dan Kampung Simpang Empat, Kunak yang merupakan penempatan asal masyarakat Cocos. Selain mencatat maklumat, alat bantu yang digunakan semasa mengutip data adalah pita rakaman suara dan kamera.

Selepas data dikutip, pengkaji menganalisis pantun dalam nyanyian dengan menggunakan pendekatan puitika Muhammad Hj Salleh (2000). Pantun yang berjaya dikumpulkan diklasifikasi mengikut penyesuaian tema bagi memudahkan analisis kajian pantun tersebut. Terdapat enam skop yang ditunjukkan oleh pendekatan Puitika yang diperkenalkan, iaitu iaitu dunia luas yang dipadatkan, kiasan dan saranan, dunia terbelah dua, sama ukuran, muzik bahasa seiring kata, dan kesederhanaan ‘patut.’

Dunia luas yang dipadatkan merujuk karya yang memperlihatkan pengalaman dunia yang besar, yang mengambil jangka waktu yang panjang, pergerakan fikiran yang perlahan atau berlarutan dan biasanya disimpulkan dalam beberapa citra, baris atau perkataan. Bagi maksud mainan kiasan dan saranan, ia merujuk bagaimana strategi seseorang individu atau masyarakat memberi pemaknaan yang canggih bagi memperlihatkan sesebuah pantun lebih indah. Walaupun terdapat banyak baris-baris yang agak langsung, namun yang unggul ialah kesan dan makna yang sampai kepadanya secara halus dan hampir tidak terasa.

Sama ukuran pula merujuk prinsip harmoni dan berimbang yang menjadi landasan penting untuk sebuah pantun yang baik. *Muzik seiring kata* dapat diperincikan berdasarkan pembacaan dan penelitian yang dilakukan, iaitu terdapat pecahan irama menaik dan menurun, bunyi vokal dan konsonan, serta paralelisme pada rangkap pantun. Irama yang saling

menaik dan menurun, berserta pula rima silang yang bermain riang, jalinan dan mainan bunyi vokal dan konsonan yang kompleks, bunyian bergema, saling bersahut-sahutan serta berulang-ulangan dalam seluruh bait.

Pengalaman melihat dan mendengar dengan mata kasar serta hati dapat menyempurnakan lagi pantun yang dicipta. Apatah lagi, ulangan bunyi sehingga mencipta irama dan muzik bahasa beragam. Rangkap pantun bukan sekadar lantunan untuk dinyanyikan pemantun tetapi penjelasan maksud yang boleh difahami oleh pendengar sehingga memberi nilai murni dan didikan dalam mencapai keindahan pada pantun Cocos tersebut. Pendengar dapat menjadikan maksud rangkap pantun sebagai panduan kehidupan hariannya.

Sesuai dan patut merujuk nilai keindahan yang sering ditemui dalam mukadimah karya Melayu yang sering menyebut “patut”. Istilah ini bermaksud sesuai dengan keadaan, tidak melawan arus atau tidak janggal. Dengan kata lain, patut bermaksud tidak berlebih-lebihan, sederhana dan sesuai untuk sesuatu konteks dan dunia berjodoh yang dimaksudkan Muhammad merujuk prinsip harmoni sebagai landasan. Walau bagaimanapun, nilai keindahan yang digunakan untuk menganalisis pantun Cocos dibincangkan secara serentak.

### NYANYIAN *PANTON* COCOS

Pantun Cocos biasanya dinyanyikan dan dipersembahkan dalam tarian *Melenggok*, *Selong*, dan tarian *Labuan Tidak Berbukit*. Perkara menarik yang diperhatikan ketika ia dilagukan, pemantun memperlihatkan emosi kegembiraan dan keseronokan biarpun pantun yang diungkap dan dinyanyikan bertemakan kesedihan, kecewa atau perpisahan. Selain berkaitan dengan joget yang memerlukan penari dan pemantun mengucapkan pantun dengan ekspresi gembira, nilai didikan dalam nyanyian pantun masih dapat dirasakan kesannya oleh pendengar atau penonton. Gerak laku pemantun juga boleh mencuri perhatian penonton dengan ekspresi dan gaya tarian ketika membuat persembahan di hadapan orang ramai. Perkara ini sejajar dengan konsep kebahagiaan dalam puitika yang turut menyentuh tentang aspek duka lara yang turut memaparkan keindahan.

Pelbagai tema pantun Cocos ditemukan dalam masyarakat pengamal. Antaranya bertemakan cinta dan kasih sayang, ajaran (nasihat), budi, *mengaco* (hiburan), *mendongkol* (kecewa dan perpisahan), agama, peribahasa dan pantun *kongajar* (lucah). Kepelbagaian tema ini memeriahkan lagi pengucapan setiap baris pantun ketika dinyanyikan semasa persembahan. Orang Cocos menganggap setiap pantun yang dinyanyikan dalam persembahan bersifat hiburan yang bermanfaat.

Pemakaian nyanyian pantun dalam ketiga-tiga persembahan ini dipilih mengikut kehendak pemantun dan situasi dilagukan. Pantun empat kerat merupakan rangkap yang paling kerap digunakan sejak dari dahulu hingga sekarang. Mereka mencipta dan menyusun sendiri rangkap pantun yang dipersembahkan. Hal ini pernah dijelaskan oleh Haron Daud bahawa “... dalam pada itu ada antara lagu yang seni katanya tidak sama. Seni kata boleh berubah-ubah mengikut keperluan persembahan dan cerita yang disampaikan” (2006: 2).

Pemilihan rangkap menjadi hak dan kebebasan pemantun untuk memilih dan menyanyikannya di hadapan para penonton. Mereka bebas menentukan tema pantun yang ingin dipersembahkan kepada orang ramai. Idea spontan biasanya berlaku ketika pemantun mengungkapkan rangkap pantun yang dilagukan. Pemantun terpengaruh dengan tepukan dan sorakan penonton sehingga boleh memanjangkan tempoh masa persembahan tersebut. Di sini tergambar keupayaan pemantun yang telah sehati dengan pengalaman Panjang yang telah dilalui serta memaparkan tentang dunia luas yang telah dipadatkan dalam tradisi pantu Cocos. Pengalaman hidup mereka merentas lautan akhirnya disebatikan dalam unsur hiburan.

Beberapa rangkap pantun dalam tarian *Melenggok*, *Selong* dan *Labuan Tidak Berbukit* yang dipersembahkan memperlihatkan hiburan dalam pantun yang dinyanyikan. Namun, selain hiburan, diselitkan nilai didikan yang ada dalam pantun-pantun tersebut.



### **Nyanyian panton tarian Melenggok**

Minum kopi tak bergula  
Pait-pait diminum jugak..... *ulang 2 kali*  
Kalok datang ati yang gila  
Ujan ribut belayar jugak..... *ulang 2 kali*  
(Hajah Arsie binti Bidol, 2018)

Makan tebu jangan dikupas  
Kalok dikupas sayang kulitnya..... *ulang 2 kali*  
Sobat yang lama jangan dilepas  
Kalok dilepas sayang budinya..... *ulang 2 kali*  
(Norini binti Wawassie, 2017)

Kalok adik tanam jagong  
Biar saya tanam terong..... *ulang 2 kali*  
Kalok cik adik nak lawan panton  
Sembilan karong saya panton..... *ulang 2 kali*  
(Haji Mydin bin Salam, 2017)

Kalok ada selasih dani  
Timun bongkok di bawah batang..... *ulang 2 kali*  
Kalok abang kesiankan kami  
Julung rokok dalam sebatang..... *ulang 2 kali*  
(Arsah binti Bidol, 2017)

Mentari terbit di waktu pajar  
Sembayang Subuh da nampak cahaya..... *ulang 2 kali*  
Tidak lari gunung dikejar  
Hilang kabus nampaklah dia..... *ulang 2 kali*  
(Haji Romtie bin Itla, 2017)

Rangkap pertama pantun ini memaparkan tema cinta dan kasih sayang yang dicipta khas oleh pemantun sebagai hiburan dalam masyarakatnya. Pantun menjelaskan sepasang kekasih yang sedang dilamun cinta yang sanggup melakukan apa sahaja demi mencapai kebahagiaan yang diinginkan

seperti yang diungkapkan, “*hujan yang ribut berjalan juga.*” Ungkapan pantun ini bernada sedih pada rangkap maksudnya, namun perasaan itu berubah menjadi hiburan kerana nyanyian yang dipadankan serentak dengan gerak tari menjadikan semua orang bersorak keriang. Pengulangan nyanyian pada setiap empat baris pantun bukan sahaja memperlihatkan irama yang turun naik seperti yang disebutkan oleh Muhammad Haji Salleh tetapi turut merujuk muzik bahasa, rima silang yang bermain riang, jalinan dan mainan bunyi vokal dan konsonan yang kompleks, bunyian bergema, saling bersahut-sahutan serta berulang-ulangan dalam seluruh bait (2000). Keindahan turut didasarkan pada dunia pengalaman masyarakat tersebut yang pernah dirundung kesusahan dan kesedihan perpisahan.

Rangkap pantun kedua memaparkan tema nasihat dan pengajaran untuk masyarakatnya. Penjelasan pantun menghuraikan berkenaan penghargaan terhadap sahabat lama dan tidak menjadi seperti kacang melupakan kulit. Melepaskan sahabat lama, merugikan diri sendiri kerana kawan baharu belum tentu akan sama dengan yang lama. Kehilangan sahabat bukan sahaja merugikan tetapi turut kehilangan budi baiknya yang telah dicurahkan selama ini. Berdasarkan pantun ini, unsur nasihat serta didikan diterapkan kepada masyarakat Cocos yang disampaikan oleh orang tua-tua dahulu. Ia selari dengan peranan pantun sebagai satu medium menyalurkan didikan (Tenas Effedy, 1993: 2).

Pengucapan pantun ketiga lebih kepada unsur hiburan masyarakat pengamalnya. Rangkap pantun tersebut mengungkapkan perasaan gembira dan bersuka ria dalam kelompok yang meraikan sesuatu majlis. Baris maksud pantun *kalok cik adik nak lawan panton, sembilan karong saya ada panton*, iaitu pemantun menunjukkan betapa hebat dirinya kerana tidak semua orang boleh berkemahiran berpantun dengan spontan, sekali gus menambat hati pendengarnya. Walaupun begitu, nilai didikan pantun ini sangat terserlah dengan memaparkan hubungan silaturahim antara mereka. Selain itu, pemaparan maksud pantun tersebut turut memberi maklum bahawa sikap kebijaksanaan seseorang dalam menjalani kehidupan harian dapat menentukan hala tuju mereka. Kebijaksanaan mereka tidak akan membuatkan orang lain boleh mengkhianati dengan sesuka hati kerana mereka tidak mudah dipermainkan. Hujung rima baris pertama pantun,

iaitu *jagong* dan baris kedua *terong*, baris ketiga dan keempat *panton*, dapat mencipta ulangan bunyi yang sangat menarik. Lebih mengujakan apabila pantun tersebut dinyanyikan dengan melodi tarian *melenggok* sehingga mencipta muzik seiring kata dan asli yang memperlihatkan identity leluhur sebagaimana yang dinyatakan Muhammad Haji Salleh dalam puitika Melayu. Walaupun rima hujung setiap baris pantun tidak seperti kebiasaan pantun Melayu lain, iaitu a, b, a, b pantun Cocos yang kebanyakan menggunakan rima a, a, b, b ini memberikan nilai tambah yang agak berbeza dan memperlihatkan ciri unik.

Tema pada rangkap pantun keempat juga lebih memaparkan unsur hiburan masyarakat Cocos ketika bergurau senda bersama keluarga atau melaksanakan acara dalam perkahwinan. Rangkap pantun menjelaskan berkenaan beberapa orang anak muda sedang merayu meminta rokok daripada orang tua kerana terlalu ketagih. Walaupun begitu, maksud tersirat pantun ini telah menonjolkan kebijaksanaan para pemantunnya. Mereka bijak menghubungkan unsur tersirat, iaitu maksud di sebalik pantun terkandung perbuatan orang miskin yang sedang menghadapi kesusahan lalu meminta pertolongan daripada orang yang lebih berkemampuan. Pemaparan pantun sedemikian dapat membuktikan betapa halus dan tingginya pemikiran orang tua-tua ketika mengungkapkan didikan dan nasihat kepada anak dan cucunya. Rangkap pantun pada baris pertama dan ketiga memiliki perulangan bunyi awal baris, iaitu *kalok* sehingga dapat mencipta irama yang sedap didengar. Perulangan bunyi juga boleh menarik perhatian dan memberi penekanan makna kepada semua pendengar yang menyaksikan nyanyian pemantun. Pemilihan kata dan bahasa harian yang disusun dapat mengangkat pantun ini sebagai hiburan yang bermakna.

Menurut Muhammad Haji Salleh dalam pendekatan puitika, seorang pemantun seharusnya melihat dan mendengar dengan mata kasar dan mata hati. Pantun yang dizahirkan merupakan isi hati pemantun untuk dipersembahkan kepada pendengarnya dalam bentuk nyanyian muzik bahasa yang beragam dan canggih (2000). Hal ini demikian kerana dalam satu rangkap pantun boleh menjadi satu melodi lagu yang sedap didengar, di samping berhibur dan memberi didikan untuk pendengar. Justeru, maksud pada rangkap pantun kelima ini mengajari masyarakatnya agar melakukan

sesuatu pekerjaan dengan teliti dan berhati-hati. Amalan kelam-kabut dan mengikut perasaan yang gelojoh dianggap merugikan diri sendiri. Apa yang menarik dalam pantun Cocos ini adalah kebijaksanaan yang digunakan oleh pemantun apabila mengambil ungkapan atau peribahasa *tidak lari gunung dikejar* pada baris ketiga maksud pantun. Dalam hal ini, pemantun sangat peka dengan persekitaran masyarakat, biarpun tidak memiliki ilmu pengetahuan yang tinggi tetapi memiliki kemahiran dalam mengungkapkan pantun sehingga orang lain terkesan semasa mendengarnya. Sesuai juga dengan pendekatan puitika, bahawa dalam sesebuah pantun itu mesti melihat, mendengar dengan mata kasar dan hati agar semua orang dapat menikmatinya. Bukan hanya kepada pemantun yang melontarkan bait-bait pantunnya tetapi keseronokan tersebut turut dirasai oleh pendengarnya. Contohnya pantun berikut;

### **Nyanyian *panton* tarian Selong**

Layang-layang terbang melayang

Jatong di laut disambar mayang..... *ulang 2 kali*

Sapa bilang tidak disayang

Tidorlah malam terbayang-bayang..... *ulang 2 kali*

(Haji Romtie bin Ibla, 2017)

Kapal besar dari Palembang

Arusnya deras jadi gelombang..... *ulang 2 kali*

Kalok tak dengar suara abang

Pintu tertutup jadi renggang..... *ulang 2 kali*

(Hajah Arsie binti Bidol, 2017)

Sudah lama tidak di ladang

Abis padi dililit kangkong..... *ulang 2 kali*

Sudah lama tidak dipandang

Rasa sakit di dalam jantung..... *ulang 2 kali*

(Haji Romtie bin Ibla, 2017)

Anak kepiting di dalam batu

Sudah dilobang merayap pulak..... *ulang 2 kali*

Badanku miskin lagi piatu  
Sudahlah miskin melarat pulak..... *ulang 2 kali*  
(Arsah binti Bidol, 2017)

Orang doblas dayong sekoci  
Ala menuju laut seberang..... *ulang 2 kali*  
Demi Allah saya tak benci  
Jangan sukak dengar cakap orang..... *ulang 2 kali*  
(Haji Jeangkie bin Isman II, 2017)

Tema rangkap pertama pantun memperihalkan tentang kasih sayang yang diperluas kepada kasih sayang sesama insan, suami isteri, ibu bapa, anak-anak dan keluarga. Maksud pantun menerangkan kerinduan antara pasangan kekasih yang sedang bercinta. Kebiasaannya pada waktu malam, seseorang sukar melepapkan mata kerana merindui orang yang disayangi. Kerinduan itu terbawa-bawa dalam mimpi mereka. Walaupun rima pantun ini juga tidak berbunyi a, b, a, b nyanyian pada rangkap pantun ini menunjukkan rima akhir yang sekata, iaitu *melayang, mayang, sayang* dan *terbayang-bayang* sehingga memperlihatkan dan memperdengarkan ulangan bunyi yang merdu ketika dilagukan oleh pemantun. Demikian juga dengan frasa ayat yang terdapat pada baris pantun sehingga mewujudkan teknik paralelisme dalam menyusun maksud fikirannya menjadi satu penyampaian yang jelas.

Rangkap kedua masih memaparkan tema cinta dan kasih sayang pasangan kekasih. Maksud rangkap pantun, *kalok tak dengar suara abang, pintu tertutup jadi renggang*, dengan menjelaskan bahawa sesuatu perbuatan tidak dapat difokuskan kerana fikiran asyik melayang. Apa sahaja pekerjaan yang dilakukan tidak menjadi kerana selalu teringat orang yang dirindui. Nasihat dan didikan pantun ini kepada pendengar agar sentiasa memberikan sepenuh perhatian setiap kali melakukan sesuatu pekerjaan. Irama menaik dan menurun apabila dilagukan pada rangkap pantun sangat menarik kerana lenggok bahasanya yang berirama. Demikian rima akhir pada rangkap pantun, iaitu *Palembang, gelombang, abang* dan *renggang*, satu ulangan bunyi yang sangat mengagumkan pendengaran kerana kesejajaran setiap baris rangkap pantunnya. Pantun yang ditonjolkan menitik beratkan soal

keindahan rima hujung yang sama, iaitu a, a, a, a yang tidak sama dengan pantun Melayu yang lebih memfokuskan rima a, b, a, b.

Ungkapan rangkap pembayang pantun ketiga juga mempunyai hubung kait dengan maksud pantunnya, iaitu *sudah lama tidak ke ladang, abis padi dililit kangkong*. Rangkap pembayangannya memberikan gambaran bahawa sudah agak lama petani tidak pergi ke ladang, sehingga tanaman padi semak. Bermakna, hasil tanamannya tidak terurus dan terbiar tanpa pembelaan kerana tuannya tidak membersihkan. Demikian juga maksud baris pantun ini, kesakitan menanggung rindu kerana sudah lama mereka tidak berjumpa. Mungkin sahaja kesibukan, masa dan jarak menyebabkan mereka sukar untuk bertemu dan masing-masing menanggung rindu yang tidak dapat ditahan. Begitulah, didikan pantun yang dinyanyikan oleh pemantun kepada masyarakatnya bahawa kesibukan, masa dan jarak bukan menjadi penghalang untuk bertemu. Apatah lagi dengan ibu bapa yang telah melahirkan dan menjaga sejak kecil sehingga beroleh kejayaan. Lebih menarik lagi, rangkap pantun ini apabila dinyanyikan dengan suasana yang gembira dan menghiburkan kerana sesuai dengan rentak tarian *Selong*. Penciptaan pantun ini cuba melihat dan mendengar dengan mata kasar serta hati maksud pantunnya sehingga menjadi lagu yang dinyanyikan bersama muzik bahasa yang beragam dan penyampaian yang menghiburkan.

Rangkap pantun keempat menceritakan nasib orang yang susah dan miskin dalam menjalani kehidupan seharian. Tema pantun kecewa dan perpisahan ini dapat memberikan didikan kepada masyarakat pendengarnya bahawa kehidupan semua orang tidak sama kerana terpulang kepada nasib masing-masing. Apa yang penting, kita harus sedar dan perlu memperbaiki diri untuk memiliki kehidupan yang lebih sempurna. Walaupun maksud rangkap pantun ini agak sedih dan kecewa di samping mendidik pendengar dan memberi pengajaran, tetapi penyampaiannya agak sedikit rancak dengan pergerakan muziknya seperti mirip lagu tarian joget (Wan Hashim Wan Teh & A. Halim Ali, 1999).

Pemilihan rangkap pantun yang membuktikan bahawa pantun yang dilagukan memerlukan seseorang pemantun melihat dan mendengar dengan mata kasar serta menilai dengan hati sehingga sampai kepada pendengar.

Biarpun hanya pantun empat kerat yang diungkapkan tetapi pengucapan yang dinyanyikan menjadikan penyampaian pantun Cocos seperti sebuah orkestra yang canggih yang dapat menghiburkan pendengar dan menerima nilai didikan tersebut.

Rangkap pantun kelima dalam tarian *Selong* memuatkan tema agama, iaitu menjelaskan perbuatan seseorang dalam hidup bermasyarakat. Perbuatan orang yang baik dipuji kerana tidak suka membenci atau berkhianat kepada orang lain. Walaupun hati dipermainkan dan disakiti, tetapi dia tidak suka membalas dengan kejahatan kepada mereka. Pengajaran pantun ini ialah agar pendengar tidak cakap orang lain tanpa usul periksa kerana perbuatan tersebut akan merosakkan hubungan sesama insan. Nyanyian pantun yang diperdengarkan oleh pemantun di khalayak ramai ini dapat mendidik masyarakatnya sambil berhibur dan bergurau senda. Penggunaan alunan bunyi vokal dan konsonan dalam *muzik seiring kata* telah mengindahkan lagi nyanyian pantun seperti mana yang diperjelas oleh Muhammad. Muzik bahasa yang beragam digunakan membantu cara penyampaian lagu pantun tarian *Selong* agar lebih menyerlah pada penyampaian dan maksudnya.

### **Nyanyian lagu *panton* Labuan Tidak Berbukit**

Labuan tidak berbukit

Ada bukit di tanjong arang..... *ulang 2 kali*

Budi tuan tidak sedikit

Dari dulu sampeh sekarang..... *ulang 2 kali*

(Haji Romtie bin Itla, 2017)

Gosok biola lehernya bengkok

Ambiklah obat di toko baru..... *ulang 2 kali*

Anak sekolah masok melenggok

Kasilah ormat pengantin baru..... *ulang 2 kali*

(Hajah Arsie binti Bidol, 2014)

Buat rumah, rumahlah batu

Catnya berwarna, warnanya biru..... *ulang 2 kali*

Kalok lah dapat anak menantu  
Jangan sukak disuruh-suru..... ulang 2 kali  
(Hajah Arsie binti Bidol, 2014)

Anak belajar jangan dilarang  
Tulis nama di atas batu..... ulang 2 kali  
Sapa bilang dia tak girang  
Tak lama lagi terima menantu..... ulang 2 kali  
(Haji Romtie bin Ibla, 2015)

Makan rujak begado-gado  
Kasi makan si budak Cina..... ulang 2 kali  
Saya ini orangnya bodo  
Mau tengok tingkah si nona..... ulang 2 kali  
(Haji Romtie bin Ibla, 2015)

Rangkap lagu pantun pertama *Labuan Tidak Berbukit* merupakan pantun yang wajib dinyanyikan pada awal persembahan, sehinggalah diikuti dengan rangkap pantun lain berdasarkan pemilihan tema pemantunnya. Pantun ini agak biasa dan seolah-olah rangkap pantun yang dimiliki masyarakat Nusantara. Ia telah sebatu dalam dunia Melayu dan turut digunakan oleh masyarakat Cocos. Pemaparan budi pada pantun ini sangat sesuai ditujukan kepada ahli keluarga, saudara-mara, jiran tetangga dan tetamu yang hadir kerana membantu pihak tuan rumah membuat persiapan majlis perkahwinan anak mereka. Tuan rumah terhutang budi atas bantuan yang dihulurkan kepada keluarga mereka. Hal ini turut diperkatakan oleh Noriah Mohamed (2006: 66) bahawa jiran merupakan orang yang sangat penting terutamanya dalam mengadakan apa sahaja upacara kerana mereka orang yang terawal memberikan pertolongan. Hal ini menunjukkan bahawa masyarakat Cocos seperti masyarakat Melayu Nusantara lain yang mencipta pantun mengikut apa yang dilihat dan didengar dengan mata kasar dan menggunakan hati ketika menyampaikan dan mendengar pantun. Penyusunan frasa pada baris pantun sehingga menjadi baris ayat yang disebut sebagai paralelisme dan dinyanyikan dalam bentuk lagu agar dapat menambat hati pendengar di samping muzik bahasa yang beragam.



Rangkap kedua pantun tersebut membawa maksud persembahan tarian *Melenggok* di hadapan pengantin adalah bertujuan memberi hormat dan penghargaan kepada pasangan yang baharu mendirikan rumah tangga. Di sebalik maksud tersurat pantunnya, terdapat maksud tersirat yang ingin dijelaskan bahawa tarian tradisi *Melenggok* ini haruslah diajarkan kepada anak-anak sejak kecil lagi sebagai penyambung warisan seni dalam masyarakatnya. Tanpa generasi muda, hilanglah warisan yang sudah lama dipertahankan oleh nenek moyang mereka. Pantun ini sangat sesuai disampaikan ketika persembahan majlis perkahwinan kerana ramai tetamu yang dijemput hadir termasuklah orang luar selain daripada masyarakat Cocos. Rangkap pantun ini yang menggunakan gabungan bunyi vokal dan kosonan pada seluruh bait pantun jelas memperlihatkan 'sama ukuran'. Nyanyian pemantunnya yang sentiasa mengulangi bunyi pada baris tersebut dapat mencipta irama yang indah dan menghiburkan (Muhammad Haji Salleh, 2000) walaupun kebanyakan rimanya bukan a, b, a, b tetapi a, a, a, a.

Pantun ketiga memperjelaskan tentang tema hiburan dan nasihat kepada pendengarnya. Walaupun penyampaian pantunnya bernada gembira dan bertujuan untuk berhibur tetapi pengisian didikan kepada masyarakat sangat dalam maksudnya. Menerima anak menantu merupakan satu kegembiraan kepada ibu dan bapa mentua. Pantun yang dilantunkan ini memiliki perkaitan rapat kepada ibu bapa yang baru mendapat anak menantu supaya dapat menerima seadanya dan menganggap menantu seperti anak sendiri. Demikian juga halnya kepada anak menantu, haruslah menjaga hubungan dengan mentua dan menganggap mereka seperti ibu bapa sendiri. Barulah kehidupan antara dua pihak menjadi harmoni dalam rumah tangga. Penceritaan yang agak menarik dalam pantun ini ditambahkan dengan rima akhirnya, iaitu *batu*, *biru*, *menantu* dan *suru* membuatkan ulangan rima hujung baris menjadi tersusun dan menghasilkan kesan yang sedap didengar oleh penonton. Tidak hanya hiburan nyanyiannya tetapi maksud rangkap pantunnya sampai di hati pendengar.

Nyanyian rangkap pantun keempat memiliki persamaan kisah tentang anak menantu pada pantun yang sebelumnya. Pengisahan pantun menggambarkan kegembiraan ibu bapa kerana bakal mendapat anak

menantu. Penantian sebagai orang tua yang mempunyai anak perempuan akan berakhir apabila anak mereka mendapat bakal suami. Malah, tanggung jawab ibu bapa mereka juga akan menjadi ringan kerana hak penjagaan anak sudah bertukar kepada suami anak gadisnya (temu bual Arsah binti Bidol, 2018). Bagi anak muda yang mendengar nyanyian pantun ini, pasti merasa teruja untuk mendirikan rumah tangga. Inilah mesej di sebalik pengucapan pantun yang menghiburkan tetapi tersemat pengajaran tersendiri. Penyampaian pantun oleh pemantun dapat memeriahkan majlis persandingan pengantin di atas *pajangan* kerana bukan sahaja baris pantunnya yang menghiburkan sambil dilagukan tetapi maksud baris pantunnya juga memberikan didikan kepada semua orang, terutamanya pasangan pengantin yang diraikan. Demikian juga perulangan pada baris-baris rangkap pantun telah memberikan penegasan kepada mereka yang mendengarnya kerana perulangan pada kata dan bunyi vokal dan konsonan. Penciptaan pantun bukan sahaja secara spontan tetapi berakal dalam menyampaikan mesejnya. Pemaknaan yang diletakkan oleh Muhammad Haji Salleh dapat dijadikan sandaran dalam nyanyian pantun Cocos.

Pengucapan rangkap pantun kelima yang dinyanyikan *saya ini orangnya bodo, mau tengok tingkah si nona*, cuba memaparkan sikap dan tingkah laku seseorang yang sangat merendahkan diri. Sebenarnya bukanlah seseorang itu bodoh dan tidak pandai dalam menilai hal kehidupan, tetapi sikapnya tidak suka meninggikan diri kepada semua orang. Rangkap pantun menjelaskan bahawa kehadiran seorang lelaki dalam satu kelompok masyarakat lalu memerhatikan sendiri seorang perempuan yang khabarnya memiliki kehebatan dan kepandaian. Dengan melihat sendiri perihal perempuan tersebut, memberi keyakinan dan kepastian setelah apa yang didengar selama ini. Ekspresi penyampaian nyanyian pantun yang bersahaja tetapi bermakna pada seni katanya. Ternyata, ulangan bunyi setiap baris pantun telah menciptakan irama sehingga membantu menambah menjelaskan maknanya yang dapat ditangkap oleh pendengar. Pendekatan *muzik seiring kata* sangat relevan dalam pantun sebagai mengukur keindahan pantun yang dipaparkan, terutamanya pantun Cocos yang jarang-jarang diketahui oleh masyarakat lain.

Pemilihan dan penyusunan nyanyian pantun dalam persembahan tarian yang dipertontonkan terletak kepada pemantun atau orang tua-tua yang melagukan pantun tersebut. Kepanjangannya persembahan nyanyian pantun mereka adalah terpulang kepada kebijaksanaan pemantun dalam memilih dan menyusun rangkap pantunnya. Pantun boleh sahaja lebih dari lima rangkap dan diulang mengikut kesesuaian pada masa persembahan tersebut. Kebiasaannya, pemantun akan mendapat sokongan daripada penonton seperti sorakan gembira yang menunjukkan mereka terhibur melihat persembahan itu dan memberikan isyarat kepada pemantun untuk meneruskan persembahannya. Oleh hal yang demikian, pemantun akan menambah rangkap pantun untuk dinyanyikan sambil diiringi muzik biola, gendang dan rebana.

Keindahan dalam prinsip Puitika Melayu didasarkan kepada konsep bahawa sastra menceritakan kehidupan, mengajar dan membimbing khalayaknya dalam kehidupan itu. Sebuah karya yang baik harus didaktik sifat dan tujuannya. Merujuk kepada pantun yang dilagukan oleh masyarakat Cocos menggambarkan bagaimana pemantun merupakan bijak pandai yang berupaya menghiburkan masyarakatnya menerusi lagu pantun yang bukan sahaja indah tetapi sarat dengan unsur pengajaran dan disampaikan menerusi pengalaman pemantun dalam kehidupan.

## PENUTUP

Pemakaian pantun Cocos bukan sahaja diucapkan di khalayak ramai dalam upacara pinang meminang dan perkahwinan, tetapi rangkap pantunnya telah dinyanyikan seperti pantun Melayu lain dalam beberapa persembahan tarian. Pengucapan pantun yang bersahaja dan dinyanyikan dalam bentuk penyampaian lagu dapat memberikan hiburan dan keseronokan kepada masyarakatnya ketika berkumpul. Malah, hiburan yang dipersembahkan itu juga menyelitkan didikan dan pengajaran kepada pendengar serta penonton yang sedang menyaksikan persembahan tersebut. Lagak dan aksi pemantun yang bersahaja selalu mendapat perhatian audience. Lebih-lebih lagi, nyanyian pemantun yang menggunakan intonasi dan lenggok orang Cocos ketika bercakap. Pemantun yang bijaksana dapat mendengar dan melihat dengan mata kasar serta hati ketika melantunkan pantunnya kepada khalayak

pendengar agar dapat mengekspresikan penyampaian idea dan fikirannya supaya turut dirasai oleh mereka. Mereka bukan sekadar memaparkan hiburan dan keseronokan yang berlebihan dalam lagu-lagu pantun Cocos, tetapi ajaran dan didikan diselitkan sebagai panduan pendengarnya. Elemen *muzik seiring kata* dapat mendominasi antara pantun hiburan dan didikan kepada masyarakat pengamalnya sebagai pendekatan yang boleh diguna pakai.

## RUJUKAN

- Haron Daud. (2006). *Manusia dan kosmologi dalam lagu-lagu rakyat tradisional: Suatu tafsiran*. Dlm. Rogayah A. Hamid & Jumaah Ilias (Penyelenggara). *Lagu Rakyat, Memupuk Kesantunan Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Isa Romtie. (2016). *Keindahan pantun dalam adat perkahwinan Cocos*. Kota Kinabalu: Universiti Malaysia Sabah.
- Light Nanis. (2011). *Masyarakat Cocos*. Kota Kinabalu: Perpustakaan Negara Malaysia.
- Mohd Rosli Saludin. (2007). *Puisi Melayu tradisional*. Pulau Pinang: Goal Intelligent Publishing Sdn. Bhd.
- Muhammad Haji Salleh. (1989). *Puitika sastera Melayu: Suatu pertimbangan*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Muhammad Haji Salleh. (2000). *Puitika sastera Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Noor Risma Salfina Muhamad Rozali. (2006). *Etnik di Sabah*. Selangor: Penapro Sdn. Bhd.
- Norih Mohamed. (2006). *Sentuhan rasa dan fikir dalam puisi Melayu tradisional*. Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Raja Masittah Raja Ariffin. (2013). *Bahasa dan budaya, masyarakat Melayu di Pulau Cocos, Australia*. Selangor: Universiti Putra Malaysia.
- Subiah Lateh, Kalazan Rabika & Mohd. N. Kabul. (1973). *Sejarah dan kebudayaan suku kaum Cocos*. Malaysia in History, 16, (2).
- Tenas Effendy. (1993). *Pantun sebagai media dakwah dan tunjuk ajar Melayu*. Projek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Riau.
- Wan Hashim Wan Teh & A. Halim Ali. (1999). *Rumpun Melayu Australia Barat*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Zainal Abidin Borhan. (2006). *Pantun Dondang Sayang Melaka: Olahan cinta kasih sayang*. Dlm. Rogaya A. Hamid & Jumaah Ilias (Penyelenggara). *Lagu Rakyat, Memupuk Kesantunan Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

### **Senarai Informan**

Arsah binti Bidol. 77 tahun. Kampung Skim Cocos, Kunak.  
Arsie binti Bidol. 77 tahun. Kampung Balung Cocos, Tawau.  
Bahdie binti Ibla. 74 tahun. Kampung Balung Cocos, Tawau.  
Jengkie bin Isman II. 86 tahun. Kampung Skim Cocos, Kunak.  
Mydin bin Salam. 78 tahun. Kampung Skim Cocos, Kunak.  
Norini binti Wawassie. 67 tahun. Kampung Skim Cocos, Kunak.  
Rontie bin Ibla. 81 tahun. Kampung Balung Cocos, Tawau.



## THE INDONESIA-MALAYSIA CULTURAL HERITAGE DISPUTES: A CASE STUDY OF THE *PENDET* DANCE AND RASA *SAYANGE* FOLK SONG

<sup>1</sup>LAI YEW MENG  
<sup>2</sup>YUSTEN KARULUS

<sup>1&2</sup>Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah,  
Jalan UMS, 88400 Kota Kinabalu, Sabah.  
<sup>1</sup>lyewmeng@ums.edu.my; <sup>2</sup>yusten@ums.edu.my  
Dihantar: 29 April 2019 / Diterima: 29 Jun 2019

**Abstract** This article analyses the role of nationalism and power politics (external/domestic) in shaping Indonesia's relations with Malaysia during the administration of President Susilo Bambang Yudhoyono (SBY). More specifically, it examines how nationalism, namely domestic nationalist pressure interacts with other external-domestic determinants in shaping Indonesia's external behaviour and options towards Malaysia when managing the cultural heritage disputes, with particular attention given to Malaysia's alleged claims of proprietorship over the *Pendet* dance and *Rasa Sayange* folk song. By adopting a neoclassical realist construct, this study seeks to address the pertinent questions of why, how, when and to what extent nationalism affects the perceptions and calculation of the SBY administration and Jakarta's policy options during their altercations over the two cultural heritage debacles. Special attention is given to examining the interactions between domestic nationalist pressure and the related external-domestic determinants influencing Indonesia's foreign policy towards Malaysia, to assess the extent to which nationalism constrained the SBY administration's handling of the related episodes of the cultural heritage disputes. This study found the salience of nationalism and/or domestic nationalist pressure in constraining/affecting SBY administration's management of the cultural heritage disputes affecting the Indonesia-Malaysia bilateral ties to be dependent on the Indonesian state-elites' perceptions/calculation of the external-domestic conditions, namely their domestic political resolve vis-à-vis nationalist forces and Indonesia's relative power position compared with Malaysia, which predisposed specific foreign policy-options during the given time period and context.

**Keywords:** Indonesia-Malaysia relations, nationalism, power politics, cultural heritage.

## INTRODUCTION

The nascent period of Indonesia-Malaysia relations (1957–1963) had been predominantly characterised by major political and diplomatic differences between the two neighbours and kin states, which served as the principal reason for their antagonistic and conflictual relationship (Ruhanas, 2006: 52). The seeds of conflict have been sown since 1958 when the Indonesian President, Sukarno accused the then-Federation of Malaya for interfering in Indonesia's domestic affairs by allegedly supporting the Revolutionary Government of the Republic of Indonesia that wanted to declare a new Republic of Indonesia (Ruhanas, 2006: 52; Kahin, 1964). The dismal state of the bilateral relationship was also influenced by a number of other problems, in the likes of cross-border crimes such as smuggling, the sovereignty dispute over West Irian, and regional security as well as communist-related issues (Liow, 2005; Kahin, 1964; Kunaseelan, 1996). The bad-blood and simmering bilateral tension between the two countries reached boiling point in 1963 when Indonesia launched an undeclared war against its neighbour. Popularly known as the 'Confrontation,' the limited armed conflict between Indonesia and Malaysia was triggered following the formation of the Federation of Malaysia which was not recognised by President Sukarno and his Filipino counterpart, President Macapagal (see Kahin, 1964). Indeed, the confrontation was seen as the culmination of a seriously flawed relationship between these two relatively new nation-states that was induced by as much the problems of history, culture and identity as by the inevitable consequence of great power politics during the Cold War (Liow, 2005: 98). Indonesia-Malaysia relations began to thaw and recover from 1966 onwards, following the end of the confrontation period. However, the atmosphere of the bilateral relationship has continued to fluctuate, with its traditional 'ups-and downs' becoming even more pronounced, especially since the 1980's due to shifting power dynamics juxtaposed against rising nationalism and identity politics which have contributed to heightening bilateral competition involving national security, territorial integrity, economic strength and political influence



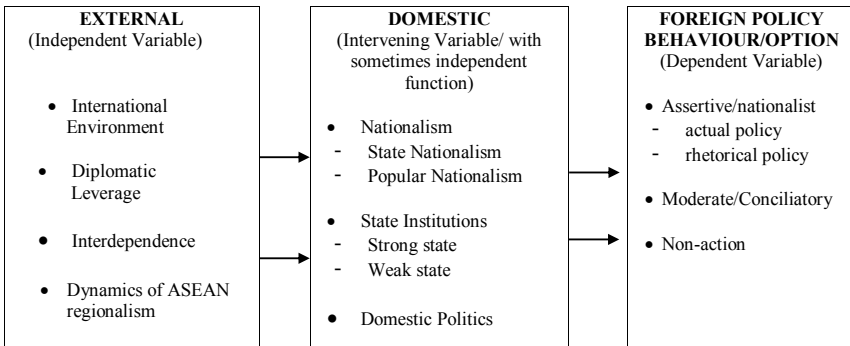
(Ruhanas, 2006: 49; Liow, 2005; Khadijah Md. Khalid & Shakila Jacob, 2012). The inability of the two so-called brethren-states to promote a genuinely stable, matured and progressive relationship is due to multiple unresolved bilateral issues, ranging from the influx of (illegal) Indonesian labour (*Tenaga Kerja Indonesia* - TKI) and the Sipadan-Ligitan-Sebatik and Ambalat/Sulawesi Sea maritime-territorial disputes to new challenges such as the cultural heritage debacle, which have continued to erode the 'political will' of both governments and peoples to maintain amiable ties.

This study analyses the role of nationalism and power politics (external/domestic) in shaping Indonesia's relations with Malaysia during the President SBY administration. More specifically, it examines how nationalism, namely domestic nationalist pressure interacts with other external-domestic determinants in shaping Indonesia's external behaviour/policy-options towards Malaysia when managing the cultural heritage disputes. Particular attention is given to the issues of Malaysia's alleged claims of proprietorship over the *Pendet* dance and *Rasa Sayange* folk song, which manifested between 2007 and 2009. By adopting a neoclassical realist model of Nationalism and State Behaviour (Lai, 2014; Lai & Chrisnandi, 2013; Lai & Chrisnandi, 2015), this chapter seeks to address the pertinent questions of why, how, when and to what extent nationalism affects the perceptions and calculation of the SBY administration and Jakarta's policy options during their altercations over the two cultural heritage debacles. Special attention is given to examining the interactions between domestic nationalist pressure and the related external-internal determinants influencing Indonesia's Malaysia policy, to assess the extent to which nationalism constrains the SBY administration's handling of the related episodes of the cultural heritage disputes.

### **Neoclassical Realism and Indonesian Foreign Policy Analysis**

This study advocates Neoclassical Realism (NCR), which is hospitable to both mainstream and constructivist variables, as the central analytical framework. NCR is a variant of IR realism that emerged in the late 1990's, which posits the role of domestic politics in international relations and foreign policy analysis. It has gained scholarly acknowledgement as a

realist theory of foreign policy that generally shares the basic tenets of the theoretical tradition, only to separate itself from its systemic-focused brethren by explicitly underlining and theorising the ‘intervening’ role of domestic variables in producing foreign policy behaviour. Indeed, NCR stresses the integration of both external and domestic variables to produce more accurate foreign policy analysis. Proponents of neoclassical realism, i.e. Rose (1998), Taliaferro (2006), Schweller (2004), Lai (2014), and Lobell, Ripsman and Taliaferro (2009), among others, generally share the standard realist assumption that ‘the scope and ambition’ of a country’s foreign policy and external interests are driven primarily by systemic pressures and its relative power position. However, the effects of these imperatives are subjective, as they must be translated through peculiar domestic political process and situations (Schweller, 2004: 164), which stand to affect a particular state’s response to the external environment. NCR advocates see the existence of an ‘imperfect transmission belt’ (Rose, 1998: 146–7) linking systemic imperatives to foreign policy behaviour, and concur that external constraints/opportunities must be mediated by unit-level ‘intervening’ variables such as decision-makers’ perception and other domestic political processes, which can induce states to behave similarly under different conditions, or differently under similar situations (Rose, 1998; Schweller, 2004; Lai, 2014).



**FIGURE 1** NCR Framework of Nationalism and State Behaviour/Preferences

*Source:* Adapted from Lai (2014); Lai and Chrisnandi (2013; 2015)

NCR's 'middle-ground' position of favouring domestic-level/constructivist reasoning allows this study to problematise and operationalize nationalism as a variable that mediates the external environment and influences the domestic political process and perceptions of Indonesian policy-makers. This, in turn, shapes Indonesia's particular foreign policy behaviour that either exacerbates or assuages the bilateral altercations over cultural heritage and proprietorship vis-à-vis Malaysia. For a start, the basic NCR framework comprises two sets of interactive variables (see Figure 1). Whereas external factors are primarily 'independent' variables, domestic determinants serve as 'intervening' variables (with sometimes, independent function) that mediate and interact with the former, and with one another to produce particular foreign policy options, or the 'dependent' variable. The external variables identified for this study are the: 1) international (security/strategic) environment; 2) diplomatic leverage vis-à-vis disputant-state; 3) interdependence (bilateral/multilateral); and 4) dynamics of ASEAN regionalism, which ascertain the parameter of Indonesia's policy options vis-à-vis Malaysia. Meanwhile, the domestic variables include: 1) nationalism (state/popular manifestations); 2) state institutions (strong/weak state); and 3) domestic politics (power competition between state elites/parties/bureaucracies). Specifically, to this study, nationalism is assumed to interact with these other determinants in affecting Indonesian state-elite's perceptions/calculations of the external-domestic conditions, namely Indonesia's relative power position vis-à-vis Malaysia, and their domestic political resolve vis-à-vis 'nationalist' forces, which then define their specific policy options, when dealing with the Malaysian over the two cases of cultural heritage debacle.

Building on the framework, this section operationalises nationalism within an interactive 'macro-micro' model to explicate how, when, and under what condition it prevails in Indonesia's Malaysia policy-making. NCR stresses that domestic influence on foreign policy depends on the constraints/opportunities imposed by the international system. This is coherent with the realist tradition's basic assumption, which emphasises the primacy of systemic imperatives in conditioning the environment in which nation-states function and operate. Nonetheless, NCR goes further by assuming that the environment primarily serves to limit, but not govern a state's specific

foreign policy choices, leaving such processes to domestic factors/actors, i.e. nationalism and state-elites' perception/calculation (Sterling-Folker, 1997; Dessler, 1989; as cited in Lai, 2014). When international pressures are low, or when the probability of conflict is relatively obscure, NCR assumes that states can exercise a wider range of policy options, thus giving nationalism and other domestic factors a bigger impact on foreign policy-making (Desch, 1998). Under such conditions where domestic political bargaining enjoys greater saliency in the decision-making process, nationalist pressures (i.e. nationalist politicians, popular nationalist sentiments, etc.) may prevail and force, or even encourage states to adopt nationalist over prudent foreign policy options. Likewise, state-elites fostering, or are dependent on, nationalism for domestic political expediency, may allow it a more affective role in shaping state behaviour, under a low-pressure international environment. Conversely, when external pressures are high and the likelihood of threat becomes imminent, state preferences are bound to be curtailed, thus reducing the leverage of domestic imperatives on foreign policy-making (Desch, 1998). This implies that nationalist forces have lesser bargaining power in policy-making. Instead, state-elites as 'rational' actors are expected to respond to systemic imperatives, rather than domestic nationalist pressures, or nationalistic convictions, when determining policy options (Lai, 2014).

Based on the stipulated assumptions, an NCR model can be constructed by juxtaposing the external (independent) and the domestic (intervening/independent) variables within an external-domestic matrix to represent their interactions which produce foreign policy outcomes (dependent variable). The NCR hypotheses on Indonesia's behaviour vis-à-vis Malaysia as represented in Table 1 are generated based on the Indonesia's relative power position vis-à-vis the disputant-state, Malaysia (as perceived by Indonesian state-elites), and Indonesian state elite's domestic political resolve, specifically against domestic nationalist pressure.

**TABLE 1** NCR Hypotheses on State Behaviour/Preferences

<b>Hypothesis/ (Quadrant)</b>	<b>External-Domestic Conditions and Expected Foreign Policy Options</b>
<b>H1</b>	When the relative power position vis-à-vis the disputant-state is decisively/ determinately favourable (strategic environment + diplomatic leverage + interdependence + dynamics of ASEAN regionalism), the Indonesian state tends to adopt assertive-nationalist foreign policies (domestic-ideational factors gain FP salience under low-pressure external-structural environment, hence the opportunity for state-elites to advance state/popular nationalist agendas to realise personal nationalist convictions and/or political expedience). Conversely, maintaining a moderate-conciliatory/non-action policy is the likelihood, when a state faces unfavourable relative power position (state-elites expected to respond to external-structural constraints and suppress domestic-ideational goals).
<b>H2</b>	Indonesian state-elites suffering from a decisively unfavourable domestic political resolve (vis-à-vis nationalist pressure), <i>ceteris paribus</i> , are compelled to adopt assertive-nationalist policies, when managing sensitive bilateral issues. Conversely, moderate-conciliatory policies are likely, when they enjoy favourable domestic political resolve (vis-à-vis nationalist pressure).
<b>H3 (A)</b>	When Indonesian state-elites perceive a unfavourable relative power position vis-à-vis the disputant-state, Malaysia, but enjoy favourable domestic political resolve, the tendency is to adopt moderate-conciliatory policies.
<b>H4 (B)</b>	When Indonesia encounters an advantageous relative power position vis-à-vis the disputant-state, Malaysia, while the domestic political resolve of its state-elites is favourable, they will enjoy flexibility in terms of policy choices.
<b>H5 (C)</b>	Indonesian state-elites perceiving a favourable relative power position vis-à-vis the disputant-state, Malaysia, but feeling vulnerable towards domestic nationalist pressure, may be inclined towards assertive-nationalist foreign policy option.
<b>H6 (D)</b>	State-elites perceiving their state's relative power position and domestic political resolve to be decisively disadvantageous are constrained to opt for non-action, cloaked in nationalist rhetoric/symbolic gesture as a means to circumvent the problem of contradictory foreign policy goals posited by the international environment and domestic processes (external pressure supersedes domestic constraints).

Sources: Adapted from Lai (2014); Lai and Chrisnandi (2013; 2015).

These policy options (H3-H6) are primarily hypothesised on the condition of the respective external-internal domains being either determinately favourable, or otherwise. In the event where state-elites face an ambiguous domestic political resolve, NCR’s first-order systemic argument assumes that the preferred policy option would largely depend on the perceived relative power position vis-à-vis the disputant-state. Conversely, an ambiguous relative power position would make a combination of assertive-cum-conciliatory measures the favoured policy option, irrespective of the prevailing domestic condition (see Table 2) (Lai, 2014).

**TABLE 2** Expected State Behaviour/Preferences-of-action

<b>Relative Power Position (vis-à-vis disputant-state) Domestic Political Resolve (vis-à-vis nationalist pressure)</b>	<b>Favourable (H1)</b>	<b>Ambiguous</b>	<b>Unfavourable (H1)</b>
Favourable (H2)	Flexible policy option (H4)	Assertive-cum-conciliatory policy options	Moderate-conciliatory policy option (H3)
Ambiguous	Assertive-nationalist policy options	Assertive-cum-conciliatory policy options	Moderate-conciliatory policy options
Unfavourable (H2)	Assertive-nationalist policy option (H5)	Assertive-cum-conciliatory policy options	Non-action (H6)

Source: Lai (2014); Lai and Chrisnandi (2013; 2015)

By problematising nationalism, which under specific external and domestic conditions, can cause variations in state behaviour/policy options, this NCR model enables its impact to be systematically assessed, and helps explicate the conditions in which it does, or does not prevail in Indonesian (or Malaysian) policy-making, when managing their bilateral affairs. More significantly, it can contribute to a better understanding of

other dynamics involved, while simultaneously answering questions on nationalism's role in Indonesia-Malaysia relations that traditional IR theories and constructivism have not adequately explained.

## **The Cultural Heritage Disputes between Indonesia and Malaysia**

Since the late 1960's, the Southeast Asian region has been typically plagued by 'ideational' problems associated with cultural and identity disputes (Chong, 2012: 4; Liow, 2005; Clark, 2013). The crux of the matter has essentially to do with the reliance of most countries in the region to elements of culture as part of their nation-building and national development agenda. Thus, culture-based conflicts often occur not only between Indonesia and Malaysia, but also involve other countries, such as the dispute involving the ownership claims of the *Jeeb* dance and *Preah Vihear* temple between Cambodia and Thailand. Malaysia and Singapore also have had their trivial spats on the proprietorship over traditional foods like *Mee Laksa*, claypot *Bakuteh* and Hainan Chicken Rice, and by extension the 'street-food/hawker' culture (Chong, 2012: 4; see also Adriani, 2014; *The New York Times*, 2018).

The existence of cultural similarities between Indonesia and Malaysia has been the result of their 'shared' historiography and ethno-cultural traits/identities that derived predominantly from the Indo-Malay world or popularly known as *Nusantara* (Chong, 2012: 7; see also Ireland & Clark, 2012; Clark, 2013; Clark, 2014; Clark & Pietch, 2014; Collins, 2009; Ho, 2018). This traditional relationship was also based on commonly 'shared' values advocated by the related national groups, cultures and religions (Rohani & Zuhilmi, 2010: 224; Suhardjono, 2012). Such similarities have led to the imagination of kinship and the concept of *bangsa serumpun* by both peoples, where 'blood-brotherhood' (Liow, 2005: 24, Musafir Kelana & Abu Bakar Ebi Hara, 2009: 99) and 'sibling ties' have been commonly used to refer to their 'special relationship' (Rohani & Zuhilmi, 2010; Musafir Kelana & Abu Bakar Ebi Hara, 2009; Ruhanas, 2006; Ho, 2018). This special bond between Indonesia and Malaysia has certainly brought a sense of camaraderie and togetherness, but it has also occasionally led to disputes and arguments particularly when it came to both countries' efforts

to advance their respective, but potentially conflicting national interests in the domestic and international arenas (Ruhanas, 2006: 49; see also Ho, 2018, Chapter 7). The dynamics of this so-called ‘sibling’ or ‘brethren relationship’ (Liow, 2005) has also led to observers commonly deeming Indonesia-Malaysia ties as a ‘love-hate relationship’ (Lai & Chrisnandi, 2013; Clark 2014; Clark & Pietch, 2014).

According to former Indonesian Defence Minister, Juwono Sudarsono, “*Justru itu karena saling berdekatan maka ada persaingan, perseteruan yang lahir dari kedekatan.*”

<sup>1</sup>This means that the inherited cultural similarities and shared history between the two peoples prior to the establishment of the nation-states of Indonesia and Malaysia have the tendency to lead the greater competition and culture-oriented hostilities between the two countries. This sense of competition is due to none other than their divergent nationalisms and national identities as separate nation-states, which were, ironically fostered upon their shared traditions and cultures (De Silva & Lai, 2013). Meanwhile, Jusuf Kalla states that “*Jadi bangsa Indonesia dimana-mana, kita harus bangga dong bahwa kita diaspora, kenapa kita harus komplein terus menerus.*”<sup>2</sup> By this the former Vice President of the Republic of Indonesia concurs that the apparent culture clash between Indonesia and Malaysia is not merely about the problem of cultural diaspora. This is because diaspora happens not only to cultures but also to race, which also means the people of Indonesia are found everywhere, including Malaysia. The concept of ‘race’ should therefore be understood precisely as a ‘race’ and ‘nation’, and should not be conflated with the concept of ‘state’ (Gellner, 1983; Smith, 2001). In this regard, the term *budaya bangsa* or nation’s culture would connote the ‘nation’ serving as the conduit or vehicle that brings their culture together to new places to be observed and practiced. Kalla also emphasised that culture is ‘borderless’ in nature and has no administrative boundaries. According to him, this phenomenon should be seen in a positive light, as it occurs mainly because Indonesia is a great nation.<sup>3</sup>



Chong (2012) uses the term ‘culture war’ in describing the culture-based conflict between Indonesia and Malaysia, while others deemed this bilateral dispute as ‘cultural contestations’ (Clark, 2013) and ‘battling for shared culture’ (Suhardjono, 2012). This so-called ‘cultural heritage dispute’ can be generally divided into two major episodes. The first episode erupted in late 2007, following the screening of the folk song *Rasa Sayange* as the theme song for Malaysia’s official tourism campaign, ‘Malaysia: Truly Asia’ (*Utusan Malaysia*, 2007; *Tempo Interaktif*, 2007). Its appropriation by the Malaysian authorities triggered Indonesian anger because they believed the song was of Indonesian origin, and that Malaysia had used it without the permission of the Indonesian government. The folk song is said to be Indonesia’s national heritage from Maluku and has been sung by the Indonesian people for ages (Handayani, 2010: 93). Malaysia’s actions through its tourism campaign prompted members of the Indonesian parliament to urge the Yudhoyono administration to take legal actions against the Malaysian government for misusing their traditional song.

Meanwhile, the ‘mistaken’ screening of the *Pendet* dance as part of the Malaysian tourism campaign in 2009 triggered what was to be the second episode of the Malaysia-Indonesia ‘culture war’. The *Pendet* dance debacle began with the airing of the ‘Enigmatic Malaysia’ documentary produced by the Malaysian-owned KRU Studios, which was the company responsible for the production of the mentioned documentary series. The ‘promo’ for the documentary was edited by the Discovery Networks Asia-Pacific and the broadcasting rights in over 21 countries was given to the Discovery Channel (*The Malaysian Insider*, 2009a). Unfortunately, the ‘promo’ was found to have erroneously uploaded pictures of the *Pendet* dance from Bali, Indonesia. As expected, the episode aroused Indonesian anger, especially among the media and segments of the Indonesian populace who accused Malaysia of ‘stealing’ one of their cultural heritage (Chong, 2012: 2; Prathivi & Wardany, 2009). In response, the Malaysian Tourism Minister issued an apology to the people of Indonesia through the Ministry of Culture and Tourism, Indonesia (*MStar*, 2009). However, the action was not accepted as an apology. The explanation received from the Discovery’s Singapore office emphasised that the video was not officially released by the Malaysian government, and the *Pendet* dance

shown in the video was actually obtained by the Discovery Channel from a third party rather than from the KRU Studios (Sagita, 2009; Kandasamy, 2009). General Manager Kevin Dickie from Discovery Southeast Asia in writing stated that the Malaysian government was not involved in the production process of the promotional video (Malau, 2009; Kandasamy, 2009). Nonetheless, the *Pendet* dance issue became the cultural heritage dispute that received the most vociferous protest from Indonesians, especially those living abroad and those in cyberspace (Chong, 2012: 3–4; Prathivi & Wardany, 2009).

Apart from the two cases, there were several other cultural disputes that equally sparked controversy. Among them include some types of traditional foods, songs, musical instruments and dance, as well as cultural products, such as *batik*, *keris* and shadowgraph or *wayang kulit* (Saiman, 2009: 60–2; Ireland & Clark, 2012). In chronological order, the controversies over the proprietorship of cultural heritage between Indonesia and Malaysia began with a dispute over the ownership of the *Parang Rusak batik* motif, which was then followed in quick succession by rows over the *Gamelan*, *wayang kulit* and *Angklung* in August 2007. These earlier disputes set the tone for the eruption of the *Rasa Sayange* and *Indang Bariang* songs in October 2007. There were also claims over the right of ownership for the *Reog Ponorogo* dance on 21 November 2007, and the language issue of *Bahasa Indonesia* as the authentic Malay language on 25 November 2007. The *Rasa Sayange* controversy was thus very much the culmination of a multitude of cultural disputes that had occurred throughout 2007. Meanwhile, the second episode of the Indonesia-Malaysia cultural heritage spat was preceded by a sequence of events that led to the dispute over the rights of *batik* featured in June 2008. This was followed by their protracted ownership claims over the traditional motif and other demands such as *keris* and *wayang kulit* in March 2009. The screening of the *Pendet* dance in August 2009 was the culmination of the second episode of the so-called ‘culture war.’ There were further periodic recurrences of the cultural heritage row such as the recent controversy over the famous *Tor-tor* dance and the musical instruments called *Gordang Sembilan* (Lubis, 2012). Issues of ownership disputes and claims on cultural heritage have received a variety of reactions from the people of Indonesia as a way of showing

their dissatisfaction. According to Agung Laksono<sup>4</sup> and Devianti Faridz,<sup>5</sup> a handful of Indonesians do not deny that cultural sharing and borrowing may occur due to their cultural similarities. However, when it comes to the right of proprietorship, it should be ethically and morally owned by the country of origin. All in all, the proliferation of cultural heritage disputes had further exacerbated their worsening diplomatic relationship during the periods of investigation.

### **Reactions of the Indonesian Masses on the Cultural Heritage Dispute**

A dispute over cultural heritage is an issue that is often considered trivial but could potentially lead to protracted conflicts between the disputant-states, if it is not handled properly. As stated in the preceding discussion, the *Pendet* dance was arguably the most controversial issue in the overall culture-based conflict between Indonesia and Malaysia (Chong, 2012: 3–4; Juniarta, 2009). Specifically, popular demonstrations took place in Bali on 25 August 2009, as the Balinese people took to the streets to register their protest regarding the matter. A demonstration was also held by students of the Indonesian Arts Institute (ISI). Consequently, on 29 August 2009, the Indonesian government via the Ministry of Foreign Affairs submitted an apology to the people of Indonesia, in general, and the people of Bali, specifically, following what was perceived to be a lack of systematic effort and conviction on the part of the Indonesian authorities to protect their national cultural heritage (Handayani, 2010: 93–4). To address this apparent weakness, the Indonesian Ministry of Culture and Tourism signed a memorandum of understanding with the Ministry of Justice and Human Rights to jointly protect the rights of the country's intellectual and artistic cultural products (Prathivi & Wardany, 2009).

Meanwhile, 'anti-Malaysian' rhetoric prevalent over the Indonesian media prompted protesters who called themselves *Benteng Demokrasi Rakyat (Bendera)* to demonstrate by taking to the streets and raiding the houses of Malaysian residents in Jakarta (Chong, 2012: 3). They also opened a registration post for communities who want to join the vigilante group *Laskar Ganyang Malaysia* in their quest 'sweep Malaysia' (Santosa *et al.*, 2009: 223). With bamboo spears as their weapon, they

handed out small Indonesian flags and demanded identification cards from public transport operators. Despite the Indonesian police's relative success in getting rid of them from the streets, the punitive measures taken by the Indonesian authorities failed to deter the protesters from resuming their intention to declare war against Peninsular Malaysia. Apparently, *Bendera* managed to recruit more than 1,500 military volunteers from diverse backgrounds to prepare for war with Malaysia (Mardiyati, 2009). They also prepared the volunteers with training in self-defense and black magic, as well as supplying food, medicine and weapons, including *samurai* swords and ninja *shuriken* (throwing star).

In addition to such provocative actions, the *Bendera* army also lodged a number of 'nationalist' demands on the Indonesian government, such as decommissioning the Malaysian Embassy in Jakarta and, vice versa, the Indonesian Embassy in Kuala Lumpur, repatriating all Indonesian citizens currently residing or working in Malaysia, and declaring war against Malaysia. The group also expressed their ill-intentions to eliminate/sweep Malaysian citizens in Indonesia (Mardiyati, 2009). Although the Indonesian state-elites viewed these motions as amounting to a show of irrational behaviour, such provocative motions were apparently instigated and supported by specific individuals within the Indonesian political landscape (Chong, 2012: 3). The increasingly tensed bilateral atmosphere prompted the Secretary of the Malaysian Security Council, Datuk Mohamed Tajudeen Abdul Wahab to order the tightening of security measures at all Malaysian borders, to prepare for the possibility of the related 'nationalist' group members infiltrating Malaysian shores (*New Straits Times*, 2009; Chong, 2012: 3).

The dissatisfaction of the Indonesian public continued to rumble right up to Malaysia's Independence Day on 31 August 2009, which saw Indonesians using the occasion to launch nationalistic protests against Malaysia. This included the inflammatory act of burning the Malaysian flag (*Jalur Gemilang*) which was conducted openly by the protesters and university students from various campuses in Indonesia (*Kompas*, 2009). The protesters also gathered in the compound of the Malaysian embassy in Jakarta, shouting the slogan '*Ganyang Malaysia*' which

means, ‘Crush Malaysia’ while throwing stones and rotten eggs onto the embassy building (Belford, 2009). At the same time, the official website of government departments in Malaysia also fell victim to the attacks by Indonesian hackers or ‘cybertroopers’. The contents in more than a hundred websites of the Malaysian government were replaced with pro-Indonesian slogans (see Farish Noor, 2009; Mardiyati, 2009; Prathivi & Wardany, 2009; Chong, 2012; Muhammad Badri, 2012).

Indonesian protests continued in the cyberspace with various titles given to Malaysia such as ‘*Maling-sia*’ which means ‘thief’ in a local Indonesian dialect (*The Malaysian Insider*, 2009b; Khadijah Md. Khalid & Shakila Yacob, 2012). Websites full of hate and contempt messages were likewise created, as with the social media platform, Facebook, which had more than 300 anti-Malaysia groups formed with network pages such as ‘We Hate Malaysia’ featuring the logo of one man standing on the Malaysian flag. In fact, this Facebook page managed to recruit more than 400,000 members among the Indonesian masses (Chong, 2012: 3; *Malaysia Today*, 2009). Another popular Facebook group was named ‘Anti-Malaysia’, which boasted 318,000 followers, with its wall featuring an image of a skeleton in the middle of a disfigured Malaysian flag (*Malaysia Today*, 2009). Based on the instances of cultural heritage dispute, it is clear that Indonesia is more aggressive than Malaysia in dealing with the issues. This aggressiveness could be traced from the actions of the Indonesian people expressing their objections and their dissatisfaction towards Malaysia.

### **A Neoclassical Realist Interpretation of Indonesia’s Malaysia Policy Option in the Cultural Heritage Disputes**

There is, indeed, abundant literature on the cultural contestations between Indonesia and Malaysia, as elaborated and cited in the previous section. Whereas most of these works utilise historical as well as anthropological and sociological/cultural approaches to explaining this phenomenon in their contemporary bilateral relations (see Ireland & Clark, 2012; Chong, 2012), there are also a number of studies that scrutinise the subject matter from other disciplinary perspectives, such as media and political communication (see Suhardjono, 2012) and International Relations

(IR). Specifically, IR-oriented works examining the cultural heritage dispute in Indonesia-Malaysia relations such as those by Clark (2013), Clark and Pietsch (2014), and Adriani (2014), tend to explain it from a constructivist lens, where non-material, cultural-ideational variables are emphasised as the preferred sources of reasoning. For instance, Adriani (2014) incorporated the constructivist-based Hoftstede's theory of Cultural Dilemma indicators to explain why ASEAN's diplomatic style has failed to prevent the numerous cultural debacles involving member-states, including that of Indonesia and Malaysia. Meanwhile, Clark and Peitsch (2014) drew inspiration from postcolonial literary discourse to explain the genesis of the clashing nationalisms and national identities as well as socio-cultural divergence between the supposedly kin-states of Indonesia and Malaysia, which are responsible for the manifestation of their cultural heritage contestations. Likewise, Clark (2013) provided what was, essentially a constructivist interpretation of the politicisation of the cultural heritage debacle in Indonesia's relations with Malaysia, by using the cultural spats during the 2011 SEA Games and subsequent UNESCO's recognition of *Batik* as Indonesian heritage as case studies. Although most of these IR Constructivist-oriented works have been able to adequately explain the phenomenon by emphasising on domestic-ideational reasoning, most if not all, have not paid sufficient attention to the workings of structural-material variables in the guise of power politics in both the external and domestic realms, in affecting state behaviour and preferences-of-action, when dealing with such ideational issues. It is due to the presence of such a 'research gap' that this paper seeks to address the analytical limitations of previous studies by adopting the mid-ranged NCR theoretical framework to provide a more balanced and less-myopic interpretation of this bilateral altercation. The NCR framework posits a role to both external and domestic variables in explaining foreign policy, which allows it to bridge the various levels-of-analysis, thus making it amenable to both external-domestic and material-ideational reasonings.

Indeed, the culture-based disputes between Indonesia and Malaysia showed the influence of nationalism and the workings of power politics among external and domestic actors in shaping Indonesia's behaviour and preference-of-action. Therefore, when analysing and understanding

the foreign policy options taken by Indonesia towards Malaysia, the interaction of both determinants should be given adequate attention and treatment. Based on the neoclassical realist construct, there are two variables that must be given due consideration. The external determinants shape Indonesia's 'Relative Power Position' that acts as the independent variable, while domestic factors serve to influence state-elites' perceptions and calculation of their 'Domestic Political Resolve', which act as the 'intervening' variable, but with some independent functions depending on the external conditions. The interaction between these two variables will produce Indonesia's foreign policy option, which is the dependent variable. The assessment of Indonesia's relative power position vis-à-vis Malaysia would depend on the SBY administration's perceptions/calculation of the prevailing external environment, Indonesia's diplomatic leverage and degree of socio-economic interdependence over the disputant-state (in this case, Malaysia), and the dynamics of regionalisation via the ASEAN. Meanwhile, an assessment of the domestic political resolve of Indonesian state-elites (especially vis-à-vis domestic nationalist pressure/political competition) would include elements of nationalism/domestic nationalist pressure, be it official or popular manifestations, and the strength or weakness of the Yudhoyono government, as well as domestic political developments at a given time period. All these components are evaluated to infer the perceptions and calculation of Indonesian state-elites on Indonesia's relative power position and the SBY administration's domestic political resolve, in order to interpret the policy options towards Malaysia, during the specific instances of dispute.

### **The influence of external factors on Indonesia's relative power position vis-à-vis Malaysia during the cultural heritage disputes (2007–2009)**

Non-traditional security is a new dimension in the security agenda as a result of changes in the international system that witnessed a structural transformation from one of bipolar order during the Cold War, to a unipolar or potentially multipolar order in the post-Cold War era. The end of the conflict between the US and the Soviet Union has changed the debate in the security agenda, making it much more complex and diverse. In the late 1970's and 1980's, for example, an increase in world economic

growth and the occurrence of various issues concerning the effects of environmental changes have triggered the advent of non-traditional ideas or conceptualisations of security that criticise the traditional view, which tended to exclusively relate to traditional security threats in the guise of the use of force and military means (Buzan, Waever & de Wilde, 1998). The traditional view has since been thought to be too narrow in its definition of the concept of security because non-traditional security does not only refer to purely military security, but also includes non-military issues, such as migration, economics, environment, transnational crime and identity (Buzan, Waever & de Wilde, 1998: 2).

The phenomenon of globalisation has likewise affected the pattern of relationship between states in the international system. It has led countries to cooperate in order to protect and/or advance the common interests, including the addressing of security matters. These changing dynamics have resulted in the growing need to sustain good relations between countries (Ruhanas, 2009: 17). Although ASEAN countries do not face serious threats from the traditional security dimension, such as nuclear threat, wars and other military conflicts, this does not mean that the ASEAN member-states are free from such threats at all, let alone the non-traditional security challenges. Since the end of the Cold War, an increasingly varied ASEAN security agenda has taken shape, with the advent of other non-traditional threats, such as the proliferation of piracy, illegal immigrants, weapons smuggling, human trafficking, and trans/cross-border crimes (Ruhanas, 2009: 18; see also Ganesan, 1999).

In an effort to advocate their common interests, ASEAN member-states have demonstrated a relatively good spirit of cooperation among them. As a regional leader and the largest country in the ASEAN region, contemporary Indonesia is in a favourable position to raise its international profile (Anwar, 1994). Through ASEAN, Indonesia has not only maintained good relations with the ASEAN countries, including Malaysia, but also managed to establish amiable relations with the countries of East Asia, namely Japan, China and South Korea via the ASEAN+3 platform. Likewise, multilateral cooperation through the East Asia Summit (EAS) has had Indonesia enjoying progressive bilateral



relationships with India, the US, and Russia. On a more specific note, relations between Indonesia and the US also grew closer following President Yudhoyono's state visit to the US at the end of May 2005, which led to the establishment of the Indonesia-US Security Dialogue and the Bilateral Defense Dialogue (Inayati, 2005: 42-43). Indonesia thus can be considered to be in a favourable international position during the SBY era because of good cooperation and relations with foreign countries. The perceptions of a favourable international environment, *ceteris paribus*, would have given Indonesia the flexibility of foreign policy-making in terms of choosing the policy options towards Malaysia.

Meanwhile, ASEAN regionalism has always been an important dynamic in the context of Indonesia-Malaysia relations as both are members of the regional organisation. Indeed, most Indonesian observers acknowledge the importance of ASEAN's influence on the formation of Indonesian foreign policy.<sup>6</sup> ASEAN was established as a mechanism to promote regional cooperation and collaboration. However, it is essentially a region filled with differences in economic, political and social terms. Such diversity has resulted in the need for foreign policy decision-making that are cautious, pragmatic and consensual in nature. In the context of Indonesia-Malaysia relations, the prevailing ASEAN mechanisms have thus far been relatively capable of inducing the formation of good relations between the two important state-actors of the regional organisation (Ganesan & Amer, 2010). Hence, the importance of the Indonesia-Malaysia bilateral relationship in strengthening ASEAN unity and solidarity would require Indonesia to adopt a moderate-conciliatory and gentle diplomacy in handling its bilateral disputes with Malaysia, including that of the cultural disputes.

With regard to the level of socio-economic interdependence, the pace of economic growth in Malaysia following its recovery from the global economic downturn in the 1980's has led to the rapid development of the manufacturing and plantation sectors, which in turn, have offered various job opportunities (Liow, 2003; Ruhana, 2006: 67). In this regard, Indonesia's interdependence on the Malaysian economy can be detected in the labour sector. The abundant job opportunities made available in

Malaysia have been aptly filled by TKI, and such interdependence has not only assisted Malaysia in fulfilling its development agenda, but also help Indonesia in reducing its unemployment rate. More importantly, the offering of job not filled by Malaysians in certain economic sectors to TKI has created a 'win-win' situation between the two countries (see Anggraeni, 2006; Liow, 2003).

The interdependence between Indonesia and Malaysia also exists in terms of bilateral trade as well as through sizeable investments by Malaysian companies in Indonesia especially in the agriculture sector. For instance, Malaysia has partnered with South Sulawesi regarding the purchase of rice to replace rice supply from Vietnam. Meanwhile, in the oil palm plantation sector, the two countries have agreed to mutually strengthen the market, by increasing the capacity of trade, fair trade practice and taking part in joint trade and investment missions (Bagus, 2007). Such favourable interdependence and cooperation have had and would certainly continue to work well to advance not only the economic development agenda of both countries, but equally serve as a key consideration and constraint on Indonesian foreign policy-making, when it comes to managing disputes with Malaysia.

In addition to the economic realm, there has also been a tendency for the two countries to collaborate and mutually depend on each other in terms of regional security, particularly in their mutual interests to improve on the border security of both states. Indeed, various efforts have been made by the *Tentera Nasional Indonesia* (TNI) and the Malaysian Armed Forces (MAF), including joint military drills and coordinated patrols to enhance their cooperation, including joint military trainings in Kalimantan and the Malaysia-Indonesia Coordinated Patrol (MALINDO CORPAT) of the Malacca Strait (see Lai, 2015). Similarly, the two countries have agreed to mutually interact by providing information and conducting joint operations in their border areas to address non-traditional security threats, such as new forms of terrorist activities (*Kompas*, 2004).

The significance of interdependence as an external determinant affecting the foreign policy of Indonesia towards Malaysia is therefore undeniable. Although in most situations, both countries would need each other constantly, it has been argued by most observers that Indonesia appears to have a higher level of dependence on Malaysia than vice versa, in terms of economic relations. According to Jusuf Kalla, the current conditions of interdependence have helped both Indonesia and Malaysia to ease bilateral tensions from festering and exacerbating into major conflicts. However, the apparent lopsidedness of their interdependence has also caused Indonesia to almost always choose the moderate policy option, when taking action/reaction against Malaysia. It could therefore be credible to infer that Indonesian administrators would have had taken a similar approach in dealing with the cultural heritage controversies for the sake of protecting its dependence on Malaysia.

In terms of diplomacy, the Indonesia-Malaysia diplomatic relationship is generally tense but still under control. Although diplomatic ties have often been affected by various conflicts, from TKI-related issues to their struggles for territorial sovereignty and proprietorship of cultural heritage, they still remain manageable. For certain, tensions that occur in their bilateral relations do not always trigger major conflicts, or even lead to the severance of diplomatic ties, as had occurred before in 1963, as a consequence of the formation of 'Malaysia'. Moreover, since 1967, both governments have always exercised diplomatic prudence by seeking to resolve conflicts bilaterally or via international arbitrations, such as their dispute over Sipadan and Ligitan islands.

Conversely, the TKI-related issues and illegal immigrants are amongst the never-ending problems between Indonesia and Malaysia. Since 2002, there has been an influx of Indonesians in Malaysia, both legal and illegal. Statistics in 2006 from the Home Ministry (Malaysia) shows a drastic increase in the number of Indonesians in Malaysia, with an estimated 1,221,409 TKI representing 64.4 per cent of the overall total number of foreign workers in this country. Meanwhile, approximately 1.5 million Indonesian citizens are in the illegal category (Rohani & Zulhilmi, 2010: 241). This influx resulted in a turning point for Malaysia, which had begun

to act in order to reduce the presence of TKI in the country. To curb the problem of influx of foreign (illegal) workers, the Malaysian government has implemented several programmes since the 1990s. Among them included *OPS Nyah* in 1992 and 2001; ‘*Pemutihan*’ or ‘The Bleaching’ operation in 1996; an amnesty in 1997 and 2004; amendment to the Immigration Act in 1998, which involved three main clauses 55A, 55B and 55D. These programmes have basically managed to reduce the influx of foreign labour in Malaysia. However, their allegedly ‘punitive’ nature offended the Indonesians, which indirectly worsened relations between the two countries (Nor, 2005; *The Star*, 2005; see also Lai, 2015: Chapter 31).

Additionally, incidents involving the welfare of Indonesian domestic workers in Malaysia have periodically affected diplomatic relations. The deterioration of relationship based on these factors has, indeed, become more pronounced in 2009 when there were claims of Indonesian maids not being treated fairly or ‘humanely’ by their employers in Malaysia. Accusations of welfare deprivation include workers not being paid wages accordingly, lack of provision of a weekly holiday, and physical and mental abuses by employers (Liow, 2003; Ruhanas, 2006). One such abuse case involving an Indonesian maid named Nirmala Bonat made a huge impact on the negative perceptions of Indonesian towards Malaysia (see *The Star*, 2008), triggering a response from Indonesia to frozen the export of Indonesian domestic workers to Malaysia in 2009 (see *Utusan Malaysia*, 2011).

Indonesia-Malaysia relations have been likewise besieged by maritime-territorial issues with several overlapping sovereignty claims affecting the diplomatic relations between the two neighbours. Although the arbitration and ruling by the ICJ in December 2002 managed to resolve their sovereignty dispute over Sipadan-Ligitan-Sebatik, the fateful event has failed to prevent the deterioration of their bilateral ties. Instead, the ICJ’s decision has ironically and unwittingly triggered what was to become a new series of overlapping maritime claims and disputes over the adjacent Ambalat waters/Sulawesi Sea that further aggravate their somewhat turbulent relationship (Lai & Chrisnandi, 2013: 2015). Indeed, it was the psychological and emotional impact of these ‘back-to-back’ maritime-territorial issues that has transformed bilateral issues previously considered

as trivial (*non-issue*) such as the ‘cultural heritage disputes’ to becoming a problematic and highly-emotional issue, due to the increasing sensitivity especially among the Indonesian people.

That said, despite the various problems that have plagued and negatively affected Indonesia-Malaysia relations, their diplomatic relations have demonstrated commendable ‘resilience’ and has yet to easily fall apart. Malaysia, on its part, often adopts a ‘cool’ reaction or what could be called as ‘stay calm approach’ in the face of Indonesian vitriols and virulently nationalistic reactions that tend to ‘heat up’ to a point which suggests that ‘war’ may not be unimaginable (Inayati, 2007: 59). Moreover, mutual efforts to strengthen diplomatic relations have continued amid the tense and conflictual bilateral atmosphere, such as what had transpired following the inaugural episode of the Ambalat dispute in 2005, where both governments demonstrated their ‘cool-headedness’ and political will to bring the dispute to the negotiation table (Inayati, 2007: 59–60; see also Lai & Chrisnandi, 2013). This indicates that even in the event of a dispute, both Indonesia and Malaysia are still willing to utilise the power of diplomacy in reducing tension.

### **The Influence of Domestic Factors on Indonesian State-Elites’ Domestic Political Resolve (Vis-À-Vis Nationalist Pressure) During the Cultural Heritage Disputes**

The ideas and ethos of the nation-state Indonesia are fundamentally based on the national values and norms that have been enshrined in the *Pancasila* and the 1945 Fundamental Law, which serve as a guiding principle and cultural resource of the Indonesian people (Swasono, 2003: 1). Among those included in the national culture of Indonesia are the values to safeguard national sovereignty and territorial integrity in the name of national sense of belonging to and pride towards the homeland and its sustainability; the value of togetherness, mutual respect, mutual love and mutual assistance among fellow citizens; and coming together to protect the sovereignty and dignity of the nation (Swasono, 2003: 2). It is indeed, a very important factor in generating the spirit of nationalism among the peoples of Indonesia.

The Indonesian national culture plays an important role in shaping the mindset, manners and the ability of the Indonesian people to strive towards developing their nation. The idea of an Indonesian National Culture, which is associated with a consciousness and identity as a nation has been planned before the country gained independence (Swasono, 2003: 2). This can be duly translated via the national motto of '*Bhineka Tunggal Ika*' which is capable of fostering a national consensus that transcends ethnicity, religion and race (Chrisnandi, 2008: 10). Indeed, the Indonesian national consciousness had been nurtured through the *Budi Utomo* political manifesto in 1925, which set forth three tenets, namely people's sovereignty, independence, and a united Indonesia. These ideas became popular and were subsequently adopted in high spirits by the *Sumpah Pemuda* in 1928 (Chrisnandi, 2008: 9). According to Swasono (2003: 2), there are two aspects fundamental in shaping the national culture of Indonesia, namely national identity and national consciousness. Strategies are very important in shaping the culture of Indonesian people as a united nation. National consciousness can be nurtured by fostering the idea of nationalism and patriotism within the people themselves (Swasono, 2003: 2). National consciousness would then form the basis of confidence for the people regarding the need to preserve and develop their self-esteem, honour and dignity as a nation, in their quest towards achieving civilisation, apart from serving to release the Indonesian nation from subordination (dependency, deference, contemptibility) of foreign powers (Swasono, 2003: 2).

In order to achieve national culture formation, the mass media is seen to play an important role in providing the internal and external stimulator to foster national identity and awareness (Swasono, 2003: 2). According to Irfan Junaidi, a mass media that is critical, assertive and that displays a strong nationalistic attitude has a major influence in forming the national character of the Indonesian people, which is portrayed by assertiveness when confronting issues involving the bilateral relationship of two countries.<sup>7</sup> This implies the salient influence of the mass media in shaping Indonesia-Malaysia relations.

From an ideological viewpoint, the ‘loss’ of a presumed cultural element is assumed to be very much similar to ‘freedom being revoked’ despite the gaining of independence (Rezasyah, 2011: 55). Indonesia’s national ethos *Pancasila* educates the Indonesian public on championing culture through independence. However, what happened over the years has been that Indonesia has developed a national community based on material interests, but has forgotten about the importance of cultural values. The significance of culture was only realised following the proliferation of culture-based controversies vis-à-vis Malaysia (Rezasyah, 2011: 56). According to Rezasyah (2011: 56), cultural similarities that sparked the mentioned controversies have made Indonesia no longer seen as unique in terms of culture because it has been challenged by Malaysia. If such cultural elements can be found in Malaysia, visitors presumably, would prefer to visit Malaysia rather than Indonesia due to the sustained peace and stability of the country.

The occurrence of the cultural heritage disputes has also witnessed the correlating rise of nationalist sentiments in the domestic political milieu of Indonesia. The rising nationalist pressure has been translated through the motions submitted to push the SBY government to adopt assertive measures against Malaysia, including reviving the slogan of ‘*Ganyang Malaysia*’ during the popular ‘anti-Malaysian’ demonstration that took place in front of the Malaysian Embassy in Jakarta, which saw the building being targeted with rocks and rotten eggs (Chong, 2012: 3). Before the Ambalat maritime-territorial disputes, many of Indonesia’s younger generation apparently lacked awareness regarding the history of Indonesia-Malaysia relations. However, when emotional slogans like ‘*Ganyang Malaysia*’ started to reverberate across the country, many young people who did not understand began to find more information and this inadvertently resulted in a higher sense of national consciousness and nationalism within themselves. For example, the younger generation has begun to gain awareness of what transpired between their country and Malaysia during the 1960’s, and as to why Sukarno had to stand firm and took aggressive actions such as launching the Indonesia-Malaysia confrontation, and chanting slogans like ‘*Ganyang Malaysia*’. Therefore, by associating the legacy of history with current events, the younger

generation of Indonesians easily became engrossed with and consumed by nationalistic ‘anti-Malaysian’ sentiments.

In addition, there was public pressure on Malaysia to issue an apology to Indonesia (Chusna, 2009a). Not only that, hundreds of students in Bali also took to the streets to urge the SBY administration to sever bilateral relations with Malaysia (Chusna, 2009b). Meanwhile, Saifullah (2009) reported that the Embassy of Malaysia in Jakarta received a bomb threat. A handful of Indonesians opined that the cultural disputes occurred due to the lack of national attention given to preserving their culture and traditional knowledge (Rezasyah, 2011: 59). According to this group, these disputes served as a reminder, and a warning to Indonesia to protect the cultural heritage of the nation. Hence, there were growing calls by the Indonesian public for the patenting of all Indonesian cultural assets. All in all, it could be credibly inferred that these manifestations of domestic nationalist pressure had created a volatile and unfavourable domestic political situation for the government of SBY.

From a legal standpoint, there is no available law at the international level, which covers cultural disputes (*Forum Keadilan*, 2009). The right to patent a culture can only be applied related to copyright or industrial technology, but it is still subjected to a 20-year period, after which the patented culture will be free again (*Forum Keadilan*, 2009). This shows that culture is something which is difficult to be patented. If the 20 year-period is taken into account, most of the disputed cultural heritage, which have existed for a long time, makes the accusation of their misappropriation by Malaysia legally untenable. This situation has thus created a dilemma for the SBY government.

At the domestic level, the Indonesian economy during the said periods of contention had limitations in overcoming the global economic crisis that brought a rise in social and political problems. Although Indonesia’s overall macroeconomic growth appeared optimistic, the microeconomic dimension remained somewhat sluggish and ridden with endemic problems. Furthermore, the lacklustre economic conditions were exacerbated by perceptions of Indonesia as a potential terrorist haven



following the incidents of terrorist attacks that occurred back in 2002 and 2003. According to Inayati (2005: 36), this condition made many foreign investors withdraw their investments in Indonesia due to concerns for the safety and survival of their investments. Additionally, the fuel price hike (BBM) in Indonesia also contributed to protest from various parties (Sugiarto, 2007: 1). *Fraksi Kebangkitan Bangsa*, for example, staged a walkout from a meeting in the DP when BBM issue was debated (Sugiarto, 2007: 2). Such an unfavourable domestic condition would have had encouraged the SBY government to divert attention to the international realm by taking assertive action against Malaysia in addressing the issues of cultural heritage.

The SBY era has also shown that the domestic political environment could become a key driver for the President to act decisively on implementing what is perceived to be the necessary foreign policy towards Malaysia. This is because SBY is the first president elected directly by the people of Indonesia (Suwirta & Hermawan, 2012: 148). Thus, the voice and aspirations of the people cannot be ignored, as they greatly influence the formation of government policy. In some cases, political policies taken by Jakarta have been the direct result of domestic political pressure. However, in the context of the ‘cultural heritage’ disputes, Jusuf Kalla<sup>8</sup> acknowledges that the Indonesian government even considered it to be a ‘soft’ issue when compared to the Ambalat case. The opinion was, likewise, shared by Tan Sri Syed Hamid Albar,<sup>9</sup> the former foreign minister of Malaysia who said, ‘It was a non-issue’. However, this does not mean that the cultural issues were taken lightly by SBY. According to Tamam Achda,<sup>10</sup> financial constraints had caused the issues of cultural heritage to be given less attention by the SBY administration because priority had to be given to national issues that are more important. This is also associated with government responsibility in making decisions based on limited resources. Therefore, despite fervent domestic nationalist pressure, the cultural issues were not discussed in the Cabinet. As a result, the Indonesian government did not appear to have acted on the issue of the cultural heritage conflict.

President SBY's background and personality are factors that also influenced his leadership and decision-making. SBY is seen as a highly educated leader who has a doctorate in Agricultural Economics from Bogor Agricultural Institute. He was born and socialised in a military family. Prior to his election as President, SBY was a senior military officer in TNI. Most of his family members were involved in the military. The military in Indonesia has been traditionally reputed as 'knights' and were not only adept at using weapons, but also in many ways served as enforcers (Suwirta & Hermawan, 2012: 147). Due to his military background and education, SBY's insightfulness, rational thinking, and competence have been the reason that enabled him to be elected as President of Indonesia in 2004 and again in 2009, for a second term (Suwirta & Hermawan, 2012: 148). Such personality and characteristics have also been the reason why SBY has had the inclination toward approaches, which are moderate in nature, when facing controversial matters with Malaysia. For example, SBY advised the Indonesian Foreign Minister, Nur Hasan Wirajuda, to amicably resolve the dispute regarding cultural heritage for the sake of protecting the purity of good bilateral relations with Malaysia (Hasan, 2009).

### **SBY's Policy Options in Dealing with the Cultural Heritage Disputes**

Overall, based on the external factors highlighted, it could be inferred that the SBY administration was facing a favourable international environment due to its generally amicable external relations with the rest of the world. However, the level of diplomatic leverage with Malaysia was possibly anticipated to be 'ambiguous' because of the variety of bilateral issues that have yet to be resolved during the period of contention (2007–2009). This coupled with the lopsided Indonesian economic dependency on Malaysia as well as Indonesia's commitment to the principles and norms of ASEAN would have been factors that could curtail Indonesia's policy options. Overall, it would be credible to infer the SBY administration as perceiving Indonesia's relative power position vis-à-vis Malaysia to be 'ambiguous' at the given time and context.

Meanwhile, at the domestic front, strong domestic nationalist pressure has also created an ‘unfavourable’ domestic political resolve for the SBY government. The huge economic challenges faced by Indonesia to some extent affected its socio-political stability, causing SBY to comply with the Indonesian nationalist demands to a certain extent, although he and most of the Indonesian leaders/state-elites chose to act rationally and often maintained harmony with Malaysia.

In view of the prevailing external-domestic conditions during the periods of investigation (2007–2009), it could be concluded that the SBY administration was facing a perceptively ambiguous relative power position and somewhat unfavourable domestic political resolve when dealing with the two cases of cultural heritage dispute vis-à-vis Malaysia. Such prevailing conditions would have concurred with the related hypotheses on Indonesia’s Relative Power Position and Domestic Political Resolve found in the matrix of Expected State Behaviour/Preferences-of-action (see Table 3), which required Indonesia to opt for a combination of assertive-cum-conciliatory policy option (as highlighted), when dealing with Malaysia over the two cases of cultural disputes.

**TABLE 3** Expected State Behaviour/Preferences-of-action

<b>Relative Power Position (vis-à-vis disputant-state) Domestic Political Resolve (vis-à-vis nationalist pressure)</b>	<b>Favourable (H1)</b>	<b>Ambiguous</b>	<b>Unfavourable (H1)</b>
Favourable (H2)	Flexible policy option (H4)	Assertive-cum-conciliatory policy options	Moderate-conciliatory policy option (H3)
Ambiguous	Assertive-nationalist policy options	Assertive-cum-conciliatory policy options	Moderate-conciliatory policy options
Unfavourable (H2)	Assertive-nationalist policy option (H5)	Assertive-cum-conciliatory policy options	Non-action (H6)

### CONCLUSION

The volatility in Indonesia-Malaysia bilateral relations since 1957 has been influenced by many factors, which have to varying degrees, affected their problematic ties periodically. Maritime-territorial sovereignty disputes are generally thought to have huge potentials in triggering traditional security challenges vis-à-vis Malaysia. Meanwhile, the issue of cultural conflict is usually categorised as ‘soft’, but could still emerge as a potential challenge to national security and strategic interests, if not addressed with appropriate measures, since it carries direct implications on the country’s development assets. Moreover, failure to address the emotionally-charged cultural heritage debacle and its related manifestations could further damage their already acrimonious bilateral relations, to the detriment of both neighbours and so-called kin-states. However, based on the findings of this study, Indonesia’s Malaysia policy options, when dealing with nationalistic-nuanced bilateral issues such as the cultural heritage disputes are not necessarily and predominantly driven by domestic nationalist pressure, or

their personal nationalistic impulses/inclination. Instead, Indonesian state-elites as ‘rational’ decision-makers, are expected to calculate Indonesia’s external power position vis-à-vis Malaysia (the disputant-state), as well as their own political resolve/power position vis-à-vis domestic political (nationalist) forces, to determine the optimal policy options that advance both their domestic agenda and Indonesia’s national interests in the international realm. Such foreign policy pragmatism is required since both Indonesia and Malaysia have traditionally co-existed and depended on each other, due to their cultural similarities, shared history and geographical proximity. Indeed, this bilateral relationship, which is often considered as a cornerstone of ASEAN regionalism, must be maintained and further improved, so that the two neighbouring countries can continue complementing, protecting and helping each other in facing new threats, especially in the advent of resurgent nationalistic tendencies that could undermine rational state behaviour.

#### NOTA

- <sup>1</sup> Juwono Sudarsono is Indonesia’s former Minister of Defense from the United Indonesia Cabinet (2004–2009) (Interview, Jakarta, 27 August 2012).
- <sup>2</sup> Jusuf Kalla is the former Vice President of the Republic of Indonesia (Interview, Jakarta, 24 August 2012).
- <sup>3</sup> Jusuf Kalla (Interview, Jakarta, 24 August 2012).
- <sup>4</sup> Agung Laksono was a former leader from the House of Representatives of Indonesia (DPR RI) beginning from the year of 2004 to 2009 (Interview, Jakarta, 1 August 2012).
- <sup>5</sup> Devianti Faridz, Producer, MetroTV (Interview, Kuala Lumpur, 30 May 2011).
- <sup>6</sup> Jusuf Kalla (Interview, Jakarta, 24 August 2012); Triyono Wibowo (Interview, Jakarta, 23 July 2012); and Hasjim Djalal (Interview, Kuala Lumpur, 30 May 2011).
- <sup>7</sup> Irfan Junaidi, Deputy Executive Editor, *Republika* (Interview, Jakarta, 9 April 2012).
- <sup>8</sup> Jusuf Kalla (Interview).
- <sup>9</sup> Syed Hamid Albar, former Malaysian Minister of Foreign Affairs (2005-2009). (Interview, Kuala Lumpur, 7 August 2012).
- <sup>10</sup> Prof. Drs. B. Tamam Achda is the Dean of the Faculty of Social Science and Politics (FISIP), Universitas Nasional (UNAS), Indonesia (Interview, Jakarta, 9 April 2012).

## REFERENCES

- Adriani, I. (2014). ASEAN and ongoing cultural conflicts. *Jurnal Hubungan Internasional*, 3 (2), 159–166.
- Anggraeni, D. (2006, Feb. 8). Indonesian domestic workers in Malaysia: Common language belies cultural differences. *The Jakarta Post*.
- Anwar, D. F. (1994). *Indonesia in ASEAN: Foreign policy and regionalism*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Bagus, M. (2007). Menjaga Hubungan Baik Antara Negara Tetangga (Indonesia-Malaysia). Retrieved from <http://defensia.files.wordpress.com/2007/07/makalah-indonesia-malaysia.pdf>
- Belford, A. (2009, Sept. 5). Calls for ‘war’ in Indonesia-Malaysia dance spat. *The Sydney Morning Herald*.
- Buzan, B., Waeber, O. & de Wilde, J. (1998). *Security: A new framework for analysis*. London: Lynne Rienner Publishers, Inc.
- Chong, J. W. (2012). Mine, yours or ours? The Indonesia-Malaysia disputes over shared cultural heritage. *SOJOURN: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 27 (1), 1–53.
- Chrisnandi, Y. (2008). *Beyond parlemen: Dari politik kampus hingga suksesi kepemimpinan nasional*. Jakarta: Ind. Hill Co.
- Chusna, M. (2009a, Aug. 25). Gubernur Bali Desak Malaysia Minta Maaf. *Koran SI*.
- Chusna, M. (2009b, Aug. 27). Putuskan Hubungan Bilateral dengan Malaysia. *Koran SI*.
- Clark, M. (2013). The politics of heritage: Indonesia-Malaysia cultural contestations. *Indonesia and the Malay World*, 41 (121), 396–417.
- Clark, M. (2014, Apr. 8). Indonesia-Malaysia ‘love-hate’ relationship. *New Mandala*.
- Clark, M., & Pietsch, J. (2014). *Indonesia-Malaysia relations: Cultural heritage, politics and labour migration*. London & New York: Routledge.
- Collins, N. (2009, Oct. 5). Indonesians tell Malaysians ‘Hands-off our Batik’. *The Telegraph*.
- De Silva, M., & Lai, Y. M. (2013). The genesis, evolution and manifestations of contemporary Indonesian nationalism. In Y. M. Lai *et al.* (Eds.). *Qasidah Tinta: Sebuah Festschrift untuk Profesor Emeritus Dr. Ahmat Adam*. Kota Kinabalu: Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah.
- Desch, M. C. (1998). Culture clash: Assessing the importance of ideas in security studies. *International Security*, 23 (1), 141–70.
- Dessler, D. (1989). What’s at stake in the agent-structure debate? *International Organization*, 43 (3), 441–473.
- Farish A. Noor. (2009). Malaysian-Indonesian relations and the ‘cultural conflict’ between the two countries. Singapore: RSIS. Retrieved from <http://www.europe2020.org/spip.php?article620>

- Forum Keadilan*. (2009, Sept.13). Jangan Sembarang Mengklaim Paten, p. 21.
- Ganesan, N. (1999). *Bilateral Tensions in Post-Cold War ASEAN*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Ganesan, N., & Amer, R. (Eds.). (2010) *International relations in Southeast Asia: Between bilateralism and multilateralism*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Gellner, E. (1983). *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Handayani, T. D. (2010). Pesona budaya Indonesia di mata bangsa lain. *DELEGASI: Jurnal Ilmu Administrasi*, 1 (9), 91–100.
- Hasan, A. (2009, Sept. 10). Budaya dan perbatasan isu sensitif di Indonesia. *Okezone*.
- Ho, Y. C. (2018). *Special Relationship in the Malay world: Indonesia and Malaysia*. Singapore: Yusof Ishak Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Inayati, R. S. (2005). Pemerintahan Susilo Bambang Yudhoyono dan politik luar negeri Indonesia. *Jurnal Penelitian Politik*, 2 (1), 35–48.
- Ireland, T. & Clark, M. (2012). The Indonesia-Malaysia cultural contestations: A critical analysis of UNESCO’s intangible heritage listing of *Batik*. Paper presented at *The Re/theorization of Heritage Studies*, Gothenburg, June 5–8.
- Juniartha, I. W. (2009, Aug. 28). Pendet, the dance that rocks the cradle. *The Jakarta Post*.
- Kahin, G. M. (1964). Malaysia and Indonesia. *Pacific Affairs*, 37 (3), 253–270.
- Kandasamy, D. (2009, Aug. 25) ‘Pendet’ not a Tourism Malaysia Ad, *Malay Mail*.
- Khadijah Md. Khalid & Shakila Yacob. (2012). Managing Malaysia-Indonesia relations in the context of democratization: The emergence of non-state actors. *International Relations of the Asia-Pacific*, 12 (3), 355–387.
- Kompas*. (2004, Dec. 9). Malaysia dan Indonesia Sepakat Tingkatkan Pengamanan.
- Kompas* (2009, Aug. 27) Buntut “Pendet”, Mahasiswa Banten Bakar Bendera Malaysia.
- Kunaseelan, M. (1996). *Hubungan Malaysia-Indonesia 1957–1970*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Lai, Y. M. (2014). *Nationalism and power politics in Japan’s relations with China: A neoclassical realist interpretation*. London: Routledge.
- Lai, Y. M. (2015). Malaysia’s security concerns: A contemporary assessment. In M. L., Weiss (Ed.). *Routledge Handbook of Contemporary Malaysia*. London & New York: Routledge.
- Lai, Y. M. & Chrisnandi, Y. (2013). Nasionalisme dan politik kuasa dalam hubungan Indonesia-Malaysia: Kajian kes pertikaian Ambalat (2005). *MANU Journal of the Centre for the Promotion of Knowledge & Language Learning*, 19, 1–39.

- Lai, Y. M. & Chrisnandi, Y. (2015). Nationalism, power politics, and maritime-territorial sovereignty in Indonesia's relations with Malaysia: The Celebes Sea/Ambalat dispute (2005). *Journal of Public Security and Safety*, 3 (1), 53–88.
- Liow, J C, (2003). Malaysia's illegal Indonesian migrant labour problem: In search of solutions. *Journal of Contemporary Southeast Asia*, 25 (1), 44–64.
- Liow, J. C. (2005). *The politics of Indonesia-Malaysia relations: One kin, two nations*. New York: Routledge Curzon.
- Lobell, S. E., Ripsman, N. M. & Taliaferro, J. W. (Eds.). (2009). *Neoclassical realism, the state, and foreign policy*. New York: Cambridge University Press.
- Lubis, A. H. (2012, June 21). Waspadai Klaim, Kenalkan Budaya Indonesia Sejak Dini! *Okezone*.
- Malau, L. K. N. (2009, Sept. 12). Discovery Channel: Iklan Pendet Murni Human Error. *Okezone*.
- Malaysia Today*. (2009, Sept. 12). Anti-Malaysia fever migrates to internet.
- Mardiyati, A. Sept. 25). Indonesian Vigilantes Prepare for Battle in Malaysia. *Jakarta Globe*. Retrieved from <http://www.thejakartaglobe.com>
- Muhammad Badri. (2012). Perang cyber dalam dinamika komunikasi internasional. Dlm. Aswad Ishak *et al.* (Eds.). Puji Lestari, Agung Prabowo. *Komunikasi Militer*, Jakarta: Aspiikom.
- Musafir Kelana & Abu Bakar Eby Hara. (2009). Quo-vadis kekerabatan Malaysia-Indonesia? *Jurnal Komunikasi Massa*, 2 (2), 97–111.
- MStar*. (2009, Aug. 28). KRU Studios Perjelas Isu Kontroversi Enigmatic Malaysia. Retrieved from <http://www.mstar.com.my>
- New Straits Times*. (2009, Aug. 28). Security on alert for 'invasion'.
- Nor Azizan Idris. (2005). Hubungan Malaysia-Indonesia dan isu pendatang tanpa izin. In Zarina Othman & Siti Daud (Eds.). *Politik dan Keselamatan*. Bangi: Penerbit UKM.
- Prathivi, N. & Wardany, I. (2009, Aug. 23). Protests over presence of Pendet dance in Malaysia's tourism ad continue. *The Jakarta Post*. Retrieved from <http://www.thejakartapost.com>
- Rezasyah, T. (2011). *17 bom waktu hubungan Indonesia-Malaysia*. Bandung: Humaniora.
- Rohani Hj. Ab Ghani & Zulhilmi Paidi. (2010). Malaysia-Indonesia: Pengalaman hubungan dua negara serumpun. In *Proceedings Seminar on Nasional Resilience (SNAR 2010)*. Political Managements and Policies in Malaysia. Sintok: Universiti Utara Malaysia, 223–246.
- Rose, G. (1998). Neoclassical realism and theories of foreign policy. *World Politics*, 51 (1), 144–172.
- Ruhanas Harun. (2006). Kerjasama dan konflik dalam hubungan Malaysia-Indonesia. In Ruhanas Harun (Ed.). *Malaysia's Foreign Relations: Issues*



- and Challenges*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Ruhanas Harun. (2009). Peningkatan keselamatan bersama melalui kerjasama dua hala Malaysia dan negara-negara jiran. *JEBAT*, 36, 16–40.
- Sagita, D. (2009, Aug. 23). Indonesian Minister Rejects Malaysian Pendet Apology. *The Jakarta Globe*. Retrieved from <http://www.thejakartaglobe.com>
- Saifullah, M. (2009, Aug. 28). Kantor Kedubes Malaysia di Jakarta diancam bom. *Okezone*.
- Saiman. (2009). Tantangan budaya nasional di era globalisasi. *Jurnal Bistari* 42, 59–72.
- Santosa, T., Hersutanto, B., Dandhy, D. L. & Ardiyanti, H. (Eds.). (2009). *Komisi 1: Senjata-Satelit-Diplomasi*. Jakarta: Suara Harapan.
- Schweller, R. L. (2004). Unanswered threats: A neoclassical realist theory of underbalancing. *International Security*, 29 (2), 159–201.
- Smith, A. D. (2001). *Nationalism*. Cambridge: Polity Press.
- Sterling-Folker, J. (1997). Realist environment, liberal process, and domestic-level variables. *International Studies Quarterly*, 41, 1–25.
- Sugiarto, L. (2007). Kenaikan harga bahan bakar minyak (BBM) ditinjau dari perspektif hukum tata negara. *Jurnal Pelangi Ilmu*, 1 (1), 1–10.
- Suhardjono, L. A. (2012). Battling for shared culture between Indonesia and Malaysia in the social media era. *Humaniora*, 3 (1), 58–69.
- Suwirta & Hermawan. (2012). Masalah karakter bangsa dan figura kepemimpinan di Indonesia: Perspektif sejarah. *ATIKAN*, 2 (1), 133–54.
- Swasono, M.F.H. (2003). Kebudayaan Nasional Indonesia: Penataan Pola Pikir. Unpublished paper presented at the *Kongres Kebudayaan V*, Dungun, 20–22 October, 1–12.
- Taliaferro, J. W. (2006). State building for future wars: Neoclassical realism and the resource-extractive state. *Security Studies*, 15 (3), 464–495.
- Tempo Interaktif*. (2007, Nov. 17). Indonesia dan Malaysia Mengkaji Rasa Sayange. *The Malaysian Insider*. (2009a, Aug. 27). Discovery TV apologises for Pendet dance gaffe.
- The Malaysian Insider* (2009b, Sept. 2). Indonesian hackers attacked Malaysian websites.
- The New York Times*. (2018, Nov. 6). Food fight: Singapore’s claim as street-food hub riles Malaysians.
- The Star*. (2005, Jan. 17). Rela, RT in op against illegals.
- The Star*. (2008). Nirmala Bonat case: Housewife found guilty, 18 years jail (updated). Retrieved from <https://www.thestar.com.my/news/nation/2008/11/27/nirmala-bonat-case-housewife-found-guilty-18-years-jail-updated/#DAFmLHhMPxePcspv.99>
- Utusan Malaysia*. (2007, Okt. 3). Isu Lagu Rasa Sayang – Buktikan – Rais Yatim.
- Utusan Malaysia* (2011, Okt. 22). Terma, Gaji Pembantu Rumah Indonesia Diputuskan Nov.

## Elite Interviews

- Agung Laksono, Speaker, House of Representatives, Republic of Indonesia (DPR-RI) (2004–2009) and Coordinating Minister for People's Welfare in the United Indonesia Cabinet Volume. II (2009–2014) (Jakarta, 1 August 2012).
- Devianti Faridz, Producer, Metro TV, Indonesia (Kuala Lumpur, 30 May 2011).
- Hasjim Djalal, Prof. Dr., Former Ambassador of the Republic of Indonesia to the United Nations, and Ambassador At-Large for Law of the Sea/Maritime Affairs; Member of Indonesian Maritime Council; Advisor to the Naval Chief of Staff (Kuala Lumpur, 30 May 2011).
- Irfan Junaidi, Deputy Editor-in-Chief, *Republika* (daily), Indonesia (Jakarta, 9 April 2012).
- Jusuf Kalla, Vice President of the Republic of Indonesia in the United Indonesia Cabinet under President Susilo Bambang Yudhyono (2004–2009) (Jakarta, 24 August 2012).
- Juwono Sudarsono, Minister of Defence in the United Indonesia Cabinet, Republic of Indonesia (2004–2009) and Professor of International Relations at the Faculty of Social Sciences and Politics (FISIP), University of Indonesia (Jakarta 27 August 2012).
- Tamam B. Achda, Professor and Dean, Faculty of Social Sciences and Politics (FISIP), Universitas Nasional, Indonesia (Jakarta, 9 April 2012).
- Tan Sri Dato' Seri Syed Hamid bin. Syed Jaafar Albar, Former Minister of Foreign Affairs, Malaysia (1999–2008) (Kuala Lumpur, 6 August 2012).
- Triyono Wibowo, Deputy Minister of Foreign Affairs in the United Indonesia Cabinet, Republic of Indonesia (2004–2009) (Jakarta, 23 July 2012).