

BIL. 30 2019

E-ISSN 2590-4086

# MANU

---

JURNAL PUSAT PENATARAN ILMU & BAHASA  
*Centre for the Promotion of Knowledge & Language Learning*



**UMS**  
UNIVERSITI MALAYSIA SABAH

# 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**

- UNGKU MAIMUNAH MOHD. TAHIR 1 – 45
- Sendeng-Barat dalam Sastra Melayu Modern: Cabaran  
Sebuah Cengkaman  
*Western-bias in Modern Malay Literature: The  
Challenge of a Stranglehold*
- CHENG JIA MIN, 47 – 78  
LOW KOK ON
- Asal Usul, Pengolahan dan Simbol Ragam Gerak  
Tarian Sumanggak Etnik Tombonuo  
Origin, Adaptions and Symbols of the Dance  
Movements in Sumanggak Dance of the Tombonuo  
Ethnic Group*
- SAIDATUL NORNIS HJ. MAHALI 79 – 102
- Bahasa Tidung Pulau Sebatik: Satu Tinjauan Dini  
*The Sebatik Island Tidung Language: A Preliminary  
View*
- NADIA BINTI ISHAK, 103 – 129  
KAMARIAH BINTI KAMARUDIN
- Pendidikan Anak-anak Menerusi Surah Luqman dalam  
Novel Ayahanda  
*Child Education through Surah Luqman in Ayahanda  
Novel*
- MULA ANAK KELABU, 131 – 149  
KAMAL SOLHAIMI BIN FADZIL
- Realiti dan Aspirasi Pembangunan Masyarakat Iban di  
Pedalaman Daerah Song, Kapit, Sarawak: Kajian Kes di  
Tiga Buah Rumah Panjang  
*Reality and Development Aspiration among the Iban in  
the Interior of Song, Kapit, Sarawak: A Case Study in  
Three Longhouses*

NOOR FADILAH DAWI, ZAITUL AZMA ZAINON 151 – 168  
HAMZAH, NORAZLINA HJ. MOHD. KIRAM

'Aku' dalam Norma Interpretasi Masyarakat di Sabah  
*The Norm Interpretation of 'Aku' among the  
Community in Lahad Datu, Sabah*

ASIAH ABAS, 169 – 188  
NOOR FADILAH DAWI

Pengaraban Nama Melayu dalam Kalangan  
Masyarakat Melayu: Satu Analisis Kesalahan Bahasa  
*Arabization Malay Names in Malay Community: An  
Error Language Analysis*

ROSNANI MD ZAIN, 189 – 212  
NIK RAFIDAH NIK MUAHAMAD AFFENDI

Unsur Estetika Bahasa dalam Novel-novel Pemenang  
Sayembara Fiksyen Sains dan Teknologi dari Tahun  
2012 sehingga 2017  
*Aesthetic Language in the Winner of Fiction Science  
and Technology Novels from 2012 to 2017*

ISMAIL BIN MAIDIN, SARIP BIN ADUL, 231– 232  
DG. HAFIZAH BINTI AG. BASIR

Penggunaan Transliterasi Arab-Rumi dalam Konteks  
Motivasi Dakwah  
*The Use of Arabic-Roman Transliteration in the  
context of Motivational Da'wah*

**SENDENG-BARAT DALAM SASTERA MELAYU MODEN:  
CABARAN SEBUAH CENGKAMAN<sup>1</sup>**  
*Western-bias in Modern Malay Literature:  
The Challenge of a Stranglehold*

UNGKU MAIMUNAH MOHD. TAHIR

*Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA)  
Universiti Kebangsaan Malaysia  
43600 Bangi  
ungkumaimunah@yahoo.com*

*Dihantar: 8 Julai 2019 / Diterima: 18 Oktober 2019*

**Abstrak** Walaupun begitu kerap dilaungkan peri pentingnya kita mengguna kerangka dan teori tempatan untuk menangani sastera tanah air, hakikatnya sastera Melayu begitu bergantung kepada Barat untuk segala urusan berkaitan sastera termasuklah penghasilan, penilaian dan pengiktirafan sastera. Bagaimanakah teori dan kerangka Barat dapat mendominasi kegiatan sastera Melayu, mengekalkan kerelevanannya dan dipertahankan kegunaannya oleh penulis dan pengkritik Melayu sendiri sehingga kegiatan sastera Melayu memperlihatkan kesendengan Barat yang nyata? Kajian ini mengutarakan empat faktor yang menyebabkan perkara ini berlaku iaitu pertama, faktor sejarah sastera itu sendiri yang dibikin oleh sarjana dan pentadbir Barat menurut acuannya dan seterusnya diterima oleh sarjana tempatan dan diperpanjangkan oleh mereka; kedua, faktor sikap yang dilentur untuk melihat dan menerima Barat serta tradisi sasteranya sebagai moden dan unggul, sementara tradisi sendiri khususnya yang berteraskan Islam dilihat sebagai kolot dan ketinggalan zaman; ketiga, faktor peranan institusi penting seperti Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP) yang melalui autoriti dan kuasa yang dibekalkan kepadanya, memastikan kebergantungan kepada Barat dipraktikkan secara konsisten tanpa banyak pertikaian; dan keempat, faktor memantapkan tatacara sastera Barat sebagai praktik yang sesuai dan relevan bagi kegiatan sastera, dengan itu menjadikan tatacara tersebut sebagai konvensi sastera yang sah dan boleh digunakan dengan selesa tanpa bimbang akan dipertikaikan atau disanggah. Dengan beroperasinya empat faktor tersebut secara berterusan dan konsisten, kesendengan Barat dalam sastera Melayu menjadi satu kenyataan yang tidak dapat dinafikan, sekali gus menjadi satu cengkaman yang cukup mencabar.



**Kata kunci:** Kesendengan Barat, binaan sejarah, konvensi sastera, autoriti institusi, lenturan sikap, cengkaman.

***Abstract** Despite repeated and sustained claims to the contrary, modern Malay literature unabashedly demonstrates a penchant for and continued use of Western literary theories and paradigms for both its creative and critical works. What makes it possible for Western paradigms to dominate Malay literary activities, continue to sustain their relevance, and elicit support for their continued use from Malay writers and critics? This article examines four factors to explain why dependence on western theories persists and shows no clear sign of abatement. The four factors are firstly, a history constructed by British administrators and scholars according to their Western mould, which is then accepted by local scholars and writers as a legitimate heritage; secondly, an attitude of awe towards and acceptance of Western literary paradigms as modern and superior while that of local literary tradition especially that informed by Islam as backward and inferior; thirdly, the role of crucial institutions such as Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP) through whose authority as a government body perpetuates use of Western paradigms without much let or hindrance; and fourthly, the establishment of Western theories and ideologies as suitable conventions for Malay literature whose use guarantees neither dispute nor dissent. The sustained presence of the four factors underlines in no uncertain terms a glaring Western bias in Malay literary activities, whose stranglehold on Malay literature poses a real challenge indeed.*

**Keywords:** Western-bias, historical constructs, literary conventions, institutional authority, pliant attitude, stranglehold.

## PENDAHULUAN

Dalam konteks sastera Melayu, dekad 1990-an dan berikutnya menyaksikan kemunculan pelbagai ‘teori’ atau ‘kerangka analisis’ tempatan seperti Takmilah, Pengkaedahan Melayu, Pendekatan Firasat, Kata Kunci, Teksdealisme, Persuratan Baru dan sebagainya dengan pengertian ‘teori’ yang pelbagai, yang dalam banyak hal tidak pula memperlihatkan

fahaman tentang ‘teori’ serta fungsinya yang tepat dan jitu. Namun, hakikat kemunculan pelbagai ‘teori’ tempatan ini memberi isyarat betapa tidak beresnya situasi sastera Melayu dewasa ini terutama situasi kritikan sastera yang lantas mengundang kemunculan teori-teori tempatan tersebut. Melatarbelakangi penampilan ‘teori’ tempatan ini ialah pengamatan bahawa penghasilan sastera dan lebih-lebih lagi kritikan sastera, rata-rata dilaksanakan dengan menggunakan teori, kerangka dan idea-idea Barat, sesuatu yang dirasakan amat janggal dan tidak sesuai sama sekali. Ditegaskan bahawa hal ini kerana teori-teori Barat adalah produk konteks yang sangat berbeza daripada konteks tempatan sama ada dari segi agama, budaya, nilai atau pandang hidup, dengan itu tidak dapat berlaku adil kepada karya tempatan sama ada karya kreatif mahupun kritikan yang rata-rata merupakan hasil penulis dan pengkritik Melayu yang beragama Islam.

Ironisnya, walaupun ada pengamatan dan dakwaan tidak sesuainya teori dan idea Barat bagi hasil penulisan tempatan, serta sudah wujudnya pelbagai teori tempatan, sastera Melayu terus menerus memperlihatkan kebergantungan kepada teori Barat, dan kegiatan penulisan kreatif dan lebih-lebih lagi penulisan kritikan dengan jelas memperagakan teori-teori Barat secara terbuka dan nyata, malah dengan bangga, yakin dan penuh selesa. Mengapakah kontradiksi sedemikian berlaku? Mengapa di satu pihak diputuskan dengan berkobar-kobar dan penuh semangat bahawa teori Barat tidak sesuai dan perlu dicurigai, tetapi pada masa yang sama, malah dengan nafas yang sama, teori yang dicurigai itu didakap erat, diguna dan diperagakan sebagai wadah yang tepat, sementara penghasilan daripada penggunaannya diketengahkan sebagai penemuan yang tepat, berautoriti, wajar dihormati, dan dalam banyak hal, diberi pula pengiktirafan. Apakah yang memungkinkan teori-teori Barat dapat terus memainkan peranan yang begitu dominan dalam kegiatan penulisan sastera dan kritikan Melayu? Apakah yang menjadikan dunia sastera Melayu begitu kondusif sekali sebagai medan untuk bertakhtanya teori dan idea-idea Barat?

Tulisan ini ingin meneroka situasi sastera Melayu untuk melihat sebab-musabab yang memungkinkan kelangsungan teori Barat dalam kegiatan penulisan kreatif dan kritikannya. Untuk tujuan tersebut, tulisan ini akan menyetengahkan empat faktor utama yang turut sama memungkinkan

kelangsungan, malah kebergantungan terhadap teori Barat. Empat faktor tersebut ialah Sejarah dan Bikinannya, Sikap dan Lenturannya, Institusi dan Autoritinya, dan akhir sekali Konvensi dan Kekebalannya. Kajian ini akan mengulas bagaimana empat faktor ini menjadikan sendeng-Barat sebagai posisi kegiatan sastera yang tidak memerlukan penjelasan atau pertikaian, jauh sekali apologi. Tegasnya, posisi sendeng-Barat sedia dihadirkan dalam dunia sastera Melayu sebagai posisi semestinya dan tidak terelak untuk kegiatan penulisan kreatif dan kritikan. Dalam membicarakan empat faktor ini, perlu ditekankan pembahagian kepada empat faktor bukan merupakan pembahagian yang tegar tetapi lebih merupakan pembahagian untuk urusan memudahkan fahaman tentang mauduk perbincangan, dan oleh itu beberapa pertindanan tidak dapat dielakkan. Sehubungan itu, sebelum membicarakan empat faktor tersebut, adalah wajar diberikan sedikit gambaran secara ringkas tentang tradisi dan warisan kita, serta implikasi pengabaian tradisi tersebut.

## **Tradisi dan Warisan**

Kurun ke-16 dan ke-17 Masihi sering dirujuk sebagai kemuncak kecemerlangan kegiatan persuratan Melayu yang telah melahirkan tokoh-tokoh pujangga Melayu seperti Hamzah Fansuri, Nuruddin al-Raniri, Abdul Rauf Singkel, Syamsuddin al-Sumaterani atau Syamsuddin Pasai dan sebagainya. Periode tersebut jelas merujuk kepada tempoh masa selepas orang Melayu menerima Islam. Al-Attas (1972) menghujahkan kedatangan Islam merupakan satu tanda aras atau *watershed* yang cukup bererti dan signifikan kerana ia telah menganjukkan fahaman dan keyakinan masyarakat dewasa itu daripada yang tertumpu dan bergantung pada tahyul dan khurafat kepada pandang hidup yang berteraskan rasionalisme dan intelektualisme. Dengan kedinamikan pandang hidup tersebut, berserta tulisan jawi yang didasarkan kepada huruf Arab, dan kemajuan bahasa Melayu yang juga dipengaruhi dan diperkayakan oleh Islam, rantau ini dengan jelas dan tegas menjadikan Islam sebagai teras kegiatan persuratannya. Al-attas (1972: 63) menyimpulkan pengaruh Islam ke atas tamadun Melayu seperti berikut:

Sifat dan hakikat tamadun dan kebudayaan Melayu itu adalah sifat dan hakikat Islam, dan tiada dapat dipisahkan keduanya ini dalam konsepsi ilmiah yang tulen.

Dalam *magnum opus*nya, *The Heritage of Traditional Malay Literature: A Historical Survey of Genres, Writings and Literary Views* (2004), Braginsky iaitu sarjana Rusia yang pernah bertugas sebagai Profesor di School of Oriental and African Studies (SOAS), London juga menegaskan betapa pentingnya peranan dan pengaruh Islam ke atas sastera Melayu, dan perlunya perkara ini diketengahkan. Hal ini disebabkan wujudnya kelompongan dalam kajian yang dijalankan oleh sesetengah sarjana Barat dan tempatan yang cenderung untuk menghujahkan sastera Melayu tidak lebih daripada pinjaman-pinjaman bersifat statik daripada India, Arab dan Parsi, dengan itu memberi pujian dan tumpuan berlebihan terhadap pengaruh-pengaruh tersebut dan sekali gus mengesampingkan peranan serta pengaruh Islam ke atas sastera Melayu. Sebagai contoh ialah pendirian R. O. Winstedt, sarjana Inggeris yang dianggap autoriti dalam sastera Melayu tradisional yang menegaskan bagaimana pengaruh India dan Jawa menyuntik tenaga luar biasa kepada kegiatan sastera, yang kemudiannya menurun apabila munculnya Islam di rantau ini. Bagi Braginsky, ribuan manuskrip yang terhasil dalam tulisan Jawi (antara 8,000 – 10,000 atau lebih) adalah bukti sahih betapa kedatangan Islam serta pengaruhnya merupakan satu fenomena luar biasa yang berjaya membuat transformasi budaya dan ideologi di rantau ini. Braginsky (1989: 42) menegaskan, “Bahagian yang paling berharga dalam warisan Melayu adalah kesusasteraan yang diciptanya setelah memeluk agama Islam.” Jelas, bagi kegiatan persuratan atau penulisan, implikasi kehadiran Islam dalam dunia ciptaannya cukup mendalam dan berpanjangan. Menurut Braginsky, kegiatan persuratan lantas memperlihatkan identiti dan ciri-ciri agama, sesuatu yang tidak menghairankan memandangkan kian mendalamnya proses Islamisasi waktu itu. Malah, Braginsky menegaskan sebenarnya keyakinan kepada Allah SWT Yang Satu, lebih daripada pertimbangan-pertimbangan teknikal yang memantapkan tradisi persuratan dan menjadikannya stabil, utuh dan mampu bertahan ratusan tahun lamanya. Tidak kurang pentingnya, karya-karya yang terhasil mula melihat dirinya dalam konteks yang lebih luas, iaitu sebagai sebahagian daripada tradisi yang jauh lebih besar, yang sama-sama dipasakkan secara teguh dan kukuh kepada prinsip-prinsip Islam seperti halnya dengan tradisi Arab dan Parsi. Hal ini terjadi kerana sudah terbentuk dalam kalangan masyarakat Melayu dewasa itu apa yang disebut oleh Braginsky (1989: 43) sebagai ‘literary self consciousness’

atau 'kesedaran diri sastera' yang menarik perhatian kepada soalan-soalan penting berkaitan proses penciptaan dan sastera itu sendiri seperti fungsi, peranan, matlamat, manfaat, struktur, nilai-nilai, ukuran dan sebagainya, yang kesemuanya menjurus kepada terbentuknya sebuah sistem yang mantap dengan prinsip-prinsip estetika dan puitika yang utuh, konsisten dan padu, yang sekali gus tercakup dalam batasan-batasan berkarya yang akur dengan Islam. Apa yang menarik, menurut Braginsky, ialah begitu jelasnya idea hierarki yang mendasari kegiatan penulisan, yang lantas mendorong Braginsky untuk memajukan sistem sastera Melayu tradisional yang terdiri daripada tiga sfera, iaitu 'sfera kesempurnaan rohani' (*sphere of spiritual perfection*) yang berstatus paling tinggi, 'sfera faedah' (*sphere of benefit*) dan akhir sekali 'sfera keindahan' (*sphere of beauty*). Disusun di tahap-tahap tertentu menurut kesesuaian, sfera keindahan yang mensasarkan hati atau nafs haiwani adalah yang paling rendah kerana "...cerita tentang cinta dan keajaiban walaupun memang menghibur hati sudah tidak lagi berguna (dan bahkan merugikan) bagi orang berakal iaitu kepada orang di peringkat akal" (Braginsky, 1989: 45). Begitulah susunan tertib yang membezakan dan seterusnya menempatkan karya dengan tepat dan 'patut' menurut kemanfaatan dan kemaslahatan manusia dalam usaha menuju kepada mengenali dan mengakrabi Khaliqnya. Dari sistem yang utuh ini, maka terbitlah rumus 'indah dan elok' dengan 'indah' merujuk kepada susunan yang harmonis dan teratur, sementara 'elok' pula merujuk kepada faedah, manfaat, kebijaksanaan, nasihat, peringatan, petunjuk, pedoman dan seumpamanya atau didaktisisme, yakni mengutamakan ilmu sebagai prinsip integral, yang kesemuanya terkawal menurut Islam. Tegasnya, dalam konteks persuratan Melayu, Islam hadir sebagai kriteria utama untuk urusan mengkategorikan, mengklasifikasi, dan lebih penting, urusan menilai. Hal ini sekali gus memperakukan keterlibatan Islam sebagai tenaga yang dinamik, kreatif dan konstruktif dalam persuratan Melayu.

Lakaran ringkas di atas bertujuan untuk menegaskan satu perkara penting sebagai latar kepada perbincangan penulisan ini. Perkara tersebut ialah hakikat kita memang sudah sedia mempunyai satu tradisi persuratan yang berteraskan Islam, yang utuh dengan sistemnya tersendiri, lengkap dengan bekalan 'kesedaran diri sastera', mempunyai prinsip-prinsip fundamental dan integral bagi urusan penulisan dan penilaian, di samping

terkumpulnya khazanah yang cukup lumayan dan meyakinkan. Seterusnya, kedinamikan tradisi ini telah memastikan ia dapat bertahan ratusan tahun. Bagaimanapun, penjajahan Barat menandakan bermulanya proses peminggiran yang cukup berkesan sehingga tradisi yang utuh ini tidak lagi mendapat tempat dalam kegiatan penulisan karya kreatif dan kritikan sekarang. Noriah Taslim (2010), pengkaji sastera tradisional, menyesali perkara tersebut yang dilihat sebagai satu kerugian yang amat besar.

Ternyata, proses peminggiran tradisi ini berterusan sehingga negara kita merdeka. Malah, diperhebatkan oleh kita sendiri apabila kita mengambil langkah-langkah yang jelas meruncingkan keadaan yang menjadikan cengkaman sendeng-Barat sukar untuk dileraikan. Situasi ini jelas kelihatan pada beberapa faktor yang akan dibincangkan di bawah ini.

### **Sejarah dan Bikinannya**

Antara senjata ampuh yang digunakan oleh penjajah untuk memastikan kejayaan agendanya ialah menerusi pendidikan. Melalui pendidikan khususnya polisi-polisi yang dimaktubkan dan disalurkan melalui sekolah, maktab dan universiti, apa yang disebut oleh Al-Attas sebagai proses deislamisasi (*deislamization*) atau memutuskan orang Melayu daripada Islam, dilaksanakan dengan berkesan. Membicarakan proses deislamisasi ini, Al-Attas (1972), antara lain menarik perhatian kepada prioriti dan tumpuan yang diberikan oleh penjajah terhadap karya pra-Islam sehingga menutupi sumbangan Islam yang besar, menyebarkan wacana kolonial untuk menjustifikasikan kehadiran dan tindakan mereka selaku kuasa yang menyempurnakan misi kudus untuk mentamadunkan peribumi yang dikatakan kolot dan jauh ketinggalan zaman, memastikan ideologi sekularisme yang cukup berpengaruh di Eropah dewasa itu mencorak dan mewarnai pentadbiran kolonial termasuk aspek pendidikan, mengambil tindakan menggugurkan al-Quran sebagai mata pelajaran, memastikan penukaran tulisan jawi ke tulisan rumi yang lantas memutuskan orang Melayu daripada tradisinya yang tertulis dalam tulisan jawi, dan tindakan-tindakan lain yang bertujuan untuk menghakis kedudukan Islam dalam kehidupan orang Melayu.

Terlepas daripada faktor pendidikan sekular dan implikasinya yang berbahaya tetapi kerap tidak disedari kerana tersembunyi, penulisan ini ingin mengalihkan pandangan kepada satu jalur spesifik daripada aspek pendidikan yang mempunyai kesan langsung ke atas sastera Melayu. Perkara tersebut ialah penabalan Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi sebagai Bapa Kesusasteraan Melayu Moden dan implikasinya terhadap sastera kita hingga sekarang. Di kesempatan lain iaitu dalam tulisan “*The Construction and Institutionalisation of Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi as Father of Modern Malay Literature: The Role of Westerners*” (Pembikinan dan Penginstitusian Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi sebagai Bapa Kesusasteraan Melayu Moden: Peranan Barat) penulis (Ungku Maimunah, 2000; lihat juga Ungku Maimunah, 2003) telah menyusur galur mediasi atau keterlibatan sarjana dan pentadbir Barat dalam penabalan Abdullah yang melibatkan soal ideologi dan idea-idea sastera Barat, prasarana, peluang serta kelebihan yang mereka nikmati selaku penjajah yang mempunyai kuasa. Justeru, di sini hanya diketengahkan perkara-perkara yang relevan kepada mauduk perbincangan ini.

Penabalan Abdullah perlu difahami berlatarkan apa yang diperikan sebagai jenis penulisan yang lumrah dewasa itu dan perbandingannya dengan tulisan di Eropah, seperti yang tertera pada petikan dalam buku *Segala Jenis Hikayat Ilmu Kepandaian yang telah Jadi di Negeri Eropah* (dicitak pada 1843) yang terjemahannya ke bahasa Melayu diusahakan oleh Abdullah dengan kerjasama Alfred North, mubaligh Kristian bangsa Amerika yang menawarkan khidmatnya kepada London Missionary Society, yang juga merupakan murid Abdullah:

Sebermula maka ada-lah dalam negeri Eropah itu pada tiap-tiap tempat belajar-nya itu ada-lah suatu ilmu yang dipelajari oleh segala kanak-kanak itu maka ia-itu di-namai ilmu hikayat tetapi hikayat itu bukan-nya seperti hikayat-hikayat yang ada di-sebelah sini. Maka ada-lah yang kebanyakan-nya hikayat yang di-pakai orang se-belah sini penuh dengan cherita jin, pari, dewa, mambang, gergasi, naga dan geruda dan jenis-jenis rupa dan perkara yang belum pernah dilihat dalam dunia atau akhirat (dIm. Noriah Taslim, 2010: 163–164, ejaan asal dikekalkan).

Demikianlah fahaman terhadap tulisan-tulisan dewasa itu yang menjadi pegangan North, Abdullah, dan sarjana-sarjana Barat lain seperti yang akan dilihat nanti.

Seperti yang diketahui umum, penabalan Abdullah rata-rata disandarkan kepada autobiografi beliau, iaitu *Hikayat Abdullah* (cetakan pertama 1849) dan *Pelayaran Abdullah ke Kelantan* (cetakan pertama 1837/1838) yang merakamkan secara jelas dan terperinci pengalaman beliau belayar ke Kelantan dan juga perihal kehidupan beliau termasuklah persekolahannya, keluarganya, adat resam masyarakat sekelilingnya, pengalaman pergaulannya dengan orang-orang Inggeris seperti Raffles, Milne, Crawford dan sebagainya. Seperti yang dinyatakan oleh Alfred North, dan diakui sendiri oleh Abdullah, penulisan kedua-dua autobiografi tersebut adalah atas ‘saranan’ dan ‘tunjuk ajar’ North menurut apa yang lazim dilakukan oleh orang Barat apabila mereka belayar, mengembara atau menulis riwayat hidup sendiri. Berdasarkan saranan North tersebut, maka terhasillah autobiografi berkenaan, iaitu tulisan yang berupa rakaman rinci hasil tanggapan Abdullah terhadap perkara-perkara harian yang diamati dan dialaminya. Tulisan beliau lantas diperikan sebagai ‘berpijak di bumi nyata.’ Tulisan tersebut dikatakan memperlihatkan kelainan yang sangat ketara dan signifikan berbanding tulisan-tulisan yang hadir dewasa itu yang rata-rata berlegar pada mitos, legenda, mambang dan peri, seperti yang dijelaskan oleh kutipan di atas.

Ternyata, autobiografi Abdullah memperlihatkan anjakan yang amat ketara dari segi tumpuan dan cakupan, iaitu dari cerita-cerita mambang dan peri kepada pengalaman kehidupan harian yang digambarkan secara rinci dan realistik. Perihal ‘berpijak di bumi nyata’ ini jugalah yang diketengahkan oleh sarjana-sarjana Barat (dan kemudiannya oleh sarjana tempatan) sebagai kewajaran tepat bagi penabalan Abdullah sebagai Bapa Kesusasteraan Melayu Moden. Justeru, tulisan-tulisan sarjana dan pentadbir Barat seperti North sendiri, Turnbull, Wilkinson, Skinner, Josselin de Jong, Teeuw dan Roolvink (lihat Ungku Maimunah, 2000) secara konsisten memperakukan realiti fizikal yang berlegar pada kehidupan harian yang dirakamkan oleh Abdullah secara rinci dan realistik itu. Di bawah ini diturunkan beberapa kutipan dari *Kisah Pelayaran Abdullah ke Kelantan* (1960) sebagai contoh



betapa tegapnya pijakan tulisan Abdullah di bumi nyata, sehingga menarik perhatian sarjana dan pentadbir Barat untuk tanpa ragu-ragu menobatkan beliau sebagai Bapa Kesusasteraan Melayu Moden:

Dan lagi seperti memakai pakaian penuh dengan kotor dan daki, empat lima bulan yang tiada dibasuh kain bajunya, serta dengan busuk baunya, penuh tuma, sambil duduk menindas tuma... (22)

Syahdan, adalah rumah-rumah mereka itu atap lagi perbuatannya tidak senonoh. Maka di bawah rumahnya penuhlah dengan longkang dan sampah-sampah. Maka adalah beberapa rumah yang saya masuk ke dalamnya sebab hendak melihat peraturannya. Maka saya lihat darihal tempat tidur mereka itu dan perkakas mereka itu, dan daripada makan minum mereka itu, sekalian dengan kekotoran adanya; lagi tiap-tiap rumah itu busuk baunya... (65 – 66)

Bermula, sahaya lihat hal orang-orang dalam negeri itu miskin belaka. Lagi dengan kelakuan malas dan lali sepanjang hari. Dan kebanyakannya pula anak-anak raja dan hamba raja pada tiap-tiap kampung dan jalan, dan pakaian mereka itu tiada bagus, penuh dengan daki dan kotor badannya. Tetapi pada tiap-tiap orang ada empat lima batang campak buang dan sebilah keris dan serta cenangkas; itulah kerjanya memikul senjata ke hulu ke hilir... (28)

Maka terlalu banyak semak-semak pada keliling rumahnya, lagi tiada dengan peraturan rumah-rumahnya, sebuah di sini dan sebuah di sana ada yang dalam hutan ada yang di pantai; ada yang berpagar, ada yang tiada; masing-masing dengan sukanya. Demikianlah sepanjang sungai itu, setompok di sini, setompok di sana. Dan lagi terlalu kotor di bawah rumahnya. Maka tiap-tiap rumah itu adalah limpahan di bawahnya dan sampah bertimbun-timbun. Serta masuk, maka penuhlah bau busuk itu ke dalam hidung. Dan yang ada semak-semak, dan yang sehari-hari dibubuhnya asap dari bawah rumahnya mengasap nyamuk... dan segala pakaian mereka itu semuanya habis hitam dan tidak kelihatan mata kainnya itu, adanya... (10)

Atas kekuatan begitu realistiknya tulisan Abdullah inilah R. J. Wilkinson (1907: 60), pentadbir kolonial, pada tahun 1907 menabalkan Abdullah sebagai Bapa Kesusasteraan Melayu Moden. Penabalan ini disempurnakan dalam buku *Papers on Malay Subjects* (POMS), iaitu projek yang diarah, dibiayai dan disokong oleh pemerintah Inggeris; tegasnya,

dengan kekuatan dan autoriti Inggeris. Seterusnya, penerbitannya dalam POMS menjadikan tulisan Wilkinson tersebut secara rasmi sebagai ‘ilmu’ tentang sastera Melayu khususnya ilmu tentang sastera, iaitu sejarahnya (tokoh pemisah/ pengikut/ tiada pengikut), periodisasinya (tradisional/ transisi? / moden), bentuknya (tiruan/ pinjaman/ saduran), dan sudah barang tentu, ‘moden’ atau tidak modennya sastera Melayu, yang sekali gus meletakkan tulisan sebelum Abdullah sebagai ‘tradisional’ dengan konotasi ‘tidak moden.’

*The pioneer of the new literature was the well-known writer Abdullah, who was born at Malacca and came, during his boyhood, under the influence of Sir Stamford Raffles... His literary ventures began with the composition of short poems on current events such as the great fires that devastated the Singapore of those days... His most famous work, however, is his own autobiography, the Hikayat Abdullah, which was written at the request of an English friend. Though open to serious criticism from the point of view of style, Abdullah's works ... deal with questions of everyday life... His name stands out as the one distinction of that early period...*

Perintis sastera baharu ialah penulis terkenal Abdullah yang dilahirkan di Melaka dan banyak dipengaruhi oleh Sir Stamford Raffles pada zaman remajanya ... cubaan awalnya menulis karya sastera bermula dengan karangan syair-syair pendek tentang peristiwa semasa seperti kebakaran besar yang memusnahkan Singapura dewasa itu... Namun, tulisannya yang terkenal ialah autobiografinya Hikayat Abdullah yang ditulis atas permintaan seorang kawannya yang berbangsa Inggeris. Walaupun dikritik serius dari segi stail, karya Abdullah berlegar pada soal kehidupan seharian... Nama beliau terukir sebagai perbezaan nyata zaman tersebut<sup>2</sup>.

Seterusnya pada tahun 1940 Za'ba (1940: 142) menulis dalam *Journal of the Royal Asiatic Society Malayan Branch* atau JMBRAS, iaitu jurnal yang didukung oleh pemerintah Inggeris dan dianggap berautoriti, seperti berikut:

*Modern Malay literature began with Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi, the first writer to depart from the old tradition of supernatural romance and legendary history and to record contemporary events in a novel Autobiography and "Voyage to Kelantan"... His extolling*

*of everything English, too, at the expense of the old Malay rajas and their regime has excited prejudice and even resentment and there have been articles in the vernacular press castigating him for his exaggerated Anglophile attitude and accusing him of disloyalty to his own people.*

Sastera Melayu moden bermula dengan Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi, iaitu penulis pertama yang menyimpang daripada tradisi lama yang berlegar pada cerita-certita sakti dan sejarah bersifat legenda. Sebaliknya beliau merakam peristiwa kontemporari dalam bentuk baru, iaitu Autobiografinya dan dalam “Pelayaran ke Kelantan” ... Sanjungan beliau terhadap semua yang berasal dari Inggeris, melalui bandingan negatif dengan raja-raja Melayu dahulu dan pemerintahan mereka, sering menimbulkan prasangka serta kejengkelan, dan terdapat tulisan dalam akhbar tempatan mengecam sikap keinggerisan beliau yang melampau dan juga tuduhan bahawa beliau tidak setia kepada bangsanya sendiri.

Sebagai sarjana tempatan yang dihormati, ‘ilmu’ sastera Melayu tersebut diperkukuhkan kerana kini ia diabsahkan oleh peribumi yang bukan calang-calang orangnya. Tinjauan tulisan-tulisan tentang ‘kemodenan’ sastera Melayu tidak memperlihatkan perubahan hingga kini. Buku sejarah sastera Melayu, *Modern Malay Literary History*, Jilid I dan II, keluaran Dewan Bahasa dan Pustaka pada tahun 1992 mengajukan ‘fakta’ yang sama, dengan hujah dan kewajaran yang tidak jauh berbeza. Begitu juga dengan kurikulum sekolah dan universiti yang juga memperlihatkan fakta yang sama hingga kini.

Peranan realisme yang begitu penting dan definitif dalam ‘ilmu’ sastera Melayu tidak dapat dipertikaikan. Jika penabalan Abdullah digunakan sebagai kayu ukur, maka fahaman realisme kelihatan seolah-olah tertumpu hanya pada soal dunia tumpuan tulisan beliau, iaitu dunia manusia berbanding dunia dewa-dewa. Hal ini tidak benar kerana sebagai sebuah pakej pemikiran intelektual dan seni, realisme mencakupi banyak aspek lain yang sangat penting seperti fahaman dan takrif kebenaran, realiti dan ilmu. Namun begitu, dalam konteks penabalan Abdullah, aspek yang menjadi tumpuan dan dianggap begitu ketara ialah anjakan dari dunia mitos ke dunia manusia biasa. Perkara ini tidak menafikan keistimewaan-keistimewaan Abdullah yang lain seperti individualitinya, keberaniannya mengkritik

orang Melayu termasuklah raja dan golongan istana, dan penggunaan apa yang disebut sebagai 'bazaar Malay' atau bahasa Melayu pasar, yang turut diajukan sebagai faktor untuk mengukuhkan penabalnya. Namun, seperti yang terserlah pada kutipan-kutipan di atas, hakikat tulisan beliau 'berpijak di bumi nyata' adalah satu anjakan yang cukup signifikan.

Penumpuan perbincangan terhadap anjakan tersebut tidak pula membatalkan, mencairkan atau tidak melayakkan realisme sebagai fahaman yang mendasari penabalan Abdullah. Hanya sanya dalam konteks penulisan Abdullah seperti disebut di atas, peralihan ke dunia nyata merupakan satu anjakan yang besar dan signifikan, yang pada pandangan sarjana dan pentadbir Barat mewajarkan beliau diberi gelaran Bapa Kesusasteraan Melayu Moden. Justeru, dalam memahami pakej realisme ini, perlu diingat apabila Wilkinson (1907) dan Za'aba (1940) menobatkan Abdullah sebagai Bapa Kesusasteraan Melayu Moden, tulisan kedua-dua tokoh ini lebih berlegar pada soal anjakan yang dibuat oleh Abdullah (selain sifat individualistik dan bahasa pasarnya), iaitu anjakan yang sangat ketara pada konteks zaman itu, yang tulisannya memang rata-rata senang dengan mitos dan legenda. Hal ini berbeza dengan keadaan dewasa ini, iaitu para novelis tidak lagi menulis dan para pengkritik tidak lagi menilai karya sastera yang tumpuannya masih berlegar pada dunia mambang dan peri, dewa dan dewi. Kini, realisme tidak lagi bererti tidak menulis pasal mambang dan peri kerana perkara tumpuan ini sudah beres diselesaikan, dan watak yang menghuni dunia fiksiyen Melayu memang manusia dan bukannya dewa-dewa. Justeru, fahaman tentang pemanfaatan realisme dalam konteks sastera dewasa ini bukan lagi tertumpu pada anjakan kepada perkara-perkara harian (*everyday occurrences*) yang merupakan pertimbangan pokok dewasa itu, tetapi lebih kepada aspek realisme yang lain, seperti cara manifestasinya dan kewajaran yang diketengahkan, seperti yang akan dilihat nanti di bahagian subjudul lain.

Perbincangan aspek sejarah di atas menyerlahkan beberapa perkara penting tentang soal kesendengan-Barat ini. Pertama, sejak dari awal lagi sejarah sastera Melayu yang kemudian menjadi sejarah 'rasmi', adalah buatan Barat yang bertitiktolakkan fahaman intelektual dan seni Barat yang bernama realisme. Perjalanannya yang dirintis, diperkukuh dan dilestarikan

oleh orang Barat adalah satu proses untuk menyediakan dan menjinakkan orang Melayu kepada idea-idea Barat, sesuatu yang terbukti jelas berjaya dilakukan apabila hingga kini kita masih menggunakan sejarah bikinan Barat tersebut. Tegasnya, minda orang Melayu dibentuk supaya tidak akan merasa janggal dengan idea Barat, sementara para penulis Melayu pula telah disediakan untuk menerima idea-idea sastera Barat dengan selesa. Ternyata, penabalan Abdullah membenarkan peribahasa Melayu 'lulus jarum, lulus kelindan.' Bermula dengan 'lulusnya' realisme, sastera Melayu tidak merasa canggung untuk menerima idea-idea lain, hasil perkembangan teori-teori Barat terkini seperti pascamodenisme, pascakolonialisme, *new historicism*, feminisme, dan ism-ism seumpamanya.

Selain itu, penerimaan orang Melayu tentang sejarah sasteranya yang *dibikinkan* untuknya oleh orang Inggeris dengan sendirinya menggariskan kehebatan dan kemajuan orang Barat. Mungkin bagi orang Inggeris membikinkan sejarah adalah sesuatu yang wajar memandangkan pada tanggapan mereka orang Melayu tidak tahu erti 'sejarah' seperti yang difahami oleh Barat. Menurut Bottom, "History to the Malays has not until recently been either a science or an art, but an entertainment. Accuracy, completeness, organized expositions were not the vital principles" (dlm. Noriah, 2010: 226) (Sehingga baru-baru ini, sejarah bagi orang Melayu bukan satu sains atau seni tetapi adalah hiburan. Ketepatan, kelengkapan, penjelasan yang tersusun tidak merupakan prinsip yang penting). Justeru, 'sejarah' sastera Melayu yang lengkap dengan tokoh, periodisasi, bentuk dan kewajaran bagi setiap kategori dan klasifikasi menjadi bukti superioriti Inggeris berbanding Melayu. Apabila keistimewaan dan kehebatan Barat telah diterima, maka proses lulus jarum, luluslah kelindan menjadi kenyataan dalam dunia sastera Melayu seperti yang akan dilihat dalam perbincangan aspek-aspek selanjutnya.

### **Sikap dan Lenturannya**

Perbincangan tentang 'sejarah dan bikinannya' di atas antara lain menyerlahkan penerimaan orang Melayu terhadap sejarah sastera mereka yang dibikin oleh Barat, dengan itu memperakukan sama ada secara langsung atau tidak langsung kehebatan keintelektualan Inggeris yang

tidak dapat ditandingi oleh mereka. Sikap memandangi tinggi terhadap orang Inggeris/Barat ini berlaku bukan sahaja semasa zaman penjajahan tetapi berterusan selepas itu, yakni selepas penjajah Inggeris dan Belanda sudah meninggalkan tanah jajahan rantau ini sama ada Tanah Melayu mahupun Indonesia. Malah, sikap menyanjung Inggeris/Barat ini diteruskan dengan bersemangat – dan dalam banyak hal dengan penuh kebanggaan oleh peribumi sendiri, dengan itu memperkukuh dan memperpanjangkan tanggapan tentang superioriti Inggeris.

Memperkatakan soal sanjungan Inggeris ini, contoh yang paling mudah tentulah Abdullah Munsyi sendiri yang secara terang-terangan memperakukan kehebatan Inggeris, kekaguman beliau sendiri terhadap Inggeris, dan kelemahan orang Melayu apabila dibandingkan dengan Inggeris, seperti yang selalu beliau lakukan dalam tulisannya. Beberapa contoh pengakuan Abdullah (1974: 73 – 74) sendiri memadai untuk membenarkan tanggapan ini:

Sebermula maka adalah sifat Tuan Raffles itu, aku lihat tubuhnya sederhana. Tiada tinggi dan tiada rendah, tiada gemuk tiada kurus. Dahinya luas, alamat besar himmahnya. Dan kepalanya buntar, bincut ke hadapan, alamat berakal. Dan rambutnya warna perang, alamat berani. Dan telinganya lebar, alamat banyak penerangan...bibirnya nipis, alamat pandai berkata-kata. Dan lidahnya manis, dan mulutnya luas, dan lehernya jinjang, dan warna tubuhnya tiada putih bahana, dan dadanya bidang...

... [Sultan Husin] Tubuhnya tambun...kelihatan empat persegi...pendeknya...Tiada ketahuan rupa...kepalanya kecil...lehernya tenggelam...Mukanya lebar...matanya juling...mulutnya luas...perutnya gendut berlipat-lipat...suaranya garau...di mana ia duduk ia berdengkur...bila berkata-kata menengking-nengking...tiada kuasa membawa dirinya...

[Raffles]...Syahdan maka adalah tabiatnya itu kulihat sentiasa di dalam berfikir juga. Maka terlalu pandai ia memberi hormat akan orang, serta dengan manis mukanya berbahasa dengan orang. Encik dengan encik, tuan dengan tuan. Dan lagi banyak ia menaruh kasihan akan orang. Maka tangannya terbuka kepada orang miskin. Dan lagi terlalu pandai ia bercakap dengan tersenyum-senyum... dan lagi, jikalau barang suatu perkara yang didengarnya itu, tiadalah boleh

sudah dengan sedikit, melainkan sampai kesudahannya. Dan lagi adalah selalu ia suka tinggal di dalam tempat sunyi. Maka tiada apa lain pekerjaannya melainkan menulis dan membaca kitab-kitab.

Maka inilah kelakuan yang kulihat terlalu jauh bezanya antara orang Melayu dengan orang putih. Adapun adat Melayu, kalau sudah menjadi isteri orang besar-besar itu, makinlah bertambah-tambah congkaknya dan malasnya... Bangun pun pukul sepuluh-sebelas, maka minum. Duduk sebentar, tidur juga sampai petang, duduk mengadap tempat sirih...Maka isteri Tuan Raffles itu kulihat tangan kakinya pantasnya seperti lipas kudung. Lepas satu, satu pekerjaannya. Lepas bekerja rumah, menjahit, lepas menjahit, menulis. Maka butalah matakul belum pernah melihat ia tidur tengah hari, atau baring-baring dengan senangnya, melainkan dalam pekerjaannya dan usahanya pada tiap-tiap hari... (82)

Berdasarkan kutipan-kutipan di atas, gelaran ‘tali barut Inggeris’ (*stooge of the English*) yang diberikan kepada Abdullah itu mungkin boleh difahami. Namun, terlepas daripada Abdullah Munsyi, mereka yang tidak ditanggapi sebagai ‘tali Barut Inggeris’ atau tidak menganggap diri mereka sedemikian juga memperlihatkan sikap yang sama. Sikap ini telah dibaca dengan tepat oleh Inggeris sehingga memungkinkan mereka merumuskan sikap tersebut sebagai sifat lumrah orang Melayu secara keseluruhannya dan bukannya sifat pengecualian atau kes-kes terencil, seperti yang terserlah pada laporan yang memperkatakan tentang tulisan Jawi, iaitu tulisan milik Melayu:

*The Roman character is associated in the Malay mind with vigour and intelligence of white races, while the Arabic character, associated with the study of the Koran, seem unsuited for the practical purpose of life.* (dlm. Mohd. Sidek, 1989: 93 – 94).

Pemikiran orang Melayu mengaitkan tulisan Roman dengan dinamisme dan kepintaran bangsa kulit putih, sementara tulisan Arab yang dikaitkan dengan membaca al-Quran, dilihat tidak sesuai dengan matlamat praktik kehidupan ini.

Dengan sikap demikian, adalah tidak menghairankan apabila negara yang sudah pun di ambang kemerdekaan dan orang Melayu pasti akan bebas daripada penjajahan Inggeris, mereka tetap berpegang pada pandangan hebatnya tulisan rumi berbanding tulisan jawi sekali gus bererti

memperakukan superioriti Barat dan kelemahan mereka sendiri. Pada tahun 1954 di Kongres Bahasa Melayu Kedua, orang Melayu sendiri melalui Kesatuan Guru-guru Melayu Singapura (KGMS) mengambil inisiatif menggantikan tulisan jawi dengan tulisan rumi menerusi cadangan berikut:

Kongres Persuratan Melayu Malaya yang bersidang hari ini mengambil keputusan sudah sepatutnya-lah Tulisan Rumi di-resmikan menjadi tulisan Persuratan Melayu dengan tidak menghapuskan Tulisan Jawi sahingga masa yang akan menentukan. Cadangan ini di-sokong oleh Asas '50 (ejaan asal dikekalkan, dalam Abdullah Hassan, 2007: 24).

Walaupun untuk seketika selepas itu tulisan Jawi dapat bersaing dan bertahan dengan tulisan rumi, ternyata kedudukannya jelas terpinggir. Implikasi yang jelas dan sangat signifikan daripada keputusan tersebut ialah terputusnya orang Melayu daripada tradisi dan khazanahnya yang kaya yang tertulis dengan tulisan jawi.<sup>3</sup> Hal ini sudah barang tentu meninggalkan lompong yang dengan mudah dapat diisi oleh tradisi dan idea-idea Barat yang memang sudah sedia berpengaruh dewasa itu.

Keadaan di Indonesia lebih lantang terhadap pemujaan Barat. Pendirian Indonesia ini penting kerana kuatnya pengaruh sastera Indonesia ke atas sastera Melayu, sama ada sebagai sumber buku, tokoh-tokoh contoh dan model penulisan, sekurang-kurangnya pada dekad-dekad tersebut. Antara perkembangan sastera Indonesia yang terpenting dan berpanjangan pula kesannya ialah polemik kebudayaan tahun 1930-an yang dalam banyak hal menggariskan secara definitif pendirian sasterawan Indonesia terhadap Barat dan tradisi sastera Barat. Sutan Takdir Alisyahbana, tokoh dan aktivis sastera Indonesia tersohor yang pernah mengajar di Universiti Malaya (UM) sebagai profesor, tanpa berselindung mengesyorkan agar 'Otak Indonesia harus diasah menyamai otak Barat!' (1977a: 42). Perakuan Sutan Takdir Alisyahbana tentang kehebatan Barat dan perlunya kita berguru dengan Barat dapat dilihat di beberapa kutipan di bawah ini:

... Orang Timur harus berguru kepada orang Barat. Tetapi meski bagaimana sekalipun tidak enak bunyinya semboyan, bahwa kita harus belajar pada Barat, meski bagaimana sekalipun sedih hati kita



memikirkan hal yang demikian dalam hal ini rasanya kita tidak dapat memilih (ejaan asal dikekalkan, 1977b: 19).

Tetapi hasil yang didapat dengan didikan Barat dalam dua tiga puluh tahun ini telah lebih dari cukup memberi harapan dan keyakinan kepada kita, bahwa dengan jalan itu kita akan maju ke muka (ejaan asal dikekalkan, 1977c: 65).

Sebabnya semangat keindonesiaan yang menghidupkan kembali masyarakat bangsa kita yang berabad-abad selaku mati itu, pada hakekatnya kita peroleh dari Barat... Malahan perkataan “Indonesia” yang kita banggakan sekarang ini ialah perkataan yang kita peroleh dari bangsa Barat. (ejaan asal dikekalkan, 1977a: 18).

Pendirian ini dikejakan beberapa tahun kemudian dalam satu utusan rasmi, iaitu “Surat Kepercayaan Gelanggang” yang diterbitkan oleh *Majalah Siasat* pada 22 Oktober 1950 oleh mereka yang kemudian dikenali sebagai Angkatan 45. Slogan angkatan tersebut yang dilaungkan dengan penuh keyakinan ialah: “*Kami adalah ahli waris yang sah dari kebudayaan dunia... .*” Ternyata, yang dimaksudkan dengan ‘dunia’ ialah dunia Barat dan bukannya dunia Timur, jauh sekali dunia Islam.

Pendirian sastera Indonesia tersebut disambut baik oleh ASAS 50, yang turut memperakukan kehebatan Barat dan perlunya berguru dari Barat, seperti yang dilihat pada kutipan-kutipan di bawah ini:

Perlu kita menegaskan di sini bahawa datangnya pembaharuan dalam seni kesusasteraan Indonesia yang dipelopori Pujangga Baru mulai tahun 1930 yang lalu ialah disebabkan oleh adanya pengaruh dari aliran-aliran kesusasteraan Barat. Maka oleh itu tidak akan ada ertinya kalau kita akan mengatakan bahawa aliran kesusasteraan Barat tidak sesuai bagi kita apabila kesusasteraan Indonesia yang dianggap sesuai bagi kita itu sebenarnya adalah ditimbulkan oleh pengaruh dari aliran kesusasteraan Barat juga (Asraf, 1981a: 48).

Kita sangat menyedari kekurangan-kekurangan kita dalam dunia kesusasteraan Barat. Tetapi tidaklah dapat disangkal bahawa kesedaran untuk mencontohi Barat ini timbul dalam kalangan penulis-penulis muda kita setelah serapat-rapatnya mereka mengikuti perkembangan kesusasteraan Indonesia semenjak zaman angkatan

Pujangga Baru pada tahun 1933 hingga zaman Angkatan 45 (Asraf, 1981b: 70).

...sekurang-kurangnya pada waktu ini, saya tidak hendak memanjangkan bahasan tentang hasil-hasil sastera Barat sungguhpun saya suka menganjurkan supaya setiap sasterawan muda kita harus banyak membaca hasil-hasil sastera Barat untuk mengambil contoh dalam menciptakan hasil-hasil sastera kita pula (Asraf, 1981c: 38).

Perlu diingat bahawa ASAS 50 merupakan badan sastera yang penting dan berwibawa dewasa itu, dan pendiriannya merupakan sumbangan yang cukup bererti terhadap pembentukan sikap yang tertentu terhadap Barat. Tambahan pula, ahli ASAS 50 hadir dalam khalayak sastera Melayu sebagai tokoh, dengan pengkhususan masing-masing seperti Keris Mas sebagai cerpenis, Usman Awang atau Tongkat Warrant sebagai penyajak dan Asraf sebagai pengkritik, yang sekali gus membekalkan mereka dengan autoriti terutama dalam bidang yang dikaitkan dengan mereka. Seterusnya, kedudukan mereka sebagai tenaga Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP) memperkukuhkan kredibiliti mereka dan menjadikan suara mereka didengari, dihormati dan tidak diingkari.

Bahawa sikap sendeng-Barat ini telah dapat bertapak dengan kukuh dalam khalayak sastera Melayu itu terserlah dengan jelas apabila karya sastera yang terhasil tampil sebagai corong yang memihak kepada Barat. Pemujaan Barat kini mendapat satu suntikan baharu yang ampuh, iaitu karya sastera sendiri membawa mesej 'Barat itu superior' secara terus-menerus kepada pembaca dan peminatnya. Sementelahan, kehebatan Barat ini sering diungkapkan dalam bentuk perbandingan dengan orang Melayu yang digambarkan sebagai ketinggalan zaman. Sebagai contoh ialah novel *Iakah Salmah?* (1927) karya Ahmad Rashid Talu. Salmah, protagonis novel ini, distrukturkan oleh novel untuk tampil sebagai wanita moden yang cerdik pandai dan berjaya *persis* kerana mendapat manfaat dari pendidikan Barat. Selain daripada kepintaran akalinya yang ditonjolkan, pakaian *gown* Salmah yang jelas identiti Baratnya juga diketengahkan sebagai lambang kemajuan. Salmah juga digambarkan sebagai kebanggaan keluarganya yang turut menyokong sikapnya, sekali gus menjadikan sikap sendeng-Barat Salmah sesuatu yang tidak dianggap keterlaluan:

Untung seribu kali untung bagi kita penduduk Straits dan Semenanjung telah dimasuki oleh bangsa Eropah. Bangsa yang sopan dan bangsa yang terpelajar. Kalau tidak, wallahu a'alam, apakah jadinya negeri kita ini pun saya tak tahu tapi pada fikir saya tentulah menjadi hutan rimba, semak belukar sahaja...Apatah penduduknya? Tentu barangkali tak ubahnya daripada bangsa-bangsa yang masih jauh daripada pengetahuan...iaitu seperti bangsa-bangsa Sakai, Semang serta Jakun (dlm. Noriah Taslim, 2010: 245 – 246).

Perihal hubungan dengan Barat sebagai faktor yang membawa kepada kemodenan tidak diselindung oleh novel ini. Malah, watak ini diketengahkan sebagai lambang kejayaan wanita Melayu yang dapat membebaskan dirinya dari kepompong mundur dan kolot Melayu persis kerana hubungannya dengan Barat.<sup>4</sup>

Merujuk kepada tempoh yang lebih dekat dengan kita, sikap sendeng-Barat dan ironi kesendengan tersebut dapat dilihat pada tulisan *Reading Approaches in Malay Literature: Critical Theory in the Making* (2010) oleh Zawiah Yahya, bekas profesor teori kritikan dan pengajian pascakolonial. Selaku sarjana yang berlatarbelakangkan sastera Inggeris dan mendalami kajian pasca kolonial, pendirian beliau terhadap bekas penjajah adalah jelas. Di satu kesempatan di Filipina, beliau (1999: 8) pernah menggesa supaya kita "...unseat England, Europe, and the United States of America as the centre of our universe and replace them with the centrality of our own country and our own region." (...kita perlu guling England, Eropah dan Amerika Syarikat sebagai pusat dunia kita dan menggantikannya dengan memusatkan negara kita dan rantau kita). Walaupun diungkapkan dalam konteks pengajaran sastera Inggeris, apa yang terserlah dengan jelasnya ialah utuhnya posisi Zawiah yang mengesyorkan strategi serampang dua mata apabila berdepan dengan bekas penjajah, iaitu menolak kebergantungan terhadap Barat di satu pihak dan mengetengahkan perspektif kita sendiri di pihak yang lain, "...the procedure should involve resisting eurocentricity on the one hand and making meaning from our own cultural base on the other." (13) (di satu pihak caranya ialah perlu menentang pemusatan Eropah, sementara di pihak yang lain ialah membikin makna daripada asas kebudayaan kita sendiri). Malah, Zawiah bertalu-talu mengingatkan peri pentingnya diperjuangkan perspektif kita sendiri untuk urusan interpretasi

dan penilaian seperti yang dijelaskan beliau, iaitu: “we will approach a text with our own cultural schema to interpret ...” (14) (untuk urusan interpretasi, kita akan menangani sebuah teks dengan skema budaya kita sendiri...), dan lebih tegas lagi: “we have to think that the power to prescribe *what must or must not be included for ourselves* is in our own hands. “(12) (penekanan ditambah) (kita perlu berfikir bahawa kuasa untuk menentukan apa yang mesti dimasukkan atau ditolak untuk diri kita, terletak di tangan kita sendiri).

Berbalik kepada buku *Reading Approaches in Malay Literature: Critical Theory in the Making*, dalam buku tersebut Zawiah membicarakan kerangka analisis hasil cetusan sarjana dan penulis tempatan seperti Pengkaedahan Melayu, Takmilah, Puitika Sastera Melayu, Teksdealisme, dan Persuratan Baru atau PB oleh Mohd. Affandi Hassan. Judul buku Mohd. Affandi yang memuatkan idea PBnya ialah Pendidikan Estetika daripada Pendekatan Tauhid. Kemasukan perkataan ‘tauhid’ pada judul buku tersebut dengan serta-merta memancarkan identiti dan teras Islamnya. Dalam penilaiannya terhadap buku ini, Zawiah menyesali apa yang dilihat sebagai ketegaran PB kerana memasakkan kriteria penilaiannya kepada Islam, yang lantas menjadikan skema penilaiannya begitu keras dan kaku. Zawiah lalu membandingkannya dengan kerangka Barat yang membenarkan kebebasan untuk ‘bermain’ kerana tidak mengikat kreativiti penulis seperti halnya dengan PB yang bertitk tolakkan taklif dan mengamalkan prinsip berkarya menurut lunas-lunas yang dibenarkan oleh Islam. Kata Zawiah;

*Such a paradigm of absolutism has little room for the kind of shifting subjectivity, autonomy, verbal acrobatics and flights of fancy which allows the post-modern Western writer to do what he likes with his material, and which allows contemporary critics since Derrida to celebrate relativity and difference in an endless chain of possibilities. Western tradition believes that such freedom will engender creativity.” (23).*

Sebuah paradigma yang begitu tegar tidak ada ruang untuk subjektiviti yang berubah-ubah, autonomi, mainan lisan dan khayalan yang menerawang yang membolehkan penulis Barat pascamoden untuk melakukan apa sahaja terhadap bahan mereka, dan membenarkan para pengkritik kontemporari sejak Derrida untuk merayakan kenisbian dan perbezaan dalam rangkaian kemungkinan-

kemungkinan yang tidak ada penghujungnya. Tradisi Barat meyakini bahawa kebebasan sedemikian akan melahirkan kreativiti.

Di tempat lain dalam buku yang sama, Zawiah mengulangi apa yang dilihatnya sebagai ketegaran PB:

*Such a demanding yardstick seems to disqualify almost the entire corpus of contemporary critical and creative writings in Malay literature that had been written from a more secular perspective. If this yardstick is forced on these works, the result will be a foregone conclusion. It is like fitting a round peg in a square hole. The critic will end up flogging a dead horse. It then becomes no longer intellectually challenging to sift through details and textual evidence if the conclusion is already writ in stone (60).*

Satu tuntutan yang begitu tegar kelihatan tidak melayakkan hampir keseluruhan korpus tulisan kreatif dan kritikan kontemporari dalam sastera Melayu, yang rata-rata ditulis dari perspektif yang lebih sekular sifatnya. Seandainya kriteria ini dipaksakan ke atas karya-karya tersebut, kesudahannya dengan mudah dapat diduga. Ia sama seperti melakukan sesuatu yang jelas tidak sesuai. Akhirnya, pengkritik hanya membuang masa kerana tidak ada hasil yang bermakna. Seterusnya, secara intelektual ia tidak lagi bererti dan mencabar untuk menapis perincian-perincian dan bukti-bukti tekstual sekiranya keputusannya dari awal-awal lagi sudah dimeterai pada batu.

Dalam menilai PB, ternyata Zawiah tidak memperlihatkan keprihatinan atau penghayatan terhadap hakikat konteks PB dihasilkan, tradisi yang melatarbelakanginya dan sasaran utama gagasan tersebut, iaitu penulis Melayu beragama Islam (walaupun tidak terhad kepada mereka). Jelas dan diakui, PB bukan terhasil daripada hasrat Mohd. Affandi untuk turut sama melompat masuk ke dalam *bandwagon* (atau pihak) pascakolonialisme dan menulis kembali kepada kuasa kolonial Barat ala *the empire writes back*. Hal ini demikian kerana Mohd. Affandi *tetap* akan mempertikaikan ism-ism yang digunakan oleh penulis Melayu sekiranya bertentangan dengan Islam walaupun jika ism-ism tersebut *tidak* berasal dari Barat atau bekas penjajah. PB sesungguhnya ingin menempatkan semula Islam sebagai tonggak kegiatan mengarang para penulis Melayu, dengan itu mengembalikan tradisi persuratan Melayu yang berteraskan Islam.

Namun, sebagai seorang pengkaji pasca kolonialisme, tidakkah Zawiah dapat melihat PB sebagai usaha sarjana tempatan untuk mengembalikan tradisi yang telah terputus lantaran kolonialisme. Oleh itu, usaha seperti ini perlu dihayati atas termannya sendiri? Tambahan pula, Zawiah sendiri pernah menggesa supaya kita menggunakan skema budaya kita sendiri untuk menginterpretasi teks. Jika demikian, mengapakah skema Barat dengan takrif dan fahaman ‘kreativiti’ dan tuntutan-tuntutan totok dan pukal dari ‘Western tradition’ dengan idiosinkrasi tokoh-tokohnya seperti Derrida *dipaksakan* ke atas PB walhal pada bahagian awal buku yang sama, Zawiah sendiri telah pun mengaku pascamodenisme dan Islam *memang* berantakan? Tidakkah Zawiah sendiri sebenarnya yang cuba memaksakan *a square peg in a round hole*? (melakukan sesuatu yang sudah jelas tidak sesuai). Ternyata, gesaan beliau supaya dipelihara perspektif sendiri dengan mantap sesungguhnya sudah hilang tanpa kesan; kebalikannya pula yang berlaku. Adakah ini menunjukkan bahawa Zawiah sendiri sebenarnya eurosentrik? Jelas, semangat dan laungan berkobar-kobar untuk ‘*unseat*’ (guling) Barat tidak lebih daripada retorik kosong semata, sementara hakikatnya ialah cengkaman sendeng-Barat ternyata sukar untuk ditanggalkan dari *psyche* Melayu, terutama sekiranya penggantinya berteraskan Islam.

Dalam konteks yang berlainan tetapi relevan dan berkaitan, buku Mohd. Affandi ini kecundang untuk memenangi Hadiah Sastera Malaysia 1992/ 1993 kerana ditewaskan oleh buku *Teori dan Kritikan Sastera Melayu Tradisional* (1993) oleh Noriah Taslim. Kejayaan buku Noriah, menurut para pengadil, disebabkan kecekapan dan kejayaannya menangani teori-teori Barat, sedangkan *Pendidikan Estetika daripada Pendekatan Tauhid* (cetakan pertama 1992, cetakan kedua 2005) mengajukan sastera menurut kaca mata Islam, walaupun gagasan tersebut adalah cetusan sarjana tempatan dan merupakan usaha asli untuk menghasilkan kerangka tempatan berbanding penerapan teori-teori Barat yang *telah sedia ada*. Panel pengadil menghujahkan seperti berikut:

...karya Mohd. Affandi Hassan telah didapati baik daripada segi idea utama dan pendekatannya yang berlandaskan ajaran tauhid daripada Islam. Walau bagaimanapun...

Buku *Teori dan Kritikan Sastera Melayu Tradisional* karya Noriah Taslim... pengarang menilai semula kajian-kajian dan model yang terdahulu seperti yang dibuat oleh Propp, Bausani, Ingram, Bremond, dan lain-lain, dan menyesuaikan serta menerapkannya kepada Sastera Melayu Tradisional... berjaya mempertalikan tentang permasalahan Sastera Melayu Tradisional, terutamanya genre dan kewujudannya, dengan teori-teori Barat dan kesesuaiannya... satu-satunya buku dalam tahun yang dinilai yang memperlihatkan kesungguhan menerapkan teori-teori Barat secara kritis dalam kesusasteraan Melayu Tradisional... (Laporan Hadiah Sastera Malaysia 1992/ 1993, *Dewan Sastera*, Disember 1994: 88).

Di luar konteks sastera, sikap memuja Barat juga menjadi sebahagian daripada pendirian dan tindak-tanduk orang Melayu, iaitu sikap yang meliputi bukan sahaja masyarakat umum tetapi golongan bangsawan dan elit. Sebagai contoh ialah peristiwa lawatan Duli Yang Maha Mulia Sultan Abu Bakar yang tercatat dalam sejarah sebagai Bapa Johor Moden (*Father of Modern Johor*). Baginda merupakan Raja Melayu pertama diundang ke istana Ratu Victoria di England dan undangan tersebut Baginda anggap sebagai satu penghormatan yang luar biasa. Seajar dengan itu, liputan *Majalah Lidah Teruna* (26 November 1920, Bil. 12) tentang peristiwa tersebut menunjukkan betapa orang Melayu menghargai undangan berkenaan kerana datangnya daripada Ratu Barat:

...seorang Raja yang masyhur namanya dan bijaknya seperti “Abu bakar” siapa seorang Raja Melayu yang pertama kali mengibarkan mahkotanya di seluruh Eropah dan bergoncang tangan dan santap semeja dengan seorang Raja Perempuan yang termasyhur besar dan adilnya di seluruh dunia iaitu “Queen Victoria” Queen kita juga (dlm. Noriah, 2010: 230).

Namun, sikap sendeng-Barat ini dapat dikatakan terpancar dengan jelasnya pada pengenalan (1953: XII) terhadap karya *Hikayat Abdullah* yang ditangani bersama oleh Datoek Besar, tokoh tempatan (Indonesia) dan Roolvink, profesor Belanda dan pakar pengajian Melayu, apabila merumuskan tentang pemodenan sastera Melayu dengan cara ala berjenaka tetapi tidak terlepas dari sindiran tajam, iaitu sindiran yang turut disertai

dan disokong oleh orang tempatan. Antara lain, dua orang tokoh ini membuat kenyataan berikut: “Abdullah itu seolah-olah bikinan orang-orang Inggeris. Dapat rasanja dikatakan: Tak ada orang Inggeris tentu tak ada pula Abdullah!” (ejaan asal dikekalkan. Tanda seru dalam teks asal). Lanjutan logik daripada dakwaan ini atau subteksnya ialah: kalau tidak kerana Inggeris, sastera Melayu akan terus terperuk sebagai sastera yang ketinggalan zaman dan tidak dapat berbangga kerana sudah menjadi “moden”. Justeru, orang Melayu perlu berterima kasih kepada Inggeris/Barat kerana memodenkan sastera mereka. Berdasarkan perbincangan tentang sikap orang Melayu terhadap orang Inggeris, bacaan subteks sedemikian tidaklah keterlaluan.

Perbincangan di atas dan kutipan-kutipan yang disertakan menunjukkan antara lain satu perkara penting, iaitu sanjungan Barat dilakukan oleh orang Melayu sendiri dengan penuh kerelaan dan kebanggaan. Lebih dari itu, hal ini juga bererti merelakan diri mereka untuk menerima apa yang mereka lihat sebagai kelemahan sendiri yang jauh ketinggalan berbanding Barat. Setelah meletakkan diri mereka sendiri di bawah Barat, adakah kesendengan terhadap Barat perlu dilihat sebagai lanjutan yang logik? Dengan kata lain, adakah ini bererti sikap dan amalan sendeng-Barat mereka perlu kita fahami dan tidak wajar dipersoalkan? Justeru, sekiranya sendeng-Barat ini hadir pada masa sekarang, kesendengan tersebut juga perlu difahami kerana ia bukan penjelmaan baharu tetapi adalah satu kesinambungan dari sikap, pendirian dan amalan yang sudah tertanam dengan kejapnya dari dahulu lagi? Malah, setelah berhempas-pulas menguasai tatacara menulis kembali (*write back*) kepada kuasa yang pernah menjajahnya dan berikrar untuk menumpas Barat sang penjajah, orang Melayu tetap berlari balik kepada Barat untuk mendapatkan pengabsahan dan perakuan Barat terhadap kebenaran kajian, penemuan dan pandangan yang diketengahkannya. Ternyata, sikap sendeng-Barat telah menguasai *psyche* sarjana dan penulis Melayu. Seterusnya, sendeng-Barat ini mendapat suntikan yang lebih bererti apabila ia direstui dalam bentuk yang lebih rasmi iaitu apabila ia diinstitusikan, seperti yang akan dilihat di bawah ini.



## Institusi dan Autoritinya

Perbincangan tentang subjudul ini akan berlegar pada beberapa aktiviti signifikan yang mempunyai kesan nyata ke atas sastera dan kegiatan penulisan, yang kepentingannya bukan sahaja terletak pada isi kegiatan tersebut tetapi pada hakikat ia diinstitusikan, dengan itu menjadikannya agen ampuh untuk urusan perakuan, pengiktirafan, pengabsahan dan sebagainya, yang seterusnya sangat penting bagi pencorakan sastera dan kritikan sastera serta perkembangan dan kelangsungannya. Dalam konteks urusan-urusan tersebutlah perkataan 'institusi' dan 'penginstitusian' digunakan di sini.

Satu projek besar dan sangat signifikan dalam pembentukan dan perkembangan sastera Melayu ialah projek Anugerah Sastera Negara, iaitu anugerah tertinggi dan paling berprestij di negara. Hal ini dengan sendirinya menjadikannya pengiktirafan yang cukup bererti. Namun, lebih dari itu, projek ini diletakkan di bawah Kementerian Pendidikan Tinggi dengan menterinya sebagai pengerusi projek, sementara DBP adalah sekretariatnya dengan Ketua Pengarah DBP selaku Timbalan Pengerusi. Jelas, projek ini melibatkan intervensi politik dan birokrasi iaitu secara khusus DBP, dengan itu menjadikan ketetapan panel anugerah, sama ada dari segi kriteria penilaian, kewajaran yang diajukan, tuntutan yang ditetapkan dan seumpamanya, sangat berautoriti, dan lebih dari itu, *rasmī* statusnya. Justeru, laporan panel anugerah adalah dokumen penting sebagai petunjuk sahih sama ada sastera Melayu memperlihatkan kesendengan Barat atau sebaliknya, dan apa pula pendirian para hakim terhadap soal Barat dan pengaruhnya ke atas sastera Melayu.

Sebelum diteliti laporan panel anugerah sastera, adalah wajar dilakarkan secara ringkas beberapa ciri penting realisme memandangkan betapa penting peranan yang dimainkannya dalam sastera Melayu. Di kesempatan lain penulis telah membincangkan realisme secara agak terperinci (Ungku Maimunah, 2009); memadailah di sini dilakarkan secara ringkas beberapa ciri penting fahaman tersebut. Realisme, fahaman seni dan intelektual yang tercetus pada pertengahan kurun ke-19 di Perancis (iaitu tempoh Abdullah Munshi sedang rancak menghasilkan tulisannya) menjadikan bentuk novel sebagai gandingannya, yang lantas menghasilkan

novel realis. Tumpuan garapan realisme ialah masyarakat bawahan dan terpinggir, dan secara khusus sisi getir, hodoh, bobrok dan bejat. Pam Morris (2003: 3) menyimpulkan perihal tumpuan tersebut dengan padat dan tepat seperti berikut:

*Yet undeniably realism as a literary form has been associated with an insistence that art cannot turn away from the more sordid and harsh aspects of human existence. The stuff of realism is not selected for its dignity and nobility.*

Namun tidak dapat dinafikan realisme sebagai satu bentuk sastera telah dikaitkan dengan penegasan bahawa seni tidak dapat berpaling daripada aspek kewujudan manusia yang bobrok dan getir. Bahan realisme dipilih bukan kerana digniti dan kemuliaannya.

Tumpuan kepada kebobrokan diperikan oleh realisme sebagai gambaran objektif realiti sosial kontemporari (*the objective representation of contemporary social reality*), yang di satu pihak menolak apa jua yang berbentuk kerohanian, simbolik dan fantastik, sementara di pihak lain membuka jalan kepada kemasukan perkara-perkara jelik, hina-dina dan tabu seperti seks. Seterusnya, fokus kepada kebobrokan mempengaruhi aspek lain dalam penghasilan sebuah cereka termasuklah pilihan watak (terpinggir dan golongan bawahan) dan bahasa yang digunakan (kasar, kesat dan cabul) demi menyerlahkan realiti sosial kontemporari berkenaan. Untuk menangani pengisahan masyarakat yang bobrok, realisme memilih kaedah atau tatacara sains yang menekankan objektiviti, hasil dari pengamatan yang teliti dan laporan yang rapi. Justeru, realisme menjadikan pemerian, terutama pemerian ala inventori dan perincian sebagai satu kemestian. Hal ini penting bagi realisme yang menuntut supaya realiti yang dipaparkan itu dilakukan setepat mungkin dan tidak diselindungi atau diperindahkan.

Lebih penting dari itu, objektiviti sains yang dimanfaatkan oleh realisme disandarkan kepada indera yang lima sebagai penentusah (*verification*) segala perkara. Justeru, apa jua yang tidak ditentusahkan oleh indera yang lima tidak diterima sebagai realiti mahupun sebagai kebenaran atau ilmu. Tegasnya, dunia luaran atau dunia fizikal diterima sebagai tumpuan yang wajar berbanding dunia bukan-fizikal atau transenden. Realisme menyenangi fahaman seperti ini yang lantas menjadikannya

sebuah fahaman yang bersifat sekular. Sebagai gandingan dengan novel (cereka prosa), cereka realis juga merayakan teknik-teknik baharu, sesuai dengan nama bentuk ‘novel’ yang bermaksud ‘baharu’. Dalam bahasa sastera, teknik-teknik baharu ini disebut sebagai ‘eksperimen’.

Penelitian laporan menunjukkan karya Sasterawan Negara (SN) terutama yang menghasilkan novel dan cerpen jelas menggunakan realisme dalam penghasilan karya kreatif mereka. Dalam memanfaatkan realisme, para SN sering memilih untuk *mengakuri* tuntutan realisme berbanding dengan menentang atau mempertikaikan tuntutan-tuntutan tersebut. Ia sangat jelas terdapat pada aspek tumpuan pengisahan kebobrokan dan watak-watak pinggir. Begitu juga, pengisahan rata-rata terbatas kepada dunia luaran yang berpusat kepada aspek fizikal, yang seterusnya digambarkan secara terperinci.

Jika di pihak para SN realisme jelas menjadi pegangan bagi urusan berkarya, di pihak para hakim pula manifestasi realisme dalam bentuk yang *akur* kepada tuntutan realisme Barat seperti yang terdapat dalam karya-karya para SN diterima sebagai bukti keistimewaan dan kemampuan penulisnya di samping ketinggian mutu karya berkenaan, sama ada dari segi seninya atau apa yang diperikan sebagai pemikirannya. Karya-karya tersebut lalu diperakukan, disokong dengan hujah-hujah tertentu, dan diberi sanjungan melalui pujian yang positif. Hal yang jelas adalah penghasilan dan penilaian sastera Melayu di tahap yang tertinggi di negara memperakukan kesendengan Barat yang amat ketara. Seterusnya, perakuan panel anugerah sastera hadir sebagai dokumen rasmi yang berautoriti. Tegasnya, sendeng-Barat telah diinstitusikan, kejap sebagai autoriti yang didokong oleh kuasa politik, birokrasi dan institusi. Di bawah ini diturunkan beberapa kutipan daripada Laporan Panel Anugerah Sastera yang menunjukkan pendirian positif panel hakim terhadap fahaman realisme dan pemanfaatannya dalam karya kreatif:

*Laporan 1985 (A. Samad Said)*

“culture of poverty” [budaya kemiskinan] ...Keadaan serba kekurangan ini digambarkan oleh A Samad Said dengan terperinci sekali, di samping kesangsaraan (*sic*) yang timbul daripada suasana perang, ...kesangsaraan (*sic*) ...yang menjijikkan, adalah selaras

dengan aliran realisme dan naturalisme dalam sastera (hlm. 15).

Rata-rata A. Samad Said memberikan penyorotan khas kepada masyarakat bawahan yang terlantar, masyarakat kekotaan pinggiran yang sebetulnya – drebar, buruh, pelacur dan peneropongannya dibuat tanpa romantik atau drama. Di sinilah letaknya keistimewaan A. Samad Said...lebih-lebih lagi keupayaan deskriptif yang terperinci, sarat dan tidak apologis. (hlm. 20).

*Laporan 1996 (Arena Wati)*

Karya-karyanya tidak terpisah dari realisme biasa, khususnya realisme permukaan. Aspek-aspek realisme dalaman yang cuba menyelami pemikiran yang lebih dalam sifatnya agak kurang (hlm. 25).

Meskipun pemerian Arena Wati lebih banyak melingkari hanya aspek-aspek realisme luaran tetapi ada kalanya usaha itu cuba mencernakan realisme dalaman secara yang cukup peka sehingga membawakan kesan daripada kisah yang penuh merangsangkan dan menghairahkan (*sic*) (hlm. 22).

*Laporan 1996 (Abdullah Hussain)*

Dia membataskan dirinya sebaik mungkin melaporkan segala apa yang dirasa, dilihat, atau didengarnya dengan setia dan jujur. Penilaian dan pandangan terhadap segala laporannya itu diserahkan sepenuhnya kepada pembaca (hlm. 28).

*Laporan 2009 (Anwar Ridhwan)*

“Dunia Adalah Sebuah Apartmen” mengemukakan apartmen sebagai satu simbol kehidupan manusia. Apartmen adalah dunia yang sempit, panas, seragam bentuknya dan kuat pengaruh Baratnya. Kehidupan yang cuba digambarkan ialah kehidupan yang dipengaruhi oleh cara dan nilai Barat seperti seks bebas dan ketagihan arak. Kehidupan watak-wataknya berkisar pada keseronokan semata-mata (hlm. 10).

Kutipan-kutipan di atas dengan jelas menunjukkan keakuran kepada tuntutan realisme selaku fahaman estetik Barat, yang kemudian diperakukan oleh panel anugerah sastera negara dan seterusnya diberi pengiktirafan tertinggi.

Penginstitutionan sendeng-Barat dalam sastera Melayu juga dimantapkan melalui bentuk lain yang tidak kurang dibekalkan dengan autoriti dan wibawa seperti peraduan atau pemberian hadiah. Seperti yang dilihat di atas, buku Noriah Taslim dipilih untuk mengatasi *Pendidikan Estetika daripada Pendekatan Tauhid* yang tidak memanfaatkan atau mengetengahkan teori Barat, malah mempertikaikannya. Hal yang sama dapat disaksikan pada buku Norhayati Ab Rahman, *Puitika Sastera Wanita Indonesia dan Malaysia: Satu Bacaan Ginokritik* (2012) yang kesendengan Baratnya tertera dengan jelas pada judul buku berkenaan. Buku berkenaan asalnya ialah sebuah tesis kedoktoran, memenangi dua hadiah iaitu Anugerah Akademik Negara 2013 bagi kategori Penerbitan Buku, Kementerian Pendidikan Malaysia 2014 dan Hadiah Sastera Perdana Malaysia 2012, Kategori Buku Kajian, Kerajaan Malaysia 2013, dengan itu mengejapkan lagi wibawanya. Dengan menggunakan teori sastera feminis cetusan Elaine Showalter, buku berkenaan merungkai sejumlah karya picisan dan juga karya pornografi seperti *Saman* oleh penulis Indonesia Ayu Utama yang sifat pornografinya *diakui sendiri* oleh Norhayati dan juga khalayak sastera Indonesia. Namun, bersenjatakan teori ginokritik ala Showalter, karya-karya tersebut telah diistimewakan dengan pujian tentang keberanian dan kejujuran watak-watak wanita meluahkan berahi dan keinginan-keinginan sulit mereka secara terbuka dan tanpa segan silu. Buku yang memperakukan perkara-perkara tabu dan terlarang (dengan pujian keberanian dan keikhlasan) kemudian diabsahkan melalui hadiah dan pengiktirafan yang sekali gus membekalkannya dengan autoriti akademik. Kini, buku berkenaan menjadi bacaan wajib di sesetengah universiti, memasuki kurikulum serta kursus-kursus dan menjadi rujukan para pelajar dan pengkaji. Mohd Affandi Hassan (14 Oktober 2012), yang membawa perspektif Islam apabila memperkatakan buku ini, menulis:

Amaran yang boleh saya kemukakan kepada anda semua hanya tentang dua jenis malapetaka. Pertama, malapetaka intelektual, apabila anda disogok dengan maklumat palsu dan pengetahuan palsu tentang hakikat insan dan hakikat amal perbuatan mereka. Anda diajar untuk menerima kejahatan dan gaya hidup songsang sebagai pernyataan sebenar diri anda. Anda mungkin bebas melakukan apa saja yang anda mahu; tetapi ketika itu anda bukan lagi seorang manusia yang ada maruah dan harga diri, yang ingin dihormati dan diterima sebagai seorang yang baik. Feminisme tidak dapat memberi

semua itu kepada anda. Kedua, malapetaka etika dan moral, yang kesannya sangat buruk dalam kehidupan anda, kerana anda tidak lagi dapat membezakan adab sopan berbanding dengan sikap biadab dan tidak lagi mementingkan kesopanan yang seharusnya ada pada manusia normal. Untuk memahami kenyataan ini, anda perlu perhatikan bagaimana novel-novel pilihan itu ditafsirkan berasaskan feminisme. Semua novel disetarafkan, tidak dibezakan dari segi kualiti, tidak juga dari segi pemikiran. Bayangkan bagaimana *Saman* mendapat pujian dan sanjungan tinggi, padahal novel itu adalah novel picisan dan novel lucu; dan melalui pujian itu anda diheret untuk menerima kebiadaban di dalam novel itu sebagai cara hidup anda sebagai seorang perempuan.

Perkara yang sama juga berlaku pada buku Mawar Shafie, *Novel Intertekstual Melayu* (2010), yang juga asalnya ialah sebuah tesis kedoktoran. Sama seperti buku Norhayati, buku Mawar juga memenangi dua hadiah iaitu Hadiah Sastera Johor Darul Takzim 2010 (Kategori Buku Sastera/Drama) dan Hadiah Anugerah Inovasi Universiti Kebangsaan Malaysia (Kategori Buku Ilmiah Terbaik) 2011. Buku berkenaan menggunakan idea Barat intertekstualiti untuk merungkai beberapa buah novel termasuklah novel SN Anwar Ridhwan *Naratif Ogonshoto*. Menurut intertekstualiti, semua penghasilan teks baharu adalah hasil pinjaman, penyesuaian atau pemindahan dari teks sumber kepada teks yang ingin dihasilkan. Menurut Mawar, menyatakan Anwar Ridhwan telah memanfaatkan qissah Nabi Nuh (a.s.) sebagai salah satu sumber dalam menghasilkan novelnya itu. Dalam mengkategorikan teks sumber, Mawar tidak memberi pertimbangan bahawa qissah Nabi Nuh (a.s.) adalah sumber Islami berstatus wahyu dan wajar disantuni dengan cara tersendiri (Zulkarnain, 2011). Sebaliknya, qissah Nabi Nuh (a.s.) dilonggokkan dengan teks-teks lain termasuklah cerita rakyat yang penuh khurafat dan *The Prince* tulisan Machiavelli, dengan itu menafikan status wahyu qissah benar al-Quran, menurunkan status wahyu tersebut, dan lebih dari itu, ‘mensetarakan’ atau ‘levelling’ (istilah dan konsep Prof. Al-Attas, lihat Mohd. Affandi, 2014) al-Quran dengan teks-teks biasa hasil fantasi liar dan buatan manusia. Namun, seperti juga buku Norhayati, buku *Novel Intertekstual Melayu* juga dikebalkan dengan autoriti akademik dan menjadi buku rujukan para pelajar dan penyelidik sastera (untuk perbincangan lanjut tentang perkara ini, lihat Ungku Maimunah, 2016: 34 – 38, Mohd. Affandi, 2014).

Perbincangan di atas menyerlahkan betapa kesendengan terhadap Barat dalam karya kreatif dan juga kritikan telah diterima, diperakukan dan diberi sanjungan tertinggi melalui hadiah yang paling berprestij di negara, dengan itu menjadikannya contoh dan ikutan. Seajar dengan itu, ia juga dibawa masuk ke universiti, dijadikan bahan rujukan, kajian dan modal kuliah, sekali gus memberinya wibawa dan kehormatan akademik, untuk nanti diperpanjangkan oleh para penyelidik dan ratusan para pelajar dalam satu proses yang berulang dan berterusan. Penginstitusian sendeng-Barat memberinya kekuatan luar biasa kerana dilihat sebagai rasmi dan terjamin kesahihannya. Perihal hadiah dan sanjungan yang secara konsisten dirangkul oleh tulisan yang sendeng-Barat, dan pada masa yang sama terpinggir atau kecundangnyanya tulisan yang tidak sendeng-Barat, memberi keyakinan betapa benar dan sahihnya pendirian sendeng-Barat tersebut. Sanggahan, apabila timbul, akan dineutralkan, sesuatu yang tidak sukar dilakukan memandangkan sokongan padu dan autoriti di belakangnya. Sesungguhnya, sendeng-Barat ini makin mencengkam apabila ia diperkukuhkan oleh satu lagi mekanisme yang cukup ampuh iaitu konvensi dan kekebalannya seperti yang akan dilihat di bawah ini.

### **Konvensi dan Kekebalannya**

Dalam konteks sastera, konvensi secara mudah difahami sebagai cara, gaya, sifat, unsur atau amalan-amalan sastera yang diterima, difahami dan dimaklumi oleh khalayak sastera (penulis dan pembaca) sebagai sesuatu yang lumrah. Ia dimanfaatkan dengan selesa kerana sifatnya yang sudah dikenali dan diterima. Penggunaannya yang kerap dan berterusan menjadikan kehadirannya dalam sastera (kreatif dan kritikan) stabil, dengan itu penggunaannya tidak dipersoalkan, jauh sekali dipertikaikan. Dengan kata mudah ia menjadi 'arus perdana', dan oleh sebab ia arus perdana, maka ia menjadi kebal.

Seperti yang diperlihatkan pada perbincangan subjudul-subjudul di atas, sendeng-Barat dalam sastera Melayu sebenarnya sudah menjadi '*a given*', sudah menjadi sebahagian daripada sastera Melayu, iaitu bahagian integralnya pula, yang kehadirannya seperti yang diperlakukan kepada sesuatu konvensi, tidak lagi dipersoalkan, jauh sekali dipertikaikan. Dalam

sastera Melayu moden, mengakuri, berbanding menentang konvensi sendeng-Barat adalah lumrah.

Dalam sastera Melayu moden, satu manifestasi sendeng-Barat yang amat menonjol ialah pemanfaatan realisme sebagai dasar penulisan kreatif dan dasar penerimaannya dalam tulisan kritikan. Umpamanya, A. Samad Said (1992: 55) mengaku, “[S]aya memilih realisme kerana aliran ini saya kira boleh berkomunikasi sebaiknya dengan masyarakat saya.” *Laporan Panel Anugerah Sastera Negara 2009* yang menobatkan Anwar Ridhwan sebagai Sasterawan Negara memperuntukkan satu subjudul khusus berjudul “Jaringan Realisme dalam Cerpen Awal.” Ruzy Suliza Hashim (2016: 127) pula memulakan tulisannya yang berjudul “Etnografi Melayu dalam *Rontok* dan *Royan* oleh Arena Wati” dengan kenyataan yang tegas, yang memerikan kepatuhan Arena Wati kepada realisme: “*Rontok* dan *Royan* nukilan Arena Wati merupakan novel yang mematuhi ciri-ciri realisme dalam pengkaryaan sastera.” *Laporan Panel Anugerah Sastera Negara 1985* (*Laporan*, 1986: 15) memuji karya A. Samad Said kerana patuh pada realisme dan naturalisme, “Keadaan serba kekurangan ini digambarkan oleh A. Samad Said dengan terperinci sekali... adalah selaras dengan realisme dan naturalisme dalam sastera.” Ternyata, realisme disenangi dalam kalangan penulis kreatif dan juga pengkritik termasuklah panel hakim Anugerah Sastera Negara.

Seperti yang dijelaskan di atas, Rene Wellek memerikan realisme sebagai; “the objective representation of contemporary social reality” (dlm. Hemmings, 1974: 12) (gambaran objektif realiti sosial kontemporari), iaitu memaparkan masyarakat seperti keadaannya yang sebenar. Bererti, paparan tersebut adalah tepat dan persis seperti adanya dan tidak dihias atau diperindahkan. Demikian juga yang ditekankan oleh Grant (1974: 27), “realism commits itself to an exact, complete, and sincere reproduction of the social milieu, of the contemporary world...” (realisme mengabdikan dirinya untuk merakamkan persekitaran sosial dunia kontemporari dengan tepat, menyeluruh dan jujur). Dalam konteks sastera Melayu, penegasan realisme ini lumrah difahamkan sebagai ‘kesusasteraan adalah cerminan masyarakat.’ Dengan pemahaman yang demikian, adalah menarik untuk melihat kewajaran yang diketengahkan oleh para pengkritik yang menangani



penggunaan realisme terutama apabila kebobrokan dan kejahatan moral digambarkan secara eksplisit seperti yang disyorkan oleh realisme. Di bawah ini diturunkan kewajaran yang diketengahkan oleh para pengkritik.

Dalam penelitiannya tentang cerpen 'Nafsu' oleh Shahnnon Ahmad, Rahimah Abdul Hamid (2012) menarik perhatian kepada unsur-unsur erotik yang begitu ketara dalam cerpen berkenaan khususnya yang melibatkan watak utama Sharifah Berlian yang "Nafsu[nya] ...sebagaimana yang diperlihatkan oleh Shahnnon begitu membara terhadap lelaki" lantas dia "mengimpikan tubuh Dolah, tukang kebunnya sendiri" (352). Rahimah seterusnya memberi beberapa kutipan daripada cerpen tersebut berupa gambaran-gambaran eksplisit 'nafsu' Sharifah Berlian. Tentang tumpuan Shahnnon terhadap persoalan kejahatan moral serta gambaran Shahnnon yang eksplisit dan jelas erotik itu, Rahimah menulis: "Bagi Shahnnon, paparan tentang nafsu Syarifah Berlian yang membuak-buak itu adalah satu realiti dalam kehidupan manusia, lantas tidak perlu disamar-samarkan." (352) Dalam tulisan yang sama, yang menyorot cerpen-cerpen Shahnnon, babak-babak kejahatan moral yang erotik, eksplisit dan mengghairahkan diwajarkan atas alasan ia "adalah peristiwa benar yang terjadi dalam kehidupan manusia" (352); atau ia "merupakan peristiwa yang lumrah terjadi dalam kehidupan masyarakat di kampungnya" (362). Rahimah menerima dan membenarkan gambaran-gambaran sedemikian dengan kewajaran dan belaan "[B]agi Shahnnon, apa yang disuratkan dalam cerpen-cerpen di atas itu adalah peristiwa benar yang terjadi dalam kehidupan manusia." Seterusnya, Rahimah menghujahkan (353), "...hal itu perlu diperkatakan sejujurnya tanpa perlu disolekkan dengan perkataan yang muluk-muluk." Ternyata, bagi Rahimah kejujuran dalam kepengarangan ialah mendedahkan kebobrokan sepersis mungkin. Kebalikannya ialah penipuan kerana tidak akur pada realisme, dan lebih penting lagi, telah menyimpang dari realiti.

Dalam kertas kerjanya "Paparannya citra wanita dalam karya Shahnnon: Realiti atau khayalan pengarang? yang dibentangkan di Seminar Pemikiran Sasterawan Negara Shahnnon Ahmad," Siti Hajar Che Man (2012) yang meneliti watak-watak wanita Shahnnon daripada perspektif feminisme, merumuskan Shahnnon sebenarnya telah membisukan dan menafikan hak dan suara wanita sebagai mekanisme untuk menundukkan dan mengekalkan

mereka di bawah kuasa lelaki. Antara lain, wanita dalam karya Shanon sering hadir sebagai pelampias nafsu serakah lelaki. Namun, paparan eksploitasi wanita yang direalisasikan dalam babak-babak seks yang eksplisit dan erotik, menurut Siti Hajar, “[B]ukan salah Shanon” (483). Hal ini kerana ia adalah hasil “... pemerhatian dan kepekaan Shanon yang terperinci, mendalam, kritis dan tajam tentang perihal masyarakat ...Shanon hanyalah penyampai maklumat semata-mata” (483). Justeru, walaupun paparan Shanon mungkin “...begitu melampau hingga sampai ke tahap terlalu bersifat erotik, simbol sex, porno, atau pembaca menjadi lebih berang dengan gaya Shanon yang sengaja *excessive descriptions* dan *exaggerate* dan kerap kali pula terlalu *daring...*” (472, *italik dalam teks asal*), ia dilakukan atas kewajaran perkara tersebut adalah realiti yang sebenar, yang perlu dirakamkan sejujurnya, seperti jua yang diujahkan oleh Rahimah. Justeru, Siti Hajar menjawab sendiri soalan yang diajukan pada judul kertas kerjanya iaitu apa yang terlakar secara eksplisit dan erotik ialah realiti, dan penjelasan tersebut memadai sebagai kewajaran dan boleh diguna pakai dan dipertanggungjawabkan untuk menerima dan memperakukan bentuk paparan yang bersifat eksplisit dan erotik. Malah, Siti Hajar “menyarankan agar jadikanlah karya-karya Shanon sebagai rujukan untuk terus menggilap karya-karya yang berkualiti” (488).

Kertas kerja yang dibentangkan oleh Mohamad Saleeh Rahamad pada Seminar Pemikiran SN Abdullah Hussain diberi judul “*Kuala Lumpur Kita Punya: Paparan realiti sosial bebas nilai dan bebas ruang.*” Mohamad Saleeh memanfaatkan idea-idea tentang sastera yang dicetuskan oleh Hippolyte Taine, Lucien Goldmann dan Rene Wellek serta Austin Warren, yang antara lain menegaskan sastera adalah produk persekitaran sang penulis, dan analisis persekitaran akan membuahkan fahaman tentang karya berkenaan.

Apabila Saleeh Rahamad meneliti novel *Kuala Lumpur Kita Punya* (KLKP) (1967), beliau mengaku novel berkenaan yang mengisahkan pergaulan bebas anak-anak muda yang tinggal di Kuala Lumpur, bersifat pornografi dan memaparkan babak-babak seks secara eksplisit dan menggiurkan. Perihal sifat erotik dan pornografi itu, menurut Mohamad Saleeh, disebabkan dekad 1960-an menyaksikan bercambahnya karya-karya erotik yang menjanjikan jualan yang laris bagi penjual dan pulangan

yang lumayan bagi penulis. Di samping itu, dekad tersebut juga belum tersentuh dengan gerakan dakwah Islamiah yang muncul pada dekad berikutnya. Dengan kata mudah, persekitaran yang melahirkan KLKP ialah yang mendorong terhasilnya karya-karya lucah. Justeru, Mohamad Saleeh menghujahkan paparan eksplisit babak-babak erotik dan memberahikan dalam KLKP adalah gambaran tepat realiti dewasa itu. Menurut beliau, “pengarang [adalah] perakam zaman dan ... perumus realiti sosial pada zaman itu” (14), dan Abdullah Hussain secara jujur dan tepat merakamkan realiti sosial dewasa itu untuk “memberikan kefahaman tentang budaya masyarakat pada waktu itu yang bebas nilai dan bebas ruang.” Sekali lagi kewajaran ‘itulah realiti’ digunakan sebagai modal untuk menerima dan memperakukan karya pornografi.

Kewajaran yang sama juga diketengahkan oleh Muhammad Saiful Haq bin Hussin (2013) dalam kertas kerja beliau, “Perspektif seorang nasionalis dan realis-sosialis dalam *Hati Muda Bulan Muda*,” yang dibentangkan di Seminar Pemikiran SN A. Samad Said. Meneliti watak Hamidah dalam cerpen ‘Rita Hamidah’ “yang tidak mendengar nasihat dan teguran... mengamalkan budaya kuning... dan bertukar-tukar pasangan...” (232), Muhammad Saiful Haq menganalisis tumpuan cerpen yang berlegar pada persoalan kebejatan dan watak-watak pinggir seperti berikut: “Itulah realiti dalam masyarakat yang cuba dipaparkan oleh A. Samad Said melalui kekuatan karyanya” (235), yang lantas diperakukan oleh Muhammad Saiful Haq sebagai ‘kekuatan’ A. Samad Said.

Ternyata, perihal realiti masyarakat yang *memang* bobrok, yang perlu pula dirakamkan sepersis mungkin, dianggap memadai sebagai kewajaran untuk membenar dan memperakukan tumpuan kepada kebobrokan dan juga cara eksplisit kebobrokan dan kebejatan tersebut digambarkan. Inilah juga pegangan SN Shahnnon Ahmad (1997: 36 – 45) apabila novelet beliau *TIVI*, yang mengisahkan hubungan sumbang mahram sebuah keluarga Melayu yang digambarkan secara eksplisit, dipertikaikan. Shahnnon membidas khalayak sastera yang tidak memahami posisi beliau selaku penulis yang *perlu* mendedahkan realiti seperti adanya:

Bukankah realiti masyarakat kita sekarang ini adalah realiti masyarakat lucah menuju kehancuran di luar duga? (39)

Bukankah realiti masyarakat kita sekarang ini sedemikian rupa? Banyak yang sudah melampaui batasan dalam persoalan melayani nafsu yang sememangnya tidak pernah puas terlayan pun sampai bila-bila... Dan mereka bergelumang dalam babak-babak yang umumnya diterima sebagai lucah, erotika, dan pornografi. (43)

Jangan marahkan saya kalau terasa kelucuannya [kelucahannya?], terasa erotiknya, terasa pornografinya kerana saya hanya mematuhi tuntutan realiti masyarakat dalam berkarya. Saya tidak boleh berbohong dan cuba mengajak pembaca lari dari realiti masyarakat. Kelucuhan, erotika dan pornografi itu adalah *real*; malah sudah pun melampaui batasnya di luar duga (penekanan dalam teks asal). (43)

Seterusnya bagi Shahnnon, apa yang digambarkan oleh *TIVI*, dengan caranya itu, mendorong beliau untuk memerikan noveletnya itu sebagai 'karya mithali.' Pendirian Shahnnon tersebut dipertahankan oleh Rahimah Abdul Hamid (2004: 27) yang melihat persoalan yang digarap oleh *TIVI* (sumbang mahram) serta cara ia digambarkan (eksplisit) menjadikan novelet tersebut "berjiwa Islam. Malah, karya nipis ini sebenarnya mendukung nilai-nilai mistik dan sufistik Islam yang halus dan mendalam."

Perbincangan di atas memperlihatkan betapa hampir seragam atau samanya kewajaran yang diajukan untuk menjelaskan kehadiran persoalan bobrok dan cara eksplisit persoalan tersebut ditangani dalam karya sastera. Dengan kata lain, setiap kali soal kebobrokan dan cara ia digambarkan bangkit, kewajaran yang sama – 'itulah realiti' yang akan diajukan oleh pengkritik dan penulis kreatif untuk menangani soalan tersebut. Sukar untuk diterima bahawa kewajaran yang sama itu adalah satu kebetulan. Penjelasan yang lebih munasabah ialah kewajaran itu merupakan sumber yang dapat dimanfaatkan dengan mudah, selesa dan yakin oleh sesiapa jua, sama ada penulis kreatif mahupun pengkritik. Kewajaran itu boleh dimanfaatkan kerana ia lumrah digunakan, sering didengari, mudah difahami, diterima dengan baik dan tidak disangkal setiap kali diajukan, malah dianggap ilmiah. Sekiranya keadaan memerlukan supaya ia dipertahankan, ia dapat dilakukan dengan menyandarkannya kepada autoriti Barat yang mencetuskan idea

tersebut. Dengan kata lain, ia telah menjadi konvensi dan sebagai konvensi penggunaannya tidak dipersoalkan, jauh sekali dipertikaikan. Tegasnya, ia kebal. Dan kerana ia kebal ia memberi keyakinan yang bukan sedikit pada penggunanya (lihat Ungku Maimunah, 2011).

Mungkin dalam konteks keyakinan inilah kenyataan Azizi Haji Abdullah dapat difahami. Dalam bukunya, *Kuras-kuras Kreatif*, Azizi (2007) menjelaskan fahaman beliau tentang kegiatan menulis:

Pada masa itu [1960-an] karya kreatif berunsur lucah sering tersiar... Saya cuma nampak dunia kejahatan sahaja yang perlu ditulis jika mahu menjadi seorang penulis... (8)

...Bagi saya ketika itu, dunia penulisan ialah dunia yang penuh dengan kekotoran yang perlu dibongkar dan diceritakan kepada umum. Bagi saya ilham hanyalah boleh diangkat dari tempat kotor termasuk di dalam tandas... (9)

Seterusnya, Azizi menambah:

...Ini bukan salah saya. Yang salah ialah karya dan penulisan penulis lain yang mendedahkan dan menelanjangkan semua ini sehingga memberi *keyakinan* bahawa jika hendak menjadi penulis, dunia seperti inilah yang perlu dikecimpung (9, penekanan ditambah)

Sesungguhnya keyakinan Azizi itu terbit dari konvensi sastera: memperkatakan dan menelanjangkan dunia kekotoran sudah hadir sebagai *amalan sastera* dewasa itu, yang dipraktikkan oleh penulis-penulis lain. Justeru, tidak menghairankan apabila Azizi merasa begitu yakin untuk sama-sama memanfaatkan konvensi tersebut. Sehubungan perkara ini, ternyata sastera Melayu moden tidak memperlihatkan banyak perbezaan dari tahun-tahun 1960-an (lihat, umpamanya novel SN Arena Wati *Panrita* (1993) dan *Cakra Waruga* (2006); cerpen SN Anwar Ridhwan 'Dunia adalah Sebuah Apartmen' dan novel beliau *Naratif Ogonshoto*; dan tulisan para pengkritik seperti yang dibincangkan di atas), dan kelihatan akan berterusan. Tambahan pula, ada konvensi sastera yang dengan kekebalannya akan membentengi jenis tulisan sedemikian. Sesungguhnya, inilah *realiti* sastera Melayu moden.

Soal realiti yang digambarkan oleh penulis kreatif dan dipertahankan oleh para pengkritik menarik perhatian kepada implikasi yang cukup serius. Seperti yang ditekankan oleh idea realisme Barat dan dipraktikkan dalam sastera Melayu seperti dilihat di atas, realiti yang dimaksudkan rata-rata berlegar pada dunia fizikal atau realiti yang dapat ditentukan (*verify*) oleh indera yang lima. Bererti, takrif ‘realiti’ tersebut dibataskan dan terbatas kepada realiti ‘mata kasar’. Realiti sedemikian mengundang soalan bagaimanakah dengan realiti yang melampaui dunia fizikal tersebut, iaitu dimensi transenden, metafizik, atau yang berkait dengan soal kerohanian dan ketuhanan yang kewujudannya bagi penulis Melayu-Islam wajib diimani? Dalam posting beliau berjudul “Realisme sebagai puaka intelektual dan puaka akademik dalam perkembangan sastera Melayu moden” (14 Disember 2011), Mohd. Affandi Hassan merujuk bukan sahaja kepada sempitnya realisme Barat yang menyasarkan realiti fizikal semata tetapi memerikannya sebagai *realiti semu* (bermaksud pura-pura atau bukan yang sebenarnya) yang dibezakan dengan *realiti hakiki*. Mohd. Affandi merujuk kepada “hakikat realiti yang mempunyai dua wajah: *realiti semu*, yang menjadi pegangan Panel Anugerah Sastera Negara, para sasterawan, sarjana dan pengkritik sastera; dan *realiti hakiki* yang ditunjukkan oleh al-Quran.” Seterusnya Mohd. Affandi menjelaskan, “kewujudan realiti hakiki itu mencorakkan perilaku manusia beriman (lihat bagaimana ahli fikir Firaun tunduk menyerah kepada hakikat realiti dan beriman) yang terpancar dalam kehidupan seharian mereka yang mereka pameran dalam cara berfikir, cara bertindak dan menilai sesuatu, dan cara mereka menentukan nilai-nilai moral mereka yang terpancar dalam konsep taklif yang menurut Shah Wali Allah mempunyai tiga rahsia itu.” Berdepan dengan penjelasan seperti ini, dapat difahamkan mengapa Mohd. Affandi melihat realisme dalam sastera Melayu moden sebagai satu ‘puaka’. Pada akhirnya, kata Mohd. Affandi (2002: 45), “sastera Melayu moden akan menjadi apendiks kepada sastera Barat sepenuhnya.”

Perbincangan empat perkara di atas telah menyerlahkan betapa sendeng-Barat mencengkam sastera Melayu moden. Kepelbagaian cara dan bentuk cengkaman tersebut beroperasi dan direalisasikan – dari mekanisma institusi ke konvensi sastera menjadikannya satu cabaran yang amat serius kepada perkembangan sastera Melayu. Tambahan pula, selesanya sastera

Melayu dengan cengkaman ini menjadikannya sesuatu yang bahayanya tidak disedari (*insidious*) yang cukup merosakkan. Cengkaman ini tidak boleh dipandang ringan atau dikesampingkan dengan alasan sastera Melayu masih terus berjalan, tulisan kreatif dan kritikan baharu terus dilahirkan dan tulisan-tulisan tersebut terus menggondol hadiah-hadiah berprestij. Namun, inilah sebenarnya padah sebuah cengkaman: ia tidak dilihat sebagai cengkaman yang menjerat dan membelenggukan. Memastikan ia *disedari* dan *diakui* sebagai ancaman dan seterusnya mengatasinya – adalah cabaran besar yang dihadapi oleh sastera Melayu.

### KESIMPULAN

Perbincangan di atas telah menghujahkan empat faktor kritikal yang memainkan peranan penting dalam sastera Melayu, iaitu faktor Sejarah dan Bikinannya, Sikap dan Lenturannya, Institusi dan Autoritinya, dan Konvensi dan Kekebalannya. Faktor-faktor tersebut telah memupuk iklim sastera yang cukup kondusif terhadap kebergantungan kepada Barat sehingga sendeng-Barat bukan sahaja menjadi ciri jelas dalam penulisan kreatif dan kritikan Melayu, tetapi lebih penting lagi, merupakan satu cengkaman serius dan perlu ditangani dengan bijaksana agar penulisan kreatif dan kritikan Melayu tidak terus hanyut sebagai tiruan inferior sastera Barat.

Sesungguhnya cabaran cengkaman sendeng-Barat sudah pun bersambut. Sudah ada usaha untuk mempersoalkan sendeng-Barat tersebut dengan segala implikasi negatifnya. Seajar dengan itu ialah usaha untuk mengembalikan tradisi persuratan Melayu yang bertunjangkan Islam. Gagasan Persuratan Baru atau PB cetusan Mohd. Affandi Hassan dipasakkan dengan kejapnya kepada keyakinan tauhid, dengan menjadikan taklif sebagai titik tolak kegiatan penulisan. PB hadir sebagai sebuah kerangka analisis bagi tulisan kreatif dan kritikan yang merayakan ilmu yang benar di sisi Allah SWT, dengan itu secara tuntas mempertikai dan seterusnya mencabar teori dan idea sastera Barat. Bukankah satu hipokrasi apabila di satu pihak kita bertempik gegak gempita perlunya teori tempatan yang dapat berlaku adil kepada karya kita, tetapi setelah disediakan alternatif, ia ditolak tanpa hujah yang mantap atau kritikan yang membina.

Usaha PB ini wajar disokong, bukan diremehkan dan disaluti dengan andaian, prasangka dan konotasi negatif seperti: terlalu ideal (mengapa berpuas hati dengan yang *mediocre*?); kalau dilaksanakan akan hancurlah tradisi dan lenyaplah identiti kita (bukankah kesendengan Barat sudah pun menghakis tradisi dan identiti kita, sebaliknya PB berusaha untuk mengembalikannya?); ia sukar (bukankah emas perlu melalui proses pembakaran untuk mendapatkan emas tulen?); ia terlalu tegar kerana penilaiannya *writ in stone* (ketidakpastian, subjektiviti, terumbang-ambing adalah situasi ideal yang boleh menjamin mutu?); ia tidak praktikal (dari segi apanya yang tidak praktikal?); ia sangat anti-Barat (tidak benar. Salahkah sekiranya ia menyarankan agar teori Barat dimanfaatkan bukan secara totok tetapi dengan menjadikan Islam sebagai rujukan asas dalam menentukan kesesuaiannya?); pengamalnya boleh dikira dengan jari (kuantiti penentu kualiti?); ia tidak relevan untuk masa sekarang (apabila pornografi diterima sebagai seni tinggi, pelacur sebagai watak mithali, realiti tidak menggapai dimensi rohani: keadaan terdesak ini *memang* memerlukan PB). Meminjam (dan menyesuaikan) Shakespeare (kerana kata-kata tokoh Inggeris/Barat sahaja yang didengari!), “the Malay literary public doth protest too much, methinks.” (pada pendapatku khalayak sastera Melayu terlalu banyak protes). Benar, banyak sungguh protes penulis, pengkritik, sarjana dan sasterawan Melayu. Adakah protes-protes tersebut benar-benar berasas? Atau, kita sebenarnya sedang menyaksikan sindrom “tak pandai menari, lalu dikatakan tanah yang lekuk-lekak.”

## NOTA

- <sup>1</sup> Makalah ini adalah penyesuaian daripada Ucaptama yang dibentangkan oleh penulis di Persidangan Buku Antarabangsa, 14 – 15 Disember 2016, Putra World Trade Centre (PWTC), Kuala Lumpur.
- <sup>2</sup> Semua terjemahan dari Bahasa Inggeris ke Bahasa Melayu adalah terjemahan bebas penulis.
- <sup>3</sup> Sama ada implikasi tersebut tidak disedari atau dimaklumi tetapi tidak dianggap signifikan dan relevan, bukanlah persoalannya di sini. Namun, padah keputusan tersebut dapat dilihat hari ini pada status tulisan jawi sekarang.
- <sup>4</sup> Dengan menggunakan kerangka feminis, Siti Hajar Che Man (2007: 75) dalam tulisan beliau berjudul “Pandangan terhadap wanita sejati dalam novel *Iakah Salmah?* karya Ahmad Rashid Talu” membaca watak Salmah seperti berikut: “Ahmad Rashid Talu mengawal Salmah sepenuhnya. Pemikiran Salmah telah didiskriminasikan. Cara bacaan ini juga menentukan Salmah mengalami penderaan mental kerana pengarangnya terlalu



*ambitious*. Secara lebih halus, Salmah telah didera secara *subtle* untuk berlagak seperti wanita yang berpengalaman, walhal umurnya baru 15 tahun ...Bacaan kritik feminis menentukan Salmah telah dieksploitasi dan mengalami penderaan bawah sedar...” Bukan tujuan tulisan ini untuk menanganikan bacaan Siti Hajar, yang mengundang lebih banyak soalan daripada memberi jawapan. Apa yang jelas ialah bacaan beliau yang menggunakan kerangka feminis Barat tidak menghakis hujah tentang sikap pemujaan terhadap Barat, iaitu teras hujah tulisan ini.

## RUJUKAN

- A Samad Said. (1992). *Antara bulan dan wira (Edisi Khas Sasterawan Negara)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdullah bin Abdul Kadir. (1960). *Kisah Pelayaran Abdullah ke Kelantan*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Abdullah bin Abdul Kadir. (1974). *Hikayat Abdullah*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara.
- Abdullah Hassan (Ed.) (2007). *Kongres Bahasa dan Persuratan Melayu I – VI (1952 – 2002)*. Kuala Lumpur: Persatuan Penterjemah Malaysia.
- Al-Attas, Syed Muhammed Naquib. (1972). *Islam dalam sejarah dan kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Asraf. (1981 a). Ke arah kesusasteraan Melayu yang membangun. Dlm. A. M. Thani (Pnyt.), *Esei Sastera ASAS 50*, 47 – 52. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Asraf. (1981b). Cita-cita kesusasteraan Melayu baru. Dlm. A. M. Thani (Pnyt.), *Esei Sastera ASAS 50*, 69 – 73. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Asraf. (1981c). Nilai Sastera. Dlm. A. M Thani (Pnyt.), *Esei Sastera ASAS 50*, 27 – 39. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Azizi Haji Abdullah. (2007). *Kuras-kuras kreatif*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Braginsky, V I. (1989). Sistem Sastera Melayu Klasik dan Penilaiannya. *Dewan Sastera*, Oktober, 42 – 51.
- Braginsky, V I. (2004). *The heritage of traditional Malay literataure: A historical survey of genres, writings and literary views*. Leiden: KITLV Press.
- Datoek Besar & Roolvink. (1953). Pendahuluan. *Hikayat Abdullah*. Djakarta: Penerbitan Djambatan.
- Grant, D. (1974). *Realism*. London: Methuen.
- Hemmings, F. W. J. (Ed.) (1974). *The age of realism*. Middlesex: Penguin.
- Laporan Hadiah Sastera Malaysia 1992/1993 (Bahagian Pertama). (1994). *Dewan Sastera*, November, 12 – 18.
- Laporan Hadiah Sastera Malaysia 1992/1993 (Bahagian Akhir). (1994). *Dewan Sastera*, Disember, 77 – 89.

- Laporan Panel Anugerah Sastera Negara 1985.* (1986). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Laporan Panel Anugerah Sastera Negara 1987.* (1988). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Laporan Panel Anugerah Sastera Negara 1996.* (1996). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Laporan Panel Anugerah Sastera Negara 2009.* (2009). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mawar Shafie. (2010). *Novel intertekstual Melayu*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mohamad Saleeh Rahamad. (2011). Kuala Lumpur kita punya: Paparan realiti sosial bebas nilai dan bebas ruang. Kertas kerja. *Seminar Pemikiran Sasterawan Negara Abdullah Hussain*, Oktober, 19 – 20.
- Mohd. Affandi Hassan. (2002). Era picisan dalam sastera Melayu: Shahnnon, Azizi, Rohman Shaary. *Dewan Sastera*, Julai, 44 – 47.
- Mohd. Affandi Hassan. (2005). *Pendidikan estetika daripada pendekatan tauhid*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd. Affandi Hassan. (2011). Realisme sebagai puaka intelektual dan puaka akademik dalam perkembangan sastera Melayu moden. (14 Disember 2011). Diakses melalui <http://pbaru.blogspot.my/2011/12/realisme-sebagai-puaka-intelektual-dan.html>.
- Mohd. Affandi Hassan. (2012). Teori sastera barat dalam tangan sarjana Islam. (14 Oktober 2012). Diakses melalui <http://pbaru.blogspot.my/2012/10/teori-sastera-barat-dalam-tangan.html>.
- Mohd. Affandi Hassan. (2014). Sesat dalam belantara maklumat: Peranan teori sastera Barat dalam sastera Melayu moden (Bahagian iii). (28 November 2014). Diakses melalui [https://pbaru.blogspot.my/2014/11/sesat-dalam-belantara-maklumat-peranan\\_28.html](https://pbaru.blogspot.my/2014/11/sesat-dalam-belantara-maklumat-peranan_28.html).
- Mohd. Sidek bin Haji Fadzil. (1989). *Pemikiran Barat moden – Sikap para cendekiawan Muslim dengan tumpuan di Alam Melayu*. Tesis Doktor Falsafah yang diajukan ke Institut Bahasa, Kesusasteraan dan Kebudayaan Melayu (IBKKM), Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Morris, P. (2003). *Realism*. London: Routledge.
- Muhammad Saiful Haq bin Hussin. (2013). Perspektif seorang nasionalis dan realis-sosialis dalam *Hati Muda Bulan Muda*. Dlm. *Pemikiran Sasterawan Negara A. Samad Said*. 215 – 248. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Norhayati Ab Rahman. (2012). *Puitika sastera wanita Indonesia dan Malaysia: Satu bacaan ginokritik*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Noriah Taslim. (1993). *Teori dan kritikan sastera Melayu tradisional*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Noriah Taslim. (2010). *Lisan dan tulisan: Teks dan budaya*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

- Rahimah Abdul Hamid. (2004). Karya kreatif berjiwa Islam. *Dewan Sastera*, September: 23 –27.
- Rahimah Abdul Hamid. (2012). *Debu Merah*: Menyorot kreativiti Shahnnon Ahmad tentang debu-debu dalam kehidupan masyarakat. Dlm. *Pemikiran Sasterawan Negara Shahnnon Ahmad*. 348 – 366. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ruzy Suliza Hashim. (2016). Etnografi Melayu dalam *Rontok* dan *Royan* oleh Arena Wati. Dlm. Ungku Maimunah Mohd. Tahir (Pnyt.). *Islam dan Pengaruh Barat dalam Kritikan*. 127 – 141. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Shahnnon Ahmad. (1997). Azab Allah: Juzuk yang digeruni dalam sastera Islam. *Dewan Sastera*, Oktober, 36 – 45.
- Siti Hajar Che Man. (2007). Pandangan terhadap wanita sejati dalam novel *Iakah Salmah?* karya Ahmad Rashid Talu. Dlm. Siti Hajar Che Man. *Esei-esei Kritikan Feminis dalam Kesusasteraan Melayu*. 68 – 79. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Siti Hajar Che Man. (2012). Paparan citra wanita dalam karya Shahnnon Ahmad: Realiti atau hanya khayalan pengarang? Dlm. *Pemikiran Sasterawan Negara Shahnnon Ahmad*. 470 – 490. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Sutan Takdir Alisyahbana. (1977a). Semboyan yang tegas. Dlm. Achdiat K. Mihardja (Pnyt.), *Polemik Kebudayaan*. 37 – 42. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Sutan Takdir Alisyahbana. (1977b). Menuju masyarakat dan kebudayaan baru. Dlm. Achdiat K. Mihardja (Pnyt.), *Polemik Kebudayaan*. 13 – 21. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Sutan Takdir Alisyahbana. (1977c). Didikan barat dan didikan pesantren: Menuju ke masyarakat yang dinamik. Dlm. Achdiat K. Mihardja (Pnyt.). *Polemik Kebudayaan*. 60 – 66. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Ungku Maimunah Mohd. Tahir. (2000). The construction and institutionalisation of Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi as father of modern Malay literature: The role of westerners. Dlm. Smyth D. (Ed.). *The Canon in Southeast Asian Literatures*. 99 – 113. Surrey: Curzon Press.
- Ungku Maimunah Mohd. Tahir. (2003). Between content and aesthetics, modernity in the writings of Abdullah Munsyi: The acclaimed father of modern Malay literature. Dlm. Ungku Maimunah Mohd. Tahir. *Readings in Modern Malay Literature*. 54 – 70. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ungku Maimunah Mohd. Tahir. (2009). *Dinamika pemikiran sastera Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ungku Maimunah Mohd. Tahir. (2011). Pemartabatan ‘realiti’ dan ‘realisme’ ke status konvensi sastera dalam kesusasteraan Melayu. Kertas kerja *Seminar Antarabangsa Kesusasteraan Melayu XI (SAKM XI)*, Universiti Kebangsaan Malaysia, 7 – 8 Disember.

- Ungku Maimunah Mohd. Tahir (Pnyt.). (2016). *Islam dan pengaruh Barat dalam kritikan*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Wilkinson, R. J. (1907). Malay Literature, Part 1. Romance, History, Poetry. *Papers on Malay Subjects*. Kuala Lumpur: The Federated Malay States Government Press.
- Za'ba. (1940). Modern developments. *Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. XVII, Pt. III, Januari.
- Zawiah Yahya. (1999). Your language, my culture: Domesticating English literature for the postcolonial classroom in Southeast Asia. Dlm. Luisa J. Mallari-Hall (Ed.), *Texts & Contexts: Interactions Between Literature and Culture in Southeast Asia*. 7 – 16. The Department of English and Comparative Literature. *The Republic of the Philippines*.
- Zawiah Yahya. (2010). *Reading approaches in Malay literature: Critical theory in the making*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Zulkarnain Mohamed. (2011). Pendekatan *Ta'āmul-taklif* dalam kajian sastra. *SARI: International Journal of the Malay World and Civilization*. 29 (1), 137 – 152.



## ASAL USUL, PENGOLAHAN DAN SIMBOL RAGAM GERAK TARIAN SUMANGGAK ETNIK TOMBONUO

### *Origin, Adaptions and Symbols of the Dance Movements in Sumanggak Dance of the Tombonuo Ethnic Group*

<sup>1</sup>CHENG JIA MIN

<sup>2</sup>LOW KOK ON

<sup>1 & 2</sup>Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan, Universiti Malaysia Sabah, Jalan UMS,  
88400 Kota Kinabalu, Sabah  
jiameecheng.ums@gmail.com; lowkokon@ums.edu.my  
Dihantar: 14 Mei 2019 / Diterima: 4 Oktober 2019

**Abstrak** Tarian Sumanggak moden telah diolah oleh Suana Kabora berdasarkan pergerakan ritual *muinsamung* dan *monginsamung* etnik Tombonuo di daerah Pitas, Sabah pada tahun 1983. Fokus kajian ini tertumpu kepada aspek perubahan, pengolahan dan simbol ragam gerak tarian Sumanggak moden. Bagi mengumpul data kajian, tiga siri kerja lapangan dijalankan di empat buah kampung di daerah Pitas. Kaedah temu bual, pemerhatian, rakaman video dan pengambilan gambar telah digunakan dalam kajian lapangan. Analisis secara interpretasi mendapati asal usul nama tarian Sumanggak diperoleh daripada perbuatan membuka *gadur* (bekas yang diperbuat daripada tembaga), yang dikenali sebagai adat Sumanggak. Persembahan tarian Sumanggak didapati mengalami perubahan dari zaman *mengayau* sehinggalah zaman kini. Tarian ini berasal daripada upacara *muinsamung*, yang dikendalikan semasa rombongan *mengayau* dalam perjalanan kembali ke kampung. Pada zaman pentadbiran British (akhir kurun ke-19), konsep persembahan tarian Sumanggak berubah kerana upacara *muinsamung* telah ditukar kepada upacara *monginsamung*. Oleh itu, aspek-aspek persembahan tarian Sumanggak seperti ragam gerak, kostum, alat muzik, dan prop mengalami perubahan dari segi fungsi dan pengolahan. Setiap ragam gerak didapati mempunyai simbol yang berkait rapat dengan ritual tradisional etnik Tombonuo.

**Kata kunci:** Etnik Tombonuo, tarian Sumanggak, ritual, aspek persembahan, ragam gerak, simbol.

**Abstract** *The modern Sumanggak dance was adapted by Suana Kabora in 1983, based on the movements depicted from the muinsamung and monginsamung rituals of the Tombonuo ethnic group in Pitas district, Sabah. This study focuses on the aspects of the performance, the adaption and the symbols that are portrayed in the dance movements of the modern Sumanggak dance. This study involved three field trips to collect data from four villages in Tombonuo in Pitas district. Among the research methods employed were interviews, observations, video recordings and photography. Based on the interpretation and analysis of the study, it was found that the name of the modern Sumanggak dance originated from the act of opening the gadur (vessel made of bronze), which is known as Sumanggak. The performance context of the Sumanggak dance focused on the head-hunting period to the British administration era until the present time. The Sumanggak dance originated from the muinsamung ritual, which was performed at the time of the arrival of the head-hunting group at their village. During the British administration era (end of the 19th century), the Sumanggak dance had undergone some modifications due to transition from the muinsamung ritual to the monginsamung ritual. The aspect of the dance movements, the costume, the musical instruments and the props had undergone changes in terms of function and adaption. Each symbol of the dance movement has also been found to be closely related to the muinsamung and monginsamung rituals.*

**Keywords:** *Tombonuo ethnic group, Sumanggak dance, ritual, performance, dance movement, symbol.*

## PENGENALAN

Setiap etnik di Sabah seperti Kadazandusun, Murut, Bajau dan banyak lagi mempunyai tarian tradisional masing-masing. Etnik Kadazan di Penampang terkenal dengan tarian Sumazau, etnik Murut di Tenom terkenal dengan tarian Magunatip, etnik Bajau di Kota Belud terkenal dengan tarian Limbai dan etnik Rungus terkenal dengan tarian Mongigol Sumundai (Ismail Abbas & Shaong, 1984: 2 dan Yahaya Ismail, 1998: 132). Tarian tradisional etnik Tombonuo pula tidak begitu terkenal seperti tarian tradisional etnik yang tersenarai di atas. Hal ini demikian kerana mereka

ialah etnik minoriti yang tinggal di daerah Pitas, Sabah. Tarian mereka juga jarang dipersembahkan dalam Pesta Menuai Peringkat Negeri dan majlis-majlis rasmi lain. Jika diteliti, etnik Tombonuo mempunyai banyak jenis tarian tradisional. Antaranya seperti tarian Monggalai, Sumanggak, Monombodou, Monomping, Gotung dan Kolupit, Bandung-bandung serta Murusai Sompoton (Denis & Siti, 2018: 41–48; Informan: Musa Osman). Setiap tarian tradisional etnik Tombonuo mempunyai asal usul dan konsep persembahan yang istimewa.

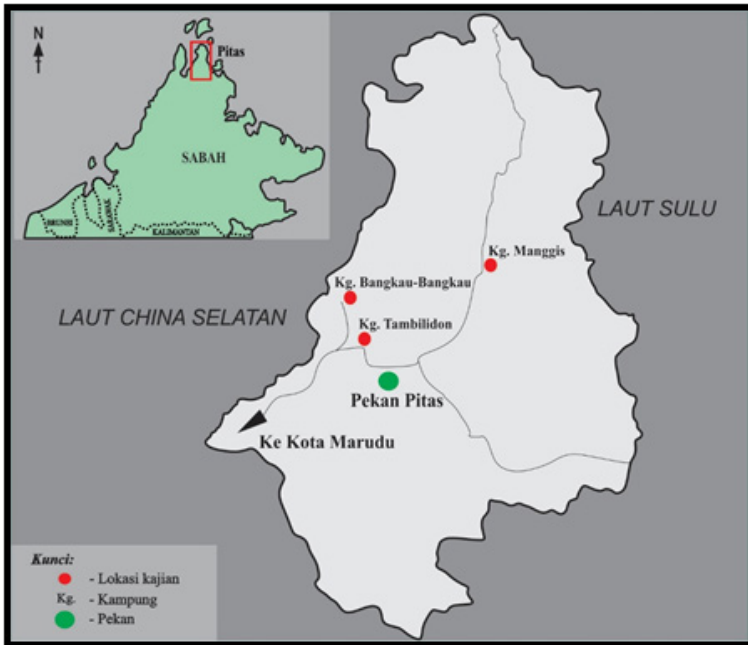
Tarian Sumanggak pada asalnya berkait rapat dengan upacara *muinsamung* untuk menyambut kepulangan pahlawan yang berjaya membawa kepala musuh daripada aktiviti *mengayau*. Kemudian, Sumanggak ditarikan dalam majlis kematian orang kampung pada zaman British akhir kurun ke-19. Akhir sekali, pada tahun 1980-an, tarian ini telah diolah semula oleh Suana Kabora dan ditarikan dalam majlis keramaian etnik Tombonuo sehingga hari ini (Informan: Saimah Bangon, Musa Osman, Salomah Kabora dan Daimin Kuddieng).

## METODOLOGI

Tiga siri kerja lapangan telah dijalankan di empat buah kampung di daerah Pitas, iaitu Kampung Tambilidon, Kampung Bangka-bangkau, Kampung Manggis dan Kampung Sumbiligon (Peta 1). Kerja lapangan pertama dijalankan dari 14 hingga 16 April 2017 di Kampung Tambilidon dan Kampung Bangka-bangkau, manakala kerja lapangan kedua dijalankan dari 25 hingga 26 Julai 2017 di Kampung Manggis dan Kampung Sumbiligon. Kerja lapangan ketiga pula dijalankan pada 9 November 2018 di Kampung Tambilidon semula, dan kerja lapangan keempat dijalankan di Kampung Sumbiligon. Keempat-empat buah kampung ini dipilih atas cadangan Encik Daimin Kuddieng, iaitu Bendahari Persatuan Bangsa Tombonuo Sabah. Hampir semua kampung tersebut didiami etnik Tombonuo yang masih aktif tentang hal-hal etnik Tombonuo. Penduduk di tiga buah kampung pilihan, iaitu Kampung Tambilidon, Kampung Bangka-bangkau, Kampung Manggis masih mempersembahkan tarian Sumanggak sehingga hari ini. Terdapat sebilangan penduduk kampung di sini sememangnya arif tentang hal-hal



tarian Sumanggak seperti asal usul, fungsi, aspek-aspek persembahan dan pelbagai aspek lain (Informan: Daimin Kuddieng). Senarai informan disertakan dalam Lampiran 1. Peta 1 berikut ialah kedudukan keempat-empat buah kampung yang menjadi lokasi kajian.



**Peta 1** Lokasi tempat kajian

Fokus analisis makalah ini tertumpu kepada aspek persembahan, pengolahan dan simbol ragam gerak yang berkait rapat dengan tarian Sumanggak daripada upacara tradisional kepada persembahan di pentas masa kini. Hubungan antara persembahan tarian Sumanggak dengan ritual dalam kepercayaan tradisional etnik Tombonuo turut dibincangkan. Kaedah analisis yang diguna pakai dalam tulisan ini ialah interpretasi. Sebelum hal-hal penting tentang tarian Sumanggak dibincang, ada baiknya etnik Tombonuo diperkenalkan terlebih dahulu.

## **Etnik Tombonuo: Satu Pengenalan**

Etnik Tombonuo berasal daripada rumpun Paitanik dan berbahasa Tombonuo (Guraman, 1995: 6; Lasimbang, 1996: 179; Sansalu, 2008: 24). Majoriti etnik Tombonuo terdapat di daerah Pitas, dan sebahagian kecil di kawasan Beluran, Kota Marudu, Sandakan dan banyak tempat lagi di Sabah. Menurut King (1984: 139), Zainal (1998: 1667), Dayu Sansalu (2008: 51, 2016: 17) dan Lok Lassim (Informan), etnik Tombonuo tinggal di kawasan hulu sungai dan di atas bukit sejak zaman dahulu. Serangan musuh pada zaman *mengayau* memaksa mereka berpindah-randah sehinggalah ke kawasan baharu, iaitu di Kampung Bangkau-bangkau, Pitas. Kawasan baharu ini telah diteroka oleh generasi nenek moyang mereka dan didiami etnik Tombonuo sehingga kini (Informan: Encik Daimin Kuddieng dan Puan Saimah Bangon). Terdapat banyak jenis nama panggilan bagi etnik Tombonuo. Antaranya seperti Tambannuwa, Tambanua, Tambanwa, Tambanwas, Tombunao, Tambunuha, dan lain-lain yang hampir sama bunyi sebutannya. Kewujudan pelbagai nama panggilan bagi etnik Tombonuo asal ini adalah disebabkan oleh sebutan dialek dari kawasan yang berlainan. Sejak mereka memeluk agama Kristian pada akhir kurun ke-19, mereka dikenali sebagai Tombonuo (Guraman, 1995: 17; Zainal, 1998: 1667; Dayu Sansalu, 2008: 51).

Menurut Dayu Sansalu (2016: 20), etnik Tombonuo dipercayai mengamalkan bahasa Filipina-Formasa daripada rumpun bahasa Austronesia yang berasal dari tanah besar Asia. Antara bahasa Austronesia seperti bahasa Dusunik, Paitanik dan Murutik yang dituturkan oleh etnik Kadazan, Dusun, Murut, Bisaya, Tatana, Rungus dan Tombonuo (Dayu Sansalu, 2016: 20). Hal ini demikian kerana etnik Tombonuo mempunyai cerita lisan tentang asal usul nenek moyang mereka berasal dari satu pulau besar (Informan: Daimin Kuddieng, Saimah Bangon & Musa Osman). Dayu Sansalu (2016: 18) melaporkan bahawa dalam tulisan Rutter (1922), terdapat catatan tentang etnik Tombonuo di pantai timur Sabah. Pengkaji ini juga membincangkan penulisan Whelan (1970), iaitu etnik Tombonuo merupakan salah satu etnik yang tinggal di kawasan pedalaman Sabah pada sekitar 1890-an.

Pada masa dahulu, sumber makanan harian etnik Tombonuo diperoleh dengan menanam padi bukit. Mereka juga menanam sayur pucuk manis, jagung dan ubi kayu. Di samping itu, mereka terlibat dalam aktiviti memburu haiwan, memungut hasil hutan dan memancing ikan di hulu sungai untuk menambah sumber makanan pada ketika itu (Denis & Siti, 2018: 12–22). Semua sumber makanan ini berasal daripada alam sekeliling kawasan kediaman mereka. Selepas kedatangan pihak British pada akhir kurun ke-19, etnik Tombonuo memulakan aktiviti menoreh getah, bekerja di ladang kelapa sawit dan berniaga secara kecil-kecilan (Informan: Daimin Kuddieng, Suana Kabora, Salomah Kabora & Saimah Bangon).

Etnik Tombonuo mempunyai kebudayaan mereka tersendiri seperti perayaan, adat istiadat, pantang larang, nyanyian rakyat, tarian tradisional dan banyak lagi. Tarian Sumanggak, iaitu bahan fokus tulisan ini ialah salah satu jenis kebudayaan tradisional etnik Tombonuo. Jika diamati, hubungan antara tarian ini dan ritual etnik Tombonuo adalah sangat rapat. Tarian Sumanggak asalnya dipersembahkan dalam upacara menyambut kepulangan pahlawan yang memperoleh kepala manusia pada zaman *mengayau*, diikuti dengan kematian etnik Tombonuo pada zaman penjajahan British. Sebelum kaitan antara upacara dan aktiviti *mengayau* dengan tarian Sumanggak dibincangkan, ada baiknya kepercayaan dan ritual etnik Tombonuo diperkenalkan terlebih dahulu.

### **Kepercayaan dan Ritual Etnik Tombonuo**

Kebanyakan etnik peribumi di Sabah seperti etnik Dusun, Kadazan, Murut, Bisaya, Lundayeh, Tombonuo, Rungus dan lain-lain lagi pada asalnya ialah animis (Rutter, 1929 [2007]: 230; Norazit, 1989: 5; Lasimbang, 1996: 178; Low, 2005: 17; Mat Zin, 2003: 137; Amran, 2006: 27; Asmiaty, 2007: 259; Siti Aidah, 2007: 5; Bala *et al.*, 2007: 221). Kepercayaan tradisional etnik Tombonuo dapat dikategorikan dalam kumpulan pengamal kepercayaan animisme (Guraman, 1995: 17). Etnik Tombonou tradisional percaya kepada Kinoringan (Pencipta) dan *mainat* (semangat) (Informan: Musa Osman & Majuri Langgiu). Tujuan pengamalannya ialah untuk memberkati nasib dan membantu mereka mengelak daripada gangguan semangat jahat, bencana alam, wabak penyakit dan lain-lain lagi (Informan: Asidah Langgiu,

Saimah Bangon & Puhin Ajah). Jika diteliti, konsep kepercayaan tradisional etnik Tombonuo tidak mempunyai perbezaan dengan etnik lain di Sabah. Kepercayaan tradisional etnik Kadazan, Dusun dan Kimaragang sebagai contoh mirip kepada animisme. Mereka turut percaya kepada Kinoringan (Pencipta) dan pelbagai semangat baik dan semangat jahat lain yang tinggal di alam ghaib. Semangat baik seperti *komburongo* dan banyak lagi akan membantu mereka, manakala semangat jahat akan menyebabkan mereka jatuh sakit dan ditimpa malapetaka lain (Low & Marshall, 2013: 11–12; Low & Pugh-Kitingan, 2015: 406; Low & Solehah, 2018: 182). Kepercayaan etnik Kadazan dan Dusun terhadap semangat padi adalah sangat menonjol disebabkan padi ialah makanan ruji mereka (Low & Lee, 2012: 69). Begitu juga dengan etnik Tombonuo tradisional yang menanam padi.

Kini, terdapat sebilangan kecil etnik Tombonuo yang masih mengamalkan ritual tradisional dalam kehidupan mereka, walaupun kebanyakan daripada etnik Tombonuo telah menganut agama Kristian (45 peratus), Islam (35 peratus) dan Bahai (5 peratus) (Bancian Persatuan Bangsa Tombonuo Sabah (PBTS), 2012). Memang tidak menghairankan semasa sesuatu ritual dikendalikan, terdapat juga etnik Tombonuo yang sudah memeluk agama lain tetapi masih terlibat dalam upacara tradisional. Ritual tradisional dianggap sebagai salah satu ilmu suci yang diturunkan daripada nenek moyang mereka. Daripada ritual *monginsamunglah*, tarian Sumanggak diolah semula oleh Suana Kabora pada 1980-an (Cheng, Low & Ismail, 2018: 64).

Pada zaman *mengayau*, upacara *muinsamung* dikendalikan secara khas untuk *pogkosog* (pahlawan Tombonuo). Upacara ini dikendalikan sebelum dan selepas aktiviti *mengayau* dijalankan. Tujuannya adalah untuk mengusir semangat jahat yang dipercayai mengikut rombongan *mengayau* balik ke kampung pahlawan Tombonuo (Cheng *et al.*, 2016: 57, 2018: 64). Setelah aktiviti *mengayau* dilarang oleh pihak British pada akhir kurun ke-19, upacara ini berubah menjadi upacara *monginsamung*, iaitu dijalankan selepas majlis pengebumian seseorang penduduk kampung sehingga kini. Menurut Majuri Langgiu dan Saimah Bangon (informan), ritual ini berfungsi untuk menenangkan roh si mati dan juga menunjukkan jalan ke tempat suci (Gunung Kinabalu) untuk roh si mati. Upacara *muinsamung* dikendalikan

khas untuk memberikan penghormatan khas terhadap sumbangan pahlawan Tombonuo serta roh pahlawan yang terkorban dalam aktiviti *mengayau* (Informan: Musa Osman & Saimah Bangon). Upacara ini terdiri daripada tiga bahagian, iaitu lafazan *rinait* (puisi upacara), hidangan sajian dan tarian Sumanggak. Selepas aktiviti *mengayau* diharamkan oleh pihak British pada akhir kurun ke-19, upacara *muinsamung* berubah menjadi upacara *monginsamung* (Informan: Musa Osman, Saimah Bangon & Daimin Kuddieng). Berikut dihuraikan hubungan antara perubahan upacara, aktiviti *mengayau* dan tarian Sumanggak.

### **Perubahan Upacara, Aktiviti *Mengayau* dan Tarian Sumanggak**

Menurut Tylor (1871), ritual berkait rapat dengan roh yang kembali melalui pengalaman mimpi seseorang (dalam Metcalf, 1991: 11). Konsep ritual ini berkait dengan upacara *monginsamung* etnik Tombonuo yang dikendalikan oleh *bolian* (pakar upacara). Perubahan konteks ritual etnik Tombonuo ini dipengaruhi oleh perubahan masa, alam sekeliling dan unsur-unsur lain yang tidak dapat dielakkan. Pada zaman *mengayau* dahulu, etnik Tombonuo di Pitas mengendalikan upacara *muinsamung*. Upacara *muinsamung* adalah lambang pemartabatan *pogkosog* (pahlawan *mengayau*) mereka. Sebagai perbandingan, upacara *monginsamung* pula berperanan sebagai lambang penghormatan terakhir kepada si mati dari kalangan masyarakat kebanyakan etnik Tombonuo sahaja. Dalam temu bual bersama *bolian-bolian* Tombonuo, isi kandungan *rinait* yang dilafazkan dalam upacara *muinsamung* untuk *pogkosog* adalah berbeza dengan *rinait* yang dilafazkan dalam upacara *monginsamung* untuk orang biasa.

Seperti etnik peribumi Sabah lain, aktiviti *mengayau* bertujuan untuk membalas dendam, menunjuk kegagahan, keperluan perkahwinan dan pelbagai fungsi lain (Bock, 1881[1985]: 216; Rutter, 1927[2007]: 182; Metcalf, 1982: 113; Phelan, 2001:9; Pugh-Kitingan, 2012: 76). Selain itu, upacara ini menandakan penghormatan kepada pahlawan-pahlawan yang memberi sumbangan kepada masyarakat mereka, sama ada pahlawan itu masih hidup atau telah meninggal dunia (Informan: Daimin Kuddieng, Puhin Ajah, Majuri Langgiu, Saimah Bangon & Aspah Langgiu). Mengikut kepercayaan etnik Tombonuo, upacara *muinsamung* yang dikendalikan

semasa rombongan *mengayau* dalam perjalanan pulang dapat menghalau semangat jahat di sekeliling, sebelum kepala musuh dibawa pulang. Masyarakat etnik Tombonuo juga percaya terdapat semangat jahat yang mengikut rombongan pahlawan dalam perjalanan balik ke kampung tanpa disedari oleh mereka. Semangat jahat yang ingin mengganggu ketenteraman penduduk Tombonuo juga dapat dihalau melalui upacara *muinsamung*.

Jika diteliti, aktiviti *mengayau* etnik Tombonuo berkait rapat dengan upacara *muinsamung* yang turut mempersembahkan tarian Sumanggak. Dalam kajian lapangan, pengkaji memperoleh sebuah cerita lisan yang berkaitan. Menurut cerita lisan yang diceritakan oleh Daimin Kuddieng dan Saimah Bangon (informan), pada zaman dahulu, terdapat seorang *bolian* yang bernama Odu Ontui. Beliau bermimpi kepalanya akan dipenggal orang. Pada keesokan harinya, ketika beliau pergi mengubati orang kampung, kepalanya telah dipenggal orang. Akibatnya, ahli keluarganya pun membalas dendam dengan memotong kepala musuh tersebut. Mereka mencucuk dan mengikat kepala musuh tersebut dengan menggunakan daun silad lalu membawa pulang kepala itu ke kampung mereka. Namun, pemenggal kepala musuh tersebut tidak sedar bahawa terdapat semangat jahat yang mengikut mereka balik ke kampung. Hal ini diketahui oleh *bolian* lain. Maka, semua *bolian* di kampung mula menjalankan upacara *muinsamung* untuk menghalang gangguan semangat jahat berkenaan. Dalam usaha melawan semangat jahat tersebut, sambil melafazkan *rinait*, mereka menarikan tarian Sumanggak secara beramai-ramai. Semenjak itu, *bolian-bolian* yang bertugas menjaga ketenteraman kampung mula menarikan tarian Sumanggak semasa mengendalikan upacara *muinsamung*.

Selain itu, upacara *muinsamung* juga berfungsi untuk menenangkan roh pahlawan yang terkorban dalam aktiviti *mengayau*. Menurut Daimin Kuddieng dan Puhin Ajah (informan), bukan semua pahlawan yang terlibat dalam aktiviti *mengayau* dapat kembali ke kampung dengan selamat. Oleh itu, *bolian* akan mengendalikan upacara *muinsamung* untuk menenangkan roh pahlawan yang terkorban dalam aktiviti *mengayau*. Dalam konteks ini, upacara *muinsamung* memainkan peranan yang penting supaya roh-roh pahlawan tersebut dapat ditenangkan dan seterusnya dapat meneruskan perjalanan mereka ke Gunung Kinabalu, iaitu tempat suci dalam kepercayaan

etnik Tombonuo (Informan: Saimah Bangon). Sebagai perbandingan, etnik Kadazandusun juga percaya bahawa roh manusia yang meninggal dunia akan menuju ke Gunung Kinabalu. Dengan kata lain, Gunung Kinabalu dianggap sebagai gunung suci bagi etnik peribumi di Sabah (Deenerwan, 2014 [1977]: 30; Low, 2005: 142).

Menurut Mariam Takudang, Tiai Kamsah dan Saimah Bangon (informan), pada asalnya upacara *muinsamung* dikendalikan semasa rombongan *mengayau* dalam perjalanan kembali ke kampung. Namun pada hari-hari terkemudian (informan tidak mengetahui waktu sebenar), upacara *muinsamung* turut dikendalikan sebelum rombongan *mengayau* keluar *mengayau* dari kampung mereka. Hal ini berkait dengan sebuah kisah legenda yang diperoleh pengkaji menerusi kerja lapangan. Menurut legenda ini, Si Aki Datu ialah *pengayau* pertama dalam masyarakat etnik Tombonuo yang meminta agar upacara *muinsamung* dikendalikan sebelum beliau keluar dari rumah. Hal ini disebabkan Si Aki Datu risau dia tidak akan kembali ke rumahnya dengan selamat. Sejak itu, upacara *muinsamung* pun dikendalikan apabila ada pahlawan Tombonuo yang akan keluar untuk *mengayau*. Selain keluar *mengayau*, upacara ini juga dikendalikan untuk etnik Tombonuo yang akan menjalankan sesuatu kerja atau perkara yang penting di tempat yang jauh dari rumahnya (Informan: Daimin Kuddieng, Mariam Takudang, Tiai Kamsah, Saimah Bangon, Osman Puluton, Puhin bin Ajah & Latip bin Ramias).

Selepas aktiviti *mengayau* dilarang oleh pihak pentadbiran British pada akhir kurun ke-19, fungsi upacara *muinsamung* mula berubah. Pertama, nama upacara *muinsamung* telah ditukar kepada upacara *monginsamung*. Tujuan perubahan nama ini adalah untuk membezakan roh yang diberkati dalam upacara ini. Upacara *muinsamung* dikendalikan untuk *pogkosog* (pahlawan Tombonuo) sahaja. Dalam upacara *muinsamung*, sambil melafazkan *rinait*, *bolian* yang menyambut kepulangan rombongan *mengayau* di luar kampung akan bertindak menghalang mereka dengan sebilah *pudung* (pedang). Selepas itu, pahlawan yang memperoleh kepala manusia akan mengengjut-engjut bersama *bolian* ke halaman rumahnya. Seluruh pergerakan ini boleh dianggap sebagai persembahan tarian Sumanggak awal. Upacara *monginsamung* pula dikendalikan ketika berlaku kematian penduduk di

kampung. Tujuan upacara ini ialah untuk menenangkan roh si mati. Dalam upacara ini, tarian Sumanggak dipersembahkan di luar rumah si mati, selepas si mati dikebumikan.

Dalam upacara *monginsamung*, persembahan tarian Sumanggak dimulakan dengan rombongan upacara pengebumian si mati yang kembali dan menghampiri rumah si mati akan meniup *toburi* (alat muzik tiup yang diperbuat daripada buluh - Foto 1) terlebih dahulu. Sebaik sahaja bunyi tiupan *toburi* kedengaran, *bolian* mula menaburkan beras dalam nyiru di sekeliling halaman rumah sambil melafazkan *rinait* (puisi upacara). Dalam upacara ini, ketua kampung yang memegang daun silad akan mengikuti *bolian* mengengjut-enjut sambil bergerak ke hadapan dalam bentuk bulatan di halaman rumah si mati. Pergerakan sedemikian dianggap sebagai menarikan tarian Sumanggak. Apabila *rinait* selesai dilafazkan oleh *bolian*, beliau akan *monotas* silad (memotong daun silad) yang dipegang di bahu ketua kampung. Kemudian, daun silad yang dipotong dan jatuh ke lantai itu akan digantung di depan pintu rumah si mati. Perbuatan ini menandakan ahli keluarga di rumah tersebut baharu sahaja meninggal dunia.



Sumber: Koleksi pengkaji (9 November 2018)

**Foto 1** *Toburi* ditiup oleh informan dalam majlis kematian si mati



Selepas daun silad digantung, ahli keluarga si mati akan membuka sebuah bungkusan yang tergantung di dalam rumah sebelum si mati dikebumikan. Bungkusan ini berisi *gadur* (bekas tembaga yang berisi air mandian si mati sebelum dikebumikan). Perbuatan membuka *gadur* dikenali sebagai adat Sumanggak. Oleh hal yang demikian, seluruh persembahan yang digambarkan ini turut dikenali sebagai persembahan tarian Sumanggak. Demikianlah asal usul nama tarian Sumanggak diperolehi. Pada masa ini, orang yang memegang daun silad dalam upacara *monginsamung* tidak semestinya ketua kampung. Lelaki dewasa Tombonuo dibenarkan memainkan peranan ini. Dengan ini jelas bahawa upacara *monginsamung* telah mengalami perubahan dari segi nama panggilan, fungsi dan tatacara menjalankan upacara sejak dahulu sampai sekarang.

### **Aspek Persembahan dalam Tarian Sumanggak**

Tarian Sumanggak yang dipersembahkan pada masa ini diolah oleh Suana Kabora pada tahun 1983. Menurut Suana Kabora, ragam gerak dan aspek persembahan tarian Sumanggak diilhamkannya daripada ritual *monginsamung*. Bahagian perbincangan ini tertumpu kepada aspek-aspek persembahan tarian Sumanggak yang diolah oleh informan ini. Aspek-aspek persembahan tarian Sumanggak dapat diperhatikan dari segi ragam gerak, pakaian tradisional, alat muzik, pantang larang persembahan dan prop. Kebanyakan aspek persembahan tarian Sumanggak diwarisi dari zaman dahulu sehingga kini. Beberapa bahagian daripada persembahan tarian ini telah diubah suai mengikut peredaran zaman.

Tarian Sumanggak mempunyai tujuh ragam gerak utama yang dipersembahkan oleh penari lelaki dan penari perempuan. Antaranya ialah enjutan kaki, meletakkan daun silad di bahu penari lelaki, *moniri libu* (menampi nyiru), menghayun kedua-dua tangan, mengangkat daun silad, menabur beras di sekeliling dan *monginsamung* (bertemu). Berdasarkan data kajian lapangan, didapati bahawa bukan semua ragam gerak dalam upacara *monginsamung* boleh diguna dan dipersembahkan dalam olahan tarian baharu. Menurut Saimah Bangon, Asidah Langgiu dan Mariam Takudang (informan), sesetengah ragam gerak dalam upacara *monginsamung* mendatangkan kuasa ghaib serta berupaya memanggil semangat tertentu

dari sekeliling. Jika seseorang tidak mempunyai ilmu tertentu, orang yang mempersembahkan ragam gerak tersebut akan terkena tulah dan jatuh sakit. Oleh itu, semua ragam gerak yang ditarikan dalam tarian Sumanggak yang diolah semula oleh Suana Kabora telah dipilih dengan keizinan *bolian*.

Pergerakan dalam persembahan tarian Sumanggak juga diolah berdasarkan kesesuaian pakaian tradisional etnik Tombonuo. Daripada hiasan di bahagian kepala sehinggalah kepada pemakaian aksesori di pergelangan kaki mempunyai fungsi atau simbolnya yang diperlukan dalam sesebuah persembahan. Jika dilihat pada zaman sekarang, kebanyakan kostum penari telah dihiasi dengan pelbagai motif tradisional agar kostum ini kelihatan cantik dan menarik perhatian penonton. Sebagai perbandingan, kostum pada masa dahulu tidak mempunyai banyak hiasan motif. Kebanyakan etnik di Sabah menggunakan warna hitam sebagai warna asas dalam kostum mereka. Antara warna asas kostum hitam yang dimaksudkan seperti kostum etnik Kadazandusun, Rungus, Idahan dan etnik lain-lain (Ismail, 2007: 34; Saniah, 2011: 143), begitu juga dengan kostum penari lelaki etnik Tombonuo. Terdapat juga penari perempuan tarian Sumanggak masa kini yang memakai kostum berwarna-warni.

### **Pengolahan Ragam Gerak Tarian Sumanggak**

Terdapat tujuh ragam gerak utama dalam tarian Sumanggak, iaitu enjutan kaki, meletakkan daun silad di bahu penari lelaki, *moniri libu* (menampi nyiru), menghayun kedua-dua tangan, mengangkat daun silad, menabur beras ke sekeliling dan *monginsamung* (ragam gerak berinteraksi antara penari lelaki dan penari perempuan).

Ragam gerak pertama ialah enjutan kaki. Pergerakan ini diilhamkan daripada *bolian* yang berada dalam keadaan menurun. Ketika dalam keadaan memanggil semangat, *bolian* mula mengengjut-engjut sambil melafazkan *rinait* (puisi upacara). Apabila semangat telah masuk ke badannya, *bolian* berada dalam keadaan melompat-lompat. Dalam tarian Sumanggak yang diolah semula, penari lelaki dan perempuan juga mengamalkan enjutan sebagaimana yang dilakukan oleh *bolian* ketika dalam keadaan menjemput semangat. Penari Sumanggak tidak mengamalkan pergerakan lompatan

kecil kerana pergerakan ini menandakan kehadiran semangat dan dilarang oleh *bolian* (Informan: Suana Kabora). Ragam gerak kaki enjutan ini boleh diperjelaskan menggunakan kiraan notasi tari. Dalam konteks tarian Sumanggak, kiraan notasi tarinya ialah dalam kiraan “sa”, “tu” dan “du”, “a” sahaja. Pada kiraan “sa”, kaki kanan akan melangkah satu langkah ke hadapan; pada kiraan “tu”, kaki kiri akan dititik menggunakan tapak tumit di sebelah kaki kanan. Pada masa yang sama, kaki kanan penari akan dibengkokkan ke hadapan, sementara kaki kiri dititik di sebelah kaki kanan. Selepas itu, disambung pula dengan kaki kiri melangkah satu langkah ke hadapan pada kiraan “du” dan kaki kanan akan dititik menggunakan tapak tumit di sebelah kaki kiri pada kiraan “a”. Pada masa yang sama, kaki kiri akan dibengkokkan ke hadapan semasa kaki kanan dititik di sebelah kaki kiri. Dengan cara melangkah dan sambil mengengjut-engjut inilah kedua-dua kaki penari mula bergerak ke pola lantai yang diolah oleh pengolah tarian Sumanggak.

Sebagai perbandingan, banyak ragam gerak kaki tarian tradisional etnik peribumi di Sabah berasaskan enjutan. Ragam gerak kaki asas penari lelaki dan perempuan Sumazau Penampang (etnik Kadazan) dan ragam gerak kaki asas penari lelaki tarian Mongigol Sumundai (etnik Rungus) juga berasaskan enjutan. Ragam gerak enjutan kaki tarian Sumanggak dan tarian Mongigol Sumundai diilhamkan daripada enjutan pakar upacara ketika dalam keadaan menurun (Informan: Suana Kabora & Suhaimi Magi). Ragam gerak enjutan kaki tarian Sumazau pula adalah berasaskan pergerakan kaki burung helang (Informan: Suhaimi Magi). Ragam gerak kaki tarian Sumanggak dan Mongigol Sumundai yang diilhamkan daripada pakar upacara yang menurun menunjukkan hubungan antara kedua-dua tarian tradisional dengan kepercayaan turun-temurun mereka.

Pergerakan kedua yang mempunyai persamaan dengan upacara *monginsamung* ialah penari lelaki meletakkan daun silad di bahunya, kemudian mengangkat dan menurunkan daun silad dari aras bahu. Pada zaman *mengayau*, Ketua Pahlawan berperanan memegang daun silad dalam upacara *muinsamung* (Cheng *et al.*, 2016: 58). Pada ketika itu, kepala musuh hasil daripada *mengayau* diikat dengan daun silad dan digantung pada sebatang kayu yang terletak di bahu pahlawan. Dengan inilah, pahlawan

berkenaan berenjut-enjut bersama *bolian* sebelum masuk ke kampung. Selepas aktiviti *mengayau* dilarang oleh pihak penjajahan British, daun silad tanpa kepala manusia pula yang dipegang oleh ketua kampung dalam upacara *monginsamung*. Dalam konteks ini, daun silad digunakan sebagai simbolik kewujudan roh si mati. Daun silad turut digunakan sebagai prop dalam tarian Sumazau Penampang yang melambangkan pembawa kepala musuh sedang menjalankan upacara pemujaan roh bersama *bobohizan* (pakar upacara Kadazan). Dalam tarian Sumazau Penampang, daun silad akan diikat di kedua-dua belah bahagian pinggang penari lelaki (Phelan, 2001: 65). Signifikan penggunaan daun silad dalam tarian etnik Kadazan dan Tombonuo adalah berkait rapat dengan ritual pemujaan roh kepala musuh yang diikat dengan daun silad pada zaman *mengayau*.

Seterusnya, *libu* (nyiru) ialah prop yang digunakan oleh penari perempuan tarian Sumanggak olahan Suana Kabora ini. Dalam persembahan tarian ini, *libu* yang diisi dengan beras dipegang dengan kedua-dua tangan penari perempuan berada di hadapan paras perut mereka. Apabila penari perempuan mula mengengjut-enjut, *libu* yang dipegangnya akan berulang-ulang diangkat dan kemudian diturunkan di depan perutnya. Kemudian, *libu* yang dipegangnya akan digerakkan ke kiri dan ke kanan mengikut rentak muzik. Ragam gerak ketiga ini dikenali sebagai *moniri* (menampi) dalam bahasa Tombonuo. Pada kiraan “sa”, kaki kanan penari perempuan akan melangkah satu langkah ke hadapan, ketika inilah *libu* akan dibawa balik ke paras perut penari di sebelah kanan. Pada kiraan “tu”, *libu* akan dibawa balik di paras depan dada penari perempuan, sementara kaki kirinya menitik di sebelah kaki kanannya. Ragam gerak ini akan disambung secara lawan arah pada kiraan seterusnya. Penggunaan nyiru dalam tarian ini melambangkan sajian yang dihidang kepada semangat dalam ritual yang dikendalikan. Antara sajian yang dihidangkan ialah nasi (nasi kuning, nasi pulut hitam dan nasi putih), telur, daun tembakau, ayam, tapai dan kuih penjaram (Foto 4). Permukaan *libu* yang luas didapati sesuai digunakan sebagai bekas mengisi pelbagai sajian. *Libu* didapati penting digunakan dalam aktiviti kehidupan etnik Tombonuo, antaranya seperti menampi kulit padi, menjemur herba untuk pengubatan, menghidang makanan kepada tetamu dan pelbagai fungsi lain.



Sumber: Koleksi pengkaji (31 Mei 2016)

**Foto 7** Sajian pemujaan semangat yang dihidang di dalam *libu* (nyiru).

Dalam pergerakan keempat pula, penari perempuan akan meletakkan *libu* di atas lantai dan mula menghayun kedua-dua tangan mereka ke arah atas di sebelah kanan dan kemudiannya ke arah bawah di sebelah kirinya (Foto 8). Cara hayunan ialah kedua-dua tangan di sebelah kiri penari perempuan di paras bawah pada kiraan “satu”, dan kemudian dibawa naik ke sebelah kanan di atasnya, diikuti dengan penggulungan kedua-dua pergelangan tangan penari perempuan pada kiraan “dua”. Pada masa yang sama, penari lelaki akan bergerak dan berkumpul di tengah pentas sambil mengengjut-engjut sebanyak empat langkah. Apabila penari perempuan selesai menghayunkan tangan, penari lelaki akan bersama-sama mengangkat daun silad menunjuk ke atas langit sambil *lumonggis* (berteriak dengan nada tinggi yang berbunyi “ei”). Kemudian, daun silad akan diletak kembali ke hadapan bahu kanan penari lelaki, dan mereka akan mengengjut-engjut balik ke tempat asal (Foto 9). Ragam gerak kelima ini dipetik dan diolah daripada pergerakan *bolian* dan ketua kampung semasa upacara *monginsamung* dijalankan. Dalam upacara *monginsamung*, *bolian* dan ketua kampung sahaja yang mengengjut-engjut seperti ini. Apabila *bolian* sedang melafazkan *rinait*, ketua kampung akan mengengjut-engjut di belakang *bolian*. Tujuan kedua-dua pergerakan ini adalah untuk menenangkan roh si mati yang terikot balik dari kubur si mati (Informan: Suana Kabora).



Sumber: Koleksi pengkaji (15 April 2016)

**Foto 8** Penari perempuan pula meletak *libu* di atas lantai dan mula menghayun kedua-dua tangan mereka ke arah atas.



Sumber: Koleksi pengkaji (15 April 2016)

**Foto 9** Penari lelaki bersama-sama mengangkat daun silad ke atas sambil *lumonggis* (memangkis) di tengah pentas.

Seterusnya, penari lelaki akan mula mengenjut-enjut sambil diikuti oleh penari perempuan secara berselang-seli sehingga menjadi satu bulatan besar. Sekali lagi, penari lelaki akan mengangkat daun silad menunjuk ke arah atas di pusat bulatan sebanyak dua kali dalam lapan kiraan. Tangan kiri penari perempuan akan memegang *libu*, sementara tangan kanan mereka mengambil beras dari *libu* dan ditaburkan di sekeliling. Pada

kiraan ketiga kali lapan, penari lelaki akan maju satu langkah ke hadapan, menyebabkan bulatan yang dibentuk pada peringkat awal menjadi lebih kecil daripada bulatan asal. Mereka mengangkat daun silad ke paras atas kepala secara menegak dengan kedua-dua tangan sambil *lumonggis* lagi. Kemudian, penari lelaki mengundur satu langkah kembali ke bulatan asal sambil mengengjut-enjutkan kaki mereka. Penari perempuan pula masih menaburkan beras di sekeliling, dari *libunya*. Menurut pakar upacara etnik Tombonuo iaitu Saimah Bangon (informan), ragam gerak tersebut (ragam gerak keenam) menandakan *bolian* sedang memanggil semangat untuk hadir ke tempat upacara.

Daripada bentuk bulatan besar, pola lantai diubah kepada bentuk V, dengan penari lelaki di sebelah kiri dan penari perempuan di sebelah kanan. Pada ketika ini, mereka bersedia untuk melakukan pergerakan *monginsamung* (bertemu) antara pasangan penari lelaki dengan penari perempuan (Foto 10). Selepas jeritan kedengaran, para penari lelaki dan perempuan akan mengengjut-enjut ke tengah pentas untuk ragam gerak terakhir, *moninsamung*. Pergerakan ini diolah daripada pemegang daun silad yang balik ke kampung bertemu dengan *bolian* di hadapan rumah si mati. *Bolian* akan memuja roh si mati dengan melafazkan *rinait* bersama daun silad yang dipegang oleh ketua kampung (Informan: Salomah Kabora).



Sumber: Koleksi pengkaji (15 April 2016)

**Foto 10** Ragam gerak *monginsamung* (pertemuan) antara pasangan penari lelaki dan perempuan.

Kemudian, penari lelaki dan perempuan akan bertemu balik dalam bentuk V secara berpasangan. Penari lelaki akan menggerakkan daun silad ke arah penari perempuan sambil mengengjut-enjut, manakala penari perempuan akan menabur beras di atas daun silad sambil mengengjut-enjut. Selepas itu, pasangan tersebut akan mengundur ke belakang pentas sambil mengengjut-enjut dan diganti oleh pasangan seterusnya. Ragam gerak ini diulangi sehingga semua pasangan penari kembali ke bentuk V. Apabila jeritan kedengaran sekali lagi, pola lantai berbentuk V akan bertukar kepada bentuk X dalam posisi penari masing-masing. Menurut Suana Kabora, ragam gerak ini bertujuan menjadikan seluruh koreografi tarian ini kelihatan menarik. Ragam gerak ini tidak mempunyai kaitan dengan upacara *monginsamung*.

Ketika jeritan kedengaran buat kali ketiga, penari perempuan mula mengengjut-enjut ke sebelah kanan penari lelaki. Maka, terjadilah pola lantai yang berbentuk seranting secara berpasangan (Foto 11). Setelah kiraan dalam satu kali lapan dilakukan, setiap pasangan penari mula bergerak ke hadapan pentas dalam bentuk sebaris melintang (Foto 12). Kemudian, mereka berpisah menjadi dua barisan; penari perempuan berbaris di hadapan, manakala penari lelaki berbaris di belakang. Pada masa ini, penari lelaki akan menjatuhkan daun silad ke depan badan paras pinggang sambil mengundur langkah ke barisan belakang. Apabila jeritan keempat kedengaran, barisan penari lelaki mula berpusing menghadap ke sebelah kanan. Mereka mengangkat daun silad ke depan bahu kanan sambil mengengjut-enjut keluar pentas. Bagi barisan penari perempuan pula, mereka memusing ke arah kiri. Ketika ini mereka mengengjut-enjut sambil menaburkan beras dari *libu* yang dipegang di sekeliling sehingga mereka keluar dari pentas. Pegerakan ini menyamai pergerakan *bolian* dan ketua kampung dalam hujung upacara *monginsamung*.





Sumber: Koleksi pengkaji (15 April 2016)

**Foto 11** Penari lelaki dan perempuan dalam posisi seranting selepas jeritan kedengaran ketiga dilakukan.



Sumber: Koleksi pengkaji (15 April 2016)

**Foto 12** Penari lelaki menjatuhkan daun silad ke depan paras pinggang sambil mengundur ke belakang, manakala penari perempuan mengengjut-engjut setempat sambil memegang nyiru.

Demikianlah keseluruhan persembahan tarian Sumanggak yang diolah oleh Suana Kabora berdasarkan upacara *monginsamung*. Kebanyakan ragam gerak tarian Sumanggak moden didapati diolah daripada ragam

gerak upacara *monginsamung* yang dikendalikan oleh *bolian* bersama ketua kampung. Ragam gerak yang dimaksudkan ini ialah enjutan kaki, iaitu dengan meletakkan daun silad di depan bahu (penari lelaki); *moniri* (penari perempuan menampi nyiru); menghayun kedua-dua tangan (penari perempuan); mengangkat daun silad (penari lelaki); menaburkan beras ke sekeliling (penari perempuan) dan *monginsamung* (pertemuan penari lelaki dan perempuan). Namun demikian, kajian ini mendapati pertukaran pola lantai berbentuk V kepada bentuk X tidak berkaitan dengan upacara *monginsamung*. Pola lantai ini diolah oleh Sauna Kabora bagi memperindahkan persembahan tarian Sumanggak semata-mata.

Sesetengah pergerakan asal dalam upacara *monginsamung* tidak ditemui dalam persembahan tarian Sumanggak. Ragam gerak yang dimaksudkan ini ialah aksi *monotas silad* (memotong daun silad). Hal ini disebabkan ragam gerak memotong daun silad berunsur ritual dan dilarang oleh *bolian*. Hingga hari ini, tarian Sumanggak hanya dipersembahkan di Kampung Tambilidon. Etnik Tombonuo tidak membenarkan tarian Sumanggak dipersembahkan secara sembarangan sebagai hiburan (Informan: Asidah Langgiu, Daimin Kuddieng, Musa Osman, Puhin Ajah, Saimah Bangon & Suana Kabora).

### **Simbol Ragam Gerak Tarian Sumanggak**

Simbol bermaksud apa-apa sahaja yang menyampaikan satu fakta atau idea yang melambangkan sesuatu objek (*Ensiklopedia Dunia*, 2005: 42). Berdasarkan makna simbol yang diberikan oleh kedua-dua sumber ini, maka kata simbol bererti sesuatu objek atau perkara yang mempunyai lambang dan maknanya sendiri. Dalam konteks kajian tarian, setiap pergerakan tari yang dipersembahkan mempunyai simbolnya sendiri. Kebanyakan pergerakan tarian tradisional berkaitan dengan aktiviti pertanian, kegiatan harian, gerak binatang dan banyak lagi aktiviti lain (Nerosti Adnan, 2013: 256 & T. Narawati, 2013: 70). Pergerakan tarian tradisional di Sabah telah mengalami proses kreatif dan inovasi dari semasa ke semasa. Proses kreatif dapat menghasilkan sesuatu simbol dalam sesebuah persembahan tarian melalui lima elemen yang telah dilaporkan oleh M. Hawkins (2003: 13) seperti merasai, menghayati, mengkhayalkan, memberi

bentuk dan menjelmakan. Menurut M. Hawkins (2003: 79), seniman menghasilkan karya seni mereka dengan pelbagai sebab. Antaranya ialah untuk menghasilkan suatu kepuasan yang berestetik, keperluan dalaman untuk melepaskan unsur-unsur tertentu, pelbagai pengalaman mereka dan banyak alasan lain lagi. Simbol yang dijelmakan melalui ragam gerak tarian tradisional penting untuk difahami.

Lomax (1978) dalam kajiannya membincangkan hubungan antara gaya tari dengan kebudayaan sesuatu golongan etnik. Hubungan ini telah menghasilkan simbol ragam gerak yang bermakna, yang ingin disampaikan oleh pencipta atau pengolah (dipetik oleh Nerosti Adnan, 2013: 263). Teori Lomax (1978) ini dibahagikan kepada dua bentuk interpretasi, iaitu daripada pemerhatian kepada masyarakat. Pertama, adalah untuk mengidentifikasikan sekumpulan masyarakat, termasuk pemahaman tentang budaya yang dianuti dan sistem komunikasi yang digunakan oleh mereka. Kedua, mengamati dinamika masyarakat, cara berbicara, kebudayaan dan semua aktiviti dalam kehidupan seharian mereka. Melalui hubungan ini, maka terhasil simbol ragam gerak dalam sesebuah tarian. Menurut Nerosti Adnan (2013: 264), terdapat ragam gerak yang diilhamkan daripada pergerakan binatang seperti kupu-kupu bergelut dan burung helang digunakan dalam tarian Piring dari Negeri Sembilan. Simbol ragam gerak ini lebih kepada aliran primitisme untuk menyampaikan makna daripada semula jadi dan memikirkan serta menyesuaikan dalam bentuk adat sebagaimana yang telah dibincangkan oleh Horst dan Rusell (1987[1961]: 59).

T. Narawati (2013: 70–74), telah mengutarakan tiga buah tarian dalam kajiannya, iaitu tarian Bali, tarian Topeng Cirebon dan tarian Kalimantan. Antara ragam gerak tarian yang diutamakan dalam perbincangannya ialah tarian Kalimantan Mandau, kepunyaan etnik Dayak Siang, Out Danum dan Ngaju Kalimantan. Terdapat banyak jenis ragam gerak yang dilaporkan oleh pengkaji ini. Antaranya seperti ragam gerak meloncat-loncat, berlari kecil, diselangsungkan dengan gerak silat menyerang dan menangkis dengan sikap tubuh tegap menjulang lalu membongkok secara tiba-tiba. Ragam gerak kaki, meloncat-loncat dalam tarian Kalimantan sebagai contoh melambangkan pergerakan burung enggang (T. Narawati, 2013: 72). Dalam perbincangan Horst dan Russell

(1987[1961]: 60), walaupun persembahan ragam gerak dalam sesebuah persembahan tarian lebih kepada bentuk primitisme, penari-penari ingin menyampaikan perasaan sepenuhnya dengan cara naluri yang telah dikuasai oleh mereka. Ragam gerak sedemikian tidak terperinci dalam pertuturan masyarakat dahulu yang masih primitif. Sehubungan itu, simbol ragam gerak tarian Sumanggak yang bakal dibincangkan walaupun mempunyai unsur ritual pada masa dahulu, kini telah diolah dalam bentuk persembahan sekular semasa. Analisis seterusnya akan tertumpu kepada simbol-simbol dalam setiap ragam gerak tarian Sumanggak olahan Suana Kabora mulai tahun 1983.

Ragam gerak kaki dalam tarian tradisional mempunyai simbolnya sendiri. Ragam gerak kaki meloncat-loncat dalam tarian Kalimantan etnik Kenyah yang dibincangkan sebelum ini, melambangkan gerak-geri burung enggang (T. Narawati, 2013: 70). Jika diteliti, enjutan kaki yang dilakukan oleh penari tarian Sumanggak juga mempunyai simbolnya. Atas sebab *bolian* etnik Tombonuo ketika menurun akan mengengjut-enjutkan kakinya, maka pengolah tarian Sumanggak menjadikan enjutan sebagai pergerakan asas tarian Sumanggaknya. Dengan kata lain, enjutan penari lelaki dan perempuan tarian Sumanggak melambangkan *bolian* yang sedang menurun. Enjutan juga dijadikan sebagai ragam gerak kaki asas tarian Sumazau Penampang. Menurut Low dan Sri Ningsih (2013: 57), ketika *bobohizan* (pakar upacara) menurun, kakinya akan mengengjut-enjut. Ragam gerak kaki ini telah diilhamkan ke dalam ragam gerak kaki tarian Sumazau Penampang sehingga masa sekarang. Sebagai perbandingan, enjutan kaki dalam tarian Sumanggak dan tarian Sumazau sama-sama melambangkan pakar upacara berada dalam keadaan menurun.

Penggunaan prop dalam persembahan tarian Sumanggak didapati berkait rapat dengan simbol ragam gerakannya. Terdapat dua jenis prop yang digunakan dalam persembahan tarian Sumanggak, iaitu daun silad dan *libu* (nyiru). Daun silad digunakan oleh penari lelaki dan nyiru digunakan oleh penari perempuan. Penggunaan kedua-dua jenis prop ini dalam tarian Sumanggak diilhamkan daripada upacara *monginsamung*. Menurut Saimah Bangon (informan), daun silad digunakan oleh pahlawan etnik Tombonuo pada zaman *mengayau*. Apabila penjajahan British melarang

aktiviti *mengayau* pada akhir kurun ke-19, daun silad digunakan oleh ketua kampung dalam upacara *monginsamung*. Selepas kedatangan agama baharu, daun silad digunakan oleh lelaki dewasa etnik Tombonuo selepas upacara kematian si mati.

Seperti etnik peribumi lain di Sabah, penggunaan daun silad dalam pelbagai upacara ritual adalah satu kewajipan bagi mereka. Phelan (2001: 27) dalam kajiannya mencatatkan bahawa daun silad memainkan peranan penting dalam adat kepercayaan tradisional dan upacara ritual. Etnik Tombonuo amat percaya bahawa daun silad berkait rapat dengan ritual kematian mereka. Mereka percaya bahawa daun silad mempunyai kuasa yang dapat mengusir semangat jahat jika digunakan dalam upacara *monginsamung*. Daun silad dijadikan prop penari lelaki tarian Sumanggak olahan Suana Kabora. Menurut Suana Kabora dan Saimah Bangon, penggunaan daun silad mempunyai simbolnya yang sendiri. Ketika penari lelaki tarian Sumanggak memegang daun silad, perbuatan ini melambangkan pahlawan Tombonuo balik ke kampung dengan membawa kepala manusia dan menandakan kemenangan mereka.

*Libu* (nyiru) pula didapati digunakan dalam upacara *muinsamung* pada zaman *mengayau* dan dalam upacara *monginsamung* masa kini. *Bolian* menggunakan nyiru untuk menyimpan sajian upacara (Foto 7). Gaya *bolian* menggunakan *libu* dalam upacara *monginsamung* telah diolah oleh Suana Kabora sebagai prop dalam tarian Sumanggak moden. *Libu* yang dipegang dan ditampi oleh penari perempuan melambangkan makanan yang disediakan oleh *bolian* untuk dihidangkan kepada semangat di sekeliling. Sajian seperti telur, nasi kuning, nasi putih, isi ayam, kuih penjaram, tapai dan sebagainya disediakan sebelum upacara *monginsamung* dijalankan. Namun dalam persembahan tarian Sumanggak moden ini, hanya beras yang diisi di dalam *libu*. Beras yang diisi dalam *libu* ini melambangkan sajian yang dihidangkan kepada semangat.

Ragam gerak kedua bagi tarian Sumanggak ialah meletakkan daun silad di depan bahu penari lelaki. Sebaik sahaja penari lelaki mula masuk ke pentas, mereka mengengjut-engjut kaki sambil memegang daun silad. Menurut Suana Kabora, penggunaan daun silad sebagai prop menandakan

berlakunya kematian dalam kalangan penduduk kampung. Jika diamati, daun silad juga digunakan oleh etnik peribumi lain di Sabah seperti etnik Kadazan, Murut, Dusun, termasuklah etnik Tombonuo sendiri. Apabila upacara *monginsamung* dikendalikan oleh *bolian*, ketua kampung atau lelaki dewasa akan memegang daun silad di depan bahunya. Mereka membawa daun silad daripada rumah si mati ke kubur dan ketika balik dari kubur. Tujuan mereka memegang daun silad adalah untuk memimpin roh si mati mengikuti rombongan daun silad dari rumahnya ke kubur, dan dari kubur kembali ke rumahnya. Dengan kata lain, ragam gerak meletakkan daun silad di depan bahu penari lelaki dalam persembahan tarian Sumanggak melambangkan mereka sedang memimpin roh si mati.

Ragam gerak ketiga pula ialah *moniri*, iaitu ragam gerak penari perempuan menampi nyiru. Apabila muzik tarian Sumanggak mula dimainkan, penari perempuan akan mengengjut-engjut sambil menampi nyiru. Pergerakan ini selalu dapat dijumpai dalam kehidupan etnik Tombonuo. Mereka menampi bahan mentah dalam nyiru seperti daun herba untuk pengubatan, padi untuk dibuang kulit, dan ikan serta udang kecil yang dikeringkan. Jika pergerakan ini dipersembahkan dalam upacara *monginsamung*, maka pergerakan ini bermaksud menjemput semangat di sekeliling untuk menyertai upacara. Sambil menampi nyiru secara berulang-ulang, *rinait* akan dilafazkan oleh *bolian* mengikut rentak muzik. Oleh hal yang demikian, ragam gerak menampi padi yang dipersembahkan dalam tarian Sumanggak melambangkan *bolian* sedang mengundang semangat di sekeliling untuk menyertai upacara.

Seterusnya, penari perempuan meletakkan *libu* di atas lantai dan mula menghayun-hayunkan kedua-dua tangan mereka, dari sebelah kiri pinggang dan mengangkat tangannya ke sebelah kanan paras telinga penari perempuan. Menurut Suana Kabora, Saimah Bangon dan Asidah Langgiu, selain enjutan kaki dan *rinait* yang dilafazkan, *bolian* juga memegang *sokurung* (kepingan logam) sambil menggoyangkannya sekali dalam upacara *monginsamung*. Tujuannya adalah untuk membangunkan semangat yang sedang tidur dan menyertai upacara. Simbol ragam gerak menghayun-hayunkan kedua-dua tangan penari perempuan, dari sebelah kiri pinggangnya dan mengangkat tangannya ke sebelah kanan paras

telinganya melambangkan *bolian* sedang menggoyangkan *sokurung* ke keempat-empat arah.

Apabila penari perempuan selesai menghayunkan tangan mereka, penari lelaki akan mengangkat daun silad sambil menunjukkannya ke arah langit lalu menjerit. Daun silad yang diangkat naik oleh penari lelaki melambangkan semangat pahlawan berada dalam daun silad. Apabila daun silad diangkat ke arah tinggi, perbuatan ini menandakan sumbangan pahlawan yang terkorban dalam aktiviti *mengayau* dikenang balik. Tujuan mengangkat daun silad ini juga melambangkan pemberian penghormatan terakhir daripada penduduk kampung kepada pahlawan mereka (Informan: Suana Kabora).

Tindakan menabur beras di sekeliling oleh penari perempuan merupakan ragam gerak keenam dalam persembahan tarian Sumanggak. Ragam gerak ini diilhamkan daripada pergerakan *bolian* yang mengendalikan upacara *monginsamung*. Semasa menurun, *bolian* mengengjut-engjut sambil menaburkan beras di sekeliling untuk memberi sajian kepada semangat. Dalam tarian Sumanggak, nyiru dipegang dengan tangan kiri penari perempuan dan tangan kanannya akan memegang beras dan menaburkannya di sekeliling. Dalam persembahan tarian Sumanggak ini, pelbagai jenis sajian (Foto 7) perlu dihidangkan kepada semangat dan digantikan dengan beras secara simbolik. Oleh itu, ragam gerak ini melambangkan pergerakan *bolian* untuk memberikan sajian dan menjemput semangat untuk menyertai upacara.

Akhir sekali, ragam gerak pertemuan antara penari lelaki dan perempuan yang dikenali sebagai *monginsamung* juga melambangkan sesuatu. Penari lelaki dalam persembahan tarian Sumanggak melambangkan rombongan pahlawan, manakala penari perempuan melambangkan *bolian*. Pada zaman *mengayau*, pertemuan antara *bolian* dan pahlawan berlaku selepas pemegang daun silad yang membalut kepala manusia yang kembali daripada aktiviti *mengayau*. Namun pada zaman penjajahan British, pertemuan antara *bolian* dan ketua kampung selepas rombongan pembawa daun silad adalah apabila balik dari kubur si mati. Dalam tarian Sumanggak pula, ketika penari lelaki dan perempuan

bertemu, hal ini melambangkan *monginsamung*. Mengikuti kepercayaan etnik Tombonuo, jika kedua-dua pihak ini tidak bertemu, maka roh si mati tidak berasa tenang. Sebabnya, dalam upacara *monginsamung*, lafazan *rinait bolian* dipercayai dapat menenangkan roh si mati. Oleh itu, ragam gerak *monginsamung* merupakan salah satu ragam gerak yang penting dalam persembahan tarian Sumanggak moden ini.

Berdasarkan perbincangan ketujuh-tujuh ragam gerak dalam persembahan tarian Sumanggak mempunyai simbol masing-masing. Simbolnya masih berkait rapat dengan konsep persembahan upacara *muinsamung* dan *monginsamung*. Berbanding dengan tarian Sumanggak dalam upacara *monginsamung*, tarian Sumanggak moden ini tidak mempunyai unsur ritual. Tarian ini hanya berfungsi sebagai hiburan dalam majlis keramaian etnik Tombonuo.

## RUMUSAN

Kajian ini mendapati perubahan aspek persembahan tarian Sumanggak bermula daripada upacara *muinsamung* ke *monginsamung* dan kemudiannya diolah semula oleh Suana Kabora pada tahun 1983. Etnik Tombonuo mempunyai kreativiti sendiri dalam menyesuaikan persembahan tarian Sumanggak mengikut zaman. Tarian Sumanggak didapati mengalami perubahan besar dari segi aspek persembahan dan fungsi tarian ini dipersembahkan. Semua aspek persembahan dalam tarian ini didapati mempunyai hubungan rapat dengan ritual tradisional mereka. Dengan kata lain, tanpa ritual *muinsamung* dan *monginsamung*, maka tidak wujud tarian Sumanggak yang ada pada hari ini.

Dari segi pengolahan dan simbol ragam gerak tarian Sumanggak, kajian ini mendapati sumber pengolahan ragam gerak dalam tarian Sumanggak berasal daripada gabungan pergerakan aktiviti seharian Tombonuo dengan pergerakan pengendali upacara pada zaman *mengayau* serta zaman penjajahan British. Ragam gerak tarian Sumanggak masa kini tidak mempunyai unsur ritual dan mempunyai fungsi sekular semata-mata dan dipersembahkan dalam majlis keramaian etnik Tombonuo.



Dari segi simbol, setiap pergerakan manusia dibayangkan dalam ragam gerak tarian Sumanggak masa kini. Ketujuh-tujuh ragam gerak tarian Sumanggak didapati berkait rapat dengan pergerakan pakar upacara dan pahlawan zaman dahulu seperti enjutan kaki, meletakkan daun silad di bahu depan, menampi nyiru, menghayun kedua-dua tangan, mengangkat daun silad dan menaburkan beras di sekeliling. Simbol-simbol ragam gerak tarian Sumanggak merupakan pergerakan manusia dan bukannya pergerakan haiwan. Kajian ini mendapati tarian Sumanggak diwarisi dari zaman *mengayau* sehingga kini tanpa dipengaruhi oleh unsur-unsur luar.

## RUJUKAN

- Amran Kasimin. (2006). *Unsur-unsur menurun dalam persembahan teater Melayu tradisional*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Artikel Koleksi Muzium Sabah. (1992). *Tarian Lusung*. Kota Kinabalu: Muzium Negeri Sabah.
- Asmiaty Amat. (2007). *Adat dan kepercayaan Dusun Kimaragang: Satu kajian terhadap Novel Welin Ebal*. Dlm. Saidatul Nornis Hj Mahali, Mohd Sarim Hj. Mustajab & Suraya Sintang. (Pynt.). *Pluraliti Etnik dan Budaya di Sabah*. Kota Kinabalu: Penerbit Universiti Malaysia Sabah.
- Bilcher Bala, Jane Wong Kon Ling & Baszley Bee Basrah Bee. (2007). *Perubahan sosiobudaya masyarakat Lundayeh*. Dlm. Saidatul Nornis Hj. Mahali, Mohd Sarim Hj. Mustajab & Suraya Sintang. (Pynt.). *Pluraliti Etnik dan Budaya di Sabah*. Kota Kinabalu: Penerbit Universiti Malaysia Sabah.
- Bock, Carl. (1985[1881]). *The head-hunter of Borneo*. London: Oxford University Press.
- Cheng Jia Min, Low Kok On & Ismail Ibrahim. (2016). Lambang ragam gerak dan fungsi tarian Sumanggak dalam ritual etnik Tombonuo di daerah Pitas, Sabah. *Proceedings International Seminar on the Heritage & Folklore of the Malay Archipelago*, 57–61. Kota Kinabalu: Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan, Universiti Malaysia Sabah.
- Cheng Jia Min, Low Kok On & Ismail Ibrahim. (2018). Ritual monginsamung etnik Tombonuo di Sabah. *Proceedings International Seminar on the Heritage & Folklore of the Malay Archipelago*, 64–69. Kota Kinabalu: Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan, Universiti Malaysia Sabah.
- Dayu Sansalu. (2016). Etnik Tombonuo di Sabah: Tinjauan dari aspek latar belakang sejarah dan dilema identiti. Dlm. Mat Zin Mat Kib, Christina Andin & Ismail Ali (Pynt.). *Pluralisme: Etnisiti Sabah dan Sarawak*. Kota Kinabalu: Penerbit Universiti Malaysia Sabah.

- Denis J. Sading & Siti Aminah Roslan (Ed.). (2018). *Inventori budaya etnik negeri Sabah: Etnik Tombonuo*. Kota Kinabalu: Lembaga Kebudayaan Negeri Sabah.
- Ensiklopedia Dunia*. Jilid 20. (2005). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Horst, Louis & Russell, Carroll. (1987[1961]). *Modern dance forms in relation to the other modern arts*. California: Princeton Bool Company.
- Ismail Abbas & Charles Shaong. (1984). *Tarian-tarian tradisional Sabah*. Kota Kinabalu: Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan Negeri Sabah.
- Ismail Ibrahim. (2007). *Warisan motif dan corak etnik Sabah*. Kota Kinabalu: Penerbit Universiti Malaysia Sabah.
- Ismail Ibrahim & Humin Jusilin. (2009). *Tombonuo alias sungai: Catatan hubungan amalan adat semasa kematian dan gerak Sumanggak*. Dlm. Low Kok On & Inon Shahrudin A. R. (Pynt.). *Isu-isu Sastera dan Budaya*, 77–84. Kota Kinabalu: Sekolah Pengajian Seni, Universiti Malaysia Sabah.
- Ismaily Bungsu. (1988). *Beberapa muzik Sabah*. Kota Kinabalu: Jabatan Cetak Kerajaan.
- Jacqueline Pugh-Kitingan. (2012). *Pandang dunia dan upacara, pemburuan kepala dan amalan bersejarah lain: Kadazan Dusun*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia (ITBM).
- Jane Lasimbang. (1996). *Indigenous peoples of Asia: Many peoples, one struggle: The indigenous peoples of Sabah*. Thailand: ASIA Indigenous People Pact.
- Kating, Pius J. @ Oliver. (1996). *Alat-alat muzik tradisional Sabah: Warisan budaya kita bersama*. Kota Kinabalu: KDI Publication Sdn. Bhd.
- King, Julie K. (1984). *The Paitanic language family*. Dlm. Julie. K. King & John Wayne King (Pynt.). *Language of Sabah: A Survey Report*, 139–153. Canberra, AU: Pacific Linguistic.
- Low Kok On. (2005). *Membaca mitos dan legenda Kadazandusun*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Low Kok On. (2006). Reading symbols and mythical landscape in the Tambunan Dusun origin myth of North Borneo. *International Journal of Asia Pacific Studies*, 2 (2), 29–50.
- Low Kok On & Jacqueline Pugh-Kitingan. (2015). The impact of Christianity on traditional agricultural practices and beliefs among the Kimaragang of Sabah: A preliminary study. *Asian Ethnology*, 74 (2), 401–424.
- Low Kok On & Lee Yok Fee. (2012). Investigating the relationship between Kadazandusun beliefs about paddy spirits, riddling in harvest-time and paddy-related *Sundait*. *MALIM: Southeast Asia Journal of General Studies*, 13, 65–93.
- Low Kok On & Sanen Marshall. (2013). Paganism, animism or polytheism? An investigation into the labeling and categorisation of traditional belief system of the Kadazandusun. *The Sarawak Museum Journal*, 71, (92), 1–40.

- Low Kok On & Solehah Ishak. (2018). The spiritual significance of *Komburongo* in the folk beliefs of the Dusunic peoples of North Borneo. *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 71, 179–206.
- Low Kok On & Sri Ningsih. (2013). Pandangan dunia dan konteks upacara dalam Sumazau Penampang, Sazau Papar dan Sumazau Paina, Membakut. *Jurnal Akademika*, 83 (2&3), 47–59.
- M. Hawkins, Alma. (2003). *Moving from within: A new method for dance making*. (Terj. I Wayan Dibia. *Bergerak Menurut Kata Hati*). Indonesia: Ford Foundation dan Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia.
- Marlenny, Deenerwan. (2014[1977]). *Bobolian seni teater etnik Dusun*. Kuala Lumpur: Jabatan Kebudayaan dan Kesenian Negara.
- Masandoi, Guraman. (1995). *Cabaran-cabaran pembangunan kaum minoriti bumiputera Malaysia dari Sabah (ICM) Indigenous Cultural Minorities*. Kota Kinabalu: Hexagon Printing Press Sdn. Bhd.
- Mat Zin Mat Kib. (2003). *Kristian di Sabah 1881–1994*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Metcalf, P. (1982). *A Borneo journey into death*. Pennsylvania, USA: University of Pennsylvania Press.
- Metcalf, P. (1991). *A Borneo journey into death: Berawan eschatology from its rituals*. Kuala Lumpur: Percetakan Zafar Sdn. Bhd.
- Nerosti Adnan. (2013). *Hubungan gaya tari piring dengan sosio budaya masyarakat Negeri Sembilan*. Tanjong Malim: Universiti Pendidikan Sultan Idris.
- Norzait Selat. (1989). *Konsep asas antropologi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Phelan, Peter R. (2001). *Head-hunting and the Magang ceremony in Sabah*. Kota Kinabalu: Natural History Publications (Borneo) Sdn. Bhd.
- Rutter, Owen. (1929[2007]). *The Pagan of North Borneo*. Kota Kinabalu: Opus Publications.
- Saniah Ahmad. (2011). Linangkit: Sulaman tangan warisan etnik Dusun Tindal di Sabah. *Journal of Arts: Gendang Alam*, 143–157.
- Sansalu, Dayu. (2008). *Kadazandusun di Sabah: Pendidikan dan proses pemodenan 1881–1967*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Siti Aidah bte Hj Lokin. (2007). Pantang larang adat resam dan kehidupan harian suku kaum Bisaya Sabah. Dlm. Saidatul Normis Hj Mahali, Mohd Sarim Hj. Mustajab & Suraya Sintang. (Pynt.). *Pluraliti Etnik dan Budaya di Sabah*. Kota Kinabalu: Penerbit Universiti Malaysia Sabah.
- T. Narawati. (2013). Etnokoreologi: Pengkajian tari etnis dan kegunaannya dalam pendidikan seni. *Proceeding of the International Seminar on Languages and Arts*: 70–74. Indonesia: FBS Universitas Negeri Padang.
- Yahaya Ismail. (1998). *The cultural heritage of Sabah*. Kota Kinabalu: Dinamika Kreatif Sdn. Bhd.
- Zainal Kling. (1998). Orang Sungai. Dlm. *Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu, 1666–1668*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

## TEMU BUAL/ WAWANCARA

- Asidah binti Langgiu, 64 tahun, Perempuan, Kampung Manggis, *Bolian*, 26 Julai 2017.
- Aspah binti Langgiu, 63 tahun, Perempuan, Kampung Manggis, Petani, 26 Julai 2017.
- Daimin Kuddieng, 45 tahun, Lelaki, Kampung Bangkau-bangkau, Bendahari Persatuan Bangsa Tombonuo Sabah (PBTS)/ Ketua Unit Bolian Tombonuo, 30 Mei 2016, 16 April 2017 dan 31 Mei 2019.
- Dayang binti Torumbor, 58 tahun, Perempuan, Kampung Tambilidon, Petani/ bakal penari, 15 April 2017 dan 9 November 2019.
- Ebin bin Dangah, 60 tahun, Lelaki, Kampung Saab, Pemain gong/ Pegawai keselamatan sekolah, 15 April 2017 dan 9 November 2019.
- Jimmy Tuloi, 43 tahun, Lelaki, Kampung Tambilidon, Petani, 9 November 2018.
- Juane Tihuson, 50 tahun, Lelaki, Kampung Tambilidon, Petani, 9 November 2018.
- Latip Ramias, 64 tahun, Lelaki, Kampung Latip Mengkapon, *Toliwod*/ Petani, 30 Mei 2016 dan 31 Mei 2019.
- Lok Lassim bin Lok Ahyau, 61 tahun, Lelaki, Kampung Bangkau-bangkau, Lembaga Penasihat PBTS/ Guru, 16 April 2017.
- Majuri bin Langgiu, 59 tahun, Lelaki, Kampung Manggis, Pengerusi Jawatankuasa Kemajuan dan Keselamatan Kampung Manggis/ Peniaga Barang Runcit, 26 Julai 2017.
- Manugkong bin Patin, 45 tahun, Lelaki, Kampung Tambilidon, Pemain gong/ Tukang kebun sekolah, 15 April 2017.
- Mariam bt Takudang, 66 tahun, Perempuan, Kampung Latip Mengkapon, Ketua Bolian/ Penoreh Getah, 30 Mei 2016 dan 31 Mei 2019.
- Masumboh bin Alagang, 58 tahun, Lelaki, Kampung Tambilidon, Pemain gong/ Petani, 9 November 2018 dan 31 Mei 2019.
- Moia @ Moyah binti Simbok, 73 tahun, Perempuan, Kampung Tambilidon, Pemain muzik/ Petani, 15 April 2017.
- Mulai bin Maidal, 60 tahun, Lelaki, Kampung Tambilidon, Pemain gong/ Petani, 15 April 2017.
- Musa bin Osman, 28 tahun, Lelaki, Kampung Tambilidon, Penterjemah Bahasa Tombonuo/ Penolong Setiausaha Agung PBTS, 15 April 2017, 9 November 2018 dan 31 Mei 2019.
- Osman bin Puluton, 73 tahun, Lelaki, Kampung Tambilidon, Petani/ *toliwod*, 31 Jun 2016.
- Puhin bin Ajah, 51 tahun, Lelaki, Kampung Bangkau-bangkau, *Toliwod*/ Penoreh getah, 16 April 2017 dan 31 Mei 2019.
- Saimah bte Bangon, 65 tahun, Perempuan, Kampung Tambilidon, *Bolian*/ Petani, 15 April 2017 dan 31 Mei 2019.

Salomah binti Kabora, 50 tahun, Perempuan, Kampung Tambilidon, Petani/  
Pengerusi Jawatankuasa Kemajuan dan Keselamatan Kampung Tambilidon,  
15 April 2017.

Suana bin Kabora, 56 tahun, Lelaki, Kampung Tambilidon, Tokoh Tarian  
Sumangak/ Penoreh getah/ Ketua Kampung Tambilidon, 15 April 2017,  
9 November 2018 dan 31 Mei 2019.

Tiai Kamsah, 69 tahun, Perempuan, Kampung Bangkau-bangkau, *Bolian*/ Petani,  
30 Mei 2016 dan 31 Mei 2019.

## **BAHASA TIDUNG PULAU SEBATIK: SATU TINJAUAN DINI** *The Sebatik Island Tidung Language: A Preliminary View*

SAIDATUL NORNIS HJ. MAHALI

*Pusat Penyelidikan Pulau-Pulau Kecil, Universiti Malaysia Sabah, 88400 Kota Kinabalu, Sabah  
saidatul@ums.edu.my*

*Dihantar: 19 November 2018 / Diterima: 14 Mac 2019*

**Abstrak** Bahasa Tidung merupakan salah satu bahasa yang dituturkan di Sabah. Memandangkan belum ada sebarang tulisan yang memerihalkan bahasa Tidung Sabah, maka perbincangan dalam makalah ini hanya akan memfokuskan tentang inventori fonem dan leksikal asas bahasa Tidung. Data bahasa Tidung dalam perbincangan ini merupakan hasil kerja lapangan di Pulau Sebatik, Tawau. Pulau Sebatik boleh dihubungi dari jeti di Bandar Tawau ke jeti di Kampung Bergosong dengan masa perjalanan sekitar 15 ke 20 minit. Pulau ini didominasi oleh orang-orang Bugis, Tidung dan Bajau yang menjadikan laut sebagai salah satu sumber kehidupan mereka. Perbincangan dalam makalah ini merupakan hasil kerja lapangan di Pulau Sebatik yang menggunakan kaedah temu bual dan pemerhatian ikut serta. Seramai 20 orang informan telah ditemu bual untuk mendapatkan gambaran umum tentang bahasa Tidung di pulau itu. Namun, hanya dua orang responden khusus ditemu bual untuk mendapatkan data asas bahasa Tidung. Kedua-dua responden itu dipilih kerana mereka berusia lanjut, tidak bekerja di luar pulau, suri rumah serta hanya menerima pendidikan asas pada zaman British sahaja. Justeru, mereka sesuai dijadikan sebagai responden bahasa Tidung. Hasil analisis data yang sangat asas itu, maka dapat dirumuskan bahawa bahasa Tidung mempunyai ikatan erat dengan bahasa-bahasa di bawah rumpun Murutik dan Dusunik. Namun, kajian lanjutan perlu dilakukan agar semua aspek linguistik bahasa ini dapat dipaparkan kepada khalayak penutur bahasa di Malaysia. Makalah ini diharap dapat dijadikan sebagai catatan dan dokumentasi awal tentang bahasa masyarakat ini.

**Kata kunci:** Bahasa Tidung, orang Tidung, Pulau Sebatik, inventori fonem, perbandingan.

**Abstract** *Tidung language is one of the spoken languages in Sabah. Since there has not been many written documents that describe the Tidung language in Sabah, this paper focuses on the introduction of the basic Tidung phonemic and lexical inventory. The data in this discussion was collected from the fieldwork in Sebatik Island in Tawau. Sebatik Island can be reached from the jetty in the city of Tawau to the jetty in Bergosong Village in about 15 to 20 minutes. The island is inhabited and dominated by the Bugis, Tidung and Bajau people who utilise the sea as their source of living. The discussion and analysis in this paper were based on interview and observation methods. A total of 20 informants were interviewed in order to gather a general idea of the Tidung spoken language in the island, but only two respondents were specifically interviewed to obtain the basic data of the Tidung language. Both respondents were chosen because they were elderly and were not working outside the island. Also, they were housewives who only received basic education during the British era. Therefore, they were suitable respondents for the Tidung language. An analysis of the findings showed that the Tidung language is closely related to the languages under the Murutic and Dusunic Phylum. However, further studies need to be undertaken in order to substantiate this finding, so that all aspects of the Tidung linguistics can be displayed to the Malaysian speakers. This paper hopes to serve as an early document and documentation of the language of the Tidung people in Sebatik Island.*

**Keywords:** *Tidung language, Tidung people, Sebatik Island, phoneme inventory, comparison.*

## PENGENALAN

Secara am, sukar untuk mendapatkan bahan-bahan bertulis tentang etnik Tidung khususnya yang mendiami Sabah. Bahan bertulis dan bercetak yang memerihal tentang mereka hanya bersifat sepintas lalu tanpa ada huraian dan diskusi panjang tentang mereka. Kekurangan pengetahuan dan maklumat awam tentang etnik ini menyebabkan mereka seolah-olah 'diabaikan' dalam konteks penyelidikan. Dewan Bahasa dan Pustaka Cawangan Sabah telah mengambil langkah untuk mendokumentasi dan mempromosi bahasa etnik ini dengan sokongan pihak United Nations Educational, Scientific

*and Cultural Organisation* (UNESCO) pada tahun 2016 dengan matlamat utama untuk memastikan asas dan budaya etnik ini tidak dipinggirkan daripada konteks khalayak penutur besar di Sabah (*The Borneo Post*, 12 Ogos 2016). Langkah awal yang dilakukan oleh pihak UNESCO itu secara tidak langsung mampu memelihara dan mempertahankan bahasa dan budaya etnik minoriti ini daripada tenggelam dalam arus pemodenan bahasa. Berlandaskan tindakan awal itu, maka diusahakan sekali lagi agar bahasa Tidung dikenali melalui aspek linguistiknya. Justeru, makalah ini mempunyai tujuhan perkongsian akan aspek-aspek asas bahasa Tidung.

## PERMASALAHAN DAN TUJUAN

Memandangkan maklumat awal dan asas tentang etnik Tidung kurang jelas dalam konteks Sabah, maka timbul masalah untuk menentukan asal usul mereka. Dikatakan mereka berasal dari tanah Kalimantan yang berhijrah ke Borneo Utara (Sabah). Mereka juga didakwa mempunyai hubungan kait dengan Kesultanan Brunei dan Sulu, serta dikatakan pernah mempunyai kerajaan sendiri di Kalimantan pada sekitar abad ke-17 (Sather, 1972). Dakwaan sedemikian sukar untuk dibuktikan kerana kurangnya maklumat bertulis yang beredar dalam konteks Malaysia. Malah, tidak ramai yang menyedari bahawa etnik Tidung merupakan salah satu etnik minoriti yang menjadi sebahagian daripada populasi Sabah. Kekurangan maklumat tentang etnik ini menyebabkan mereka kurang dikenali, malah lokasi sebenar petempatan mereka juga kurang didedahkan.

Jumlah sebenar kumpulan etnik ini juga tidak diketahui. Pada tahun 1970, perangkaan negeri Sabah pernah mengasing-asingkan jumlah penduduk berasaskan nama etnik. Ketika itu, etnik Tidung dijumlahkan seramai 7,755 orang (Perangkaan Negeri Sabah, 1970). Namun, selepas tempoh berkenaan catatan banci penduduk tidak lagi mengasing-asingkan penduduk berdasarkan nama kumpulan etnik, sebaliknya kumpulan-kumpulan etnik minoriti disatukan di bawah kategori Bumiputera Lain. Seyogianya, laporan Perangkaan Negeri Sabah 2014 tidak lagi dicatat secara jelas kedudukan populasi etnik Tidung. Berkemungkinan sahaja mereka dikelompokkan di bawah etnik Kadazandusun atau Murut ataupun



digabungkan ke dalam kelompok Bumiputera Lain. Seandainya mereka dikategorikan ke dalam kelompok Bumiputera Lain, maka seramai 659,865 orang penduduk dijumlahkan dalam kategori itu (Perangkaan Negeri Sabah, 2014: 9). Bilangan yang ramai itu tidak dapat menunjukkan secara khusus daerah yang didominasi oleh mereka, sama ada Tawau ataupun daerah-daerah lain. Bermakna, orang-orang Tidung tidak tergolong ke dalam etnik yang ramai, sebaliknya mereka hanya menjadi sebahagian kecil daripada kumpulan etnik yang membentuk kepelbagaian etnik di Sabah.

Memandangkan wujud ketidakjelasan tentang etnik ini, sama ada dari aspek identiti bahasa dan budaya, maka makalah ini diusahakan untuk meneliti aspek bahasa Tidung yang juga kurang diketahui dan dikenali dalam kalangan penutur besar di Sabah khususnya dan Malaysia amnya.

## LOKASI DAN KAEDAH KAJIAN

Kajian ini dilaksanakan dalam kalangan orang-orang Tidung di Pulau Sebatik, Tawau. Sebatik merupakan pulau yang dipunyai oleh dua negara. Perbatasan sedemikian sudah disepakati sejak tahun 1891, yakni ketika pemerintahan kolonial masih berkuasa di Borneo. Penguasaan dua pentadbir kolonial, iaitu pihak Inggeris dan Belanda telah meletakkan garis sempadan pada kedudukan 4°10' lintang selatan yang memisahkan Sebatik di bahagian selatan kepada penguasaan Belanda dan Sebatik di bahagian utara di bawah pentadbiran pihak Inggeris. Kedua-dua wilayah yang terpisah dua itu akhirnya berada di bawah kedaulatan Malaysia dan Indonesia selepas merdeka. Garis persempadanan itu ditandai dengan 18 batu tanda persempadanan yang terdiri daripada satu batu tanda di timur dan satu di barat serta 16 batu tanda jenis C yang terbentang sepanjang 25km di Pulau Sebatik didasarkan kepada garis maya (*imaginary number*) pada titik 4°10' (I Made Andi Arsana, 2005). Sebelum tahun 1891, tidak wujud garis sempadan yang jelas menyebabkan penduduk di pulau itu sudah sangat lazim berpindah-randah untuk pencarian sumber kehidupan. Pola kehidupan sedemikian kemudiannya tidak boleh dilakukan selepas sahaja garis pemisahan sempadan dikuatkuasakan oleh kedua-dua pihak kolonial sehingga kini.

Dengan menggunakan tatacara temu bual dan pemerhatian ikut serta, maka data bahasa dalam kalangan orang-orang Tidung dikutip. Seramai 20 orang informan telah ditemu bual dengan soalan-soalan yang sangat umum dan asas sifatnya tentang bahasa Tidung yang dituturkan di pulau itu. Daripada 20 orang informan itu, maka dua penutur Tidung telah dipilih untuk ditanyakan leksikal asas Tidung. Kedua-dua responden itu dipilih kerana mereka merupakan individu yang sudah berusia lanjut, hanya sebagai suri rumah dan tidak pernah bekerja di luar pulau itu selain mereka juga hanya menerima pendidikan yang sangat asas semasa era pentadbiran British suatu ketika dahulu. Atas ciri itu, maka kedua-dua wanita itu dipilih sebagai responden utama dalam selidikan awal ini. Data leksikal asas itu berupa senarai daftar kata Swadesh yang biasa digunakan dalam proses kutipan data awalan. Namun daripada 200 perkataan itu, hanya 50 patah perkataan sahaja yang dikemukakan dalam perbincangan ini kerana leksikal bandingannya, iaitu bahasa Murut Timugon, bahasa Dusun dan bahasa Bisaya hanya terhad kepada 50 kata sahaja. Dengan maksud hanya untuk mengenal pasti inventori asas bahasa ini, maka hanya perbandingan kecil sahaja yang dilaksanakan terhadap bahasa-bahasa berkenaan.

## LATAR BELAKANG TIDUNG

‘Ulun Tidung’ bermaksud ‘orang Bukit’. Tidung membawa maksud ‘bukit’. Perkataan itu juga diertikan sebagai ‘gunung’ (yakni dirujuk sebagai daratan yang lebih tinggi) atau ‘tempat tinggal’ (Appell, 1983; Sellato, 2001). Terdapat panggilan lain juga yang dirujuk kepada mereka, yakni ‘Ulun Pagun’ yang bermaksud ‘orang kampung atau orang tempatan’ (the people of the village) (Bond, 2017, Usman, 2017). Orang-orang Tidung asalnya rata-rata mendiami kawasan tanah tinggi, yakni di kawasan berbukit. Perpindahan daripada kawasan berbukit ke kawasan sungai menyebabkan mereka perlu menyesuaikan diri dan melakukan pekerjaan yang seiring dengan kawasan kediaman baharu. Secara tidak langsung, mereka turut membuang gelaran ‘orang gunung’ selepas penghijrahan ke kawasan lembah dan mereka mulai mengenal pemerintahan beraja serta berkenalan dengan suku-suku lain yang beragama Islam di kawasan muara sungai. Perubahan tersebut secara tersirat memperlihatkan orang-orang Tidung lebih maju berbanding kebanyakan

suku Dayak lain. Mereka turut membentuk kerajaan seperti Kerajaan Tidung, Kerajaan Bulungan, dan Kerajaan Gunung Tabur di Berau. Meskipun demikian, tidak semua orang Tidung meninggalkan kawasan tanah tinggi. Masih terdapat kelompok Tidung daripada rumpun keluarga bahasa sama yang menempati daerah di perbukitan dan dikenali sebagai Murutik dengan pelbagai subsuku di dalamnya seperti suku Tenggalan (Tenggala), Tengalam, Tagal (Tagel/Tagol). Seperti mana suku-suku lain, orang-orang Tidung juga dapat dikelompokkan ke dalam beberapa kelompok berasaskan kawasan persebaran kediaman mereka di Kalimantan, antaranya Tarakan, Salimbatu, Bulungan, Sekatak, Bebatu, Sesayap, Malinau (Seberang), Sembakung, Sebuku, Simendalon, Sirudung, Labakan, Beluran, Labuk dan Kelompang. Orang-orang Tidung juga didapati mendiami kawasan di selatan Kepulauan Sulu dan dikenali sebagai Sibutu, Simunul, Bunggau dan Sitangkai. Di Sabah mereka dikenali dengan gelaran lain juga, iaitu dikenali sebagai Tenggara atau Tengaroh di kawasan Kuala Penyu dan menempati kawasan Labuk Sugut di Sandakan (Ahmad Muthohar AR, 2015 & Amir Hamzah, 2005).

Berasaskan cerita lisan (*oral history*) didakwa bahawa nenek moyang orang Tidung berasal dari lembah Kinabatangan, sebahagian lagi dari Sipitang, Sabah, dan dari Talisayan, Mindanao, yang turut tersebar ke Morotai (Halmahera) (Okushima, 2003). Bukti-bukti kepada sejarah asal usul berkenaan tidak dapat disahkan (Martinus, 2008). Belum terdapat pembuktian secara sejarah mengenai asal usul tersebut. Namun hal itu mungkin sahaja benar pada zaman kegemilangan laut Kerajaan Brunei (sekitar abad ke 17-18), yakni penguasaan terhadap perdagangan dengan Sulu, Sulawesi dan Morotai (Halmahera) dengan bantuan orang-orang Tidung (Forrest, 1792). Istilah Tidung, Tidong, Tedong, Zedong, Tidoeng, Tiroon, Tirones, Tiran dan *Camucones* direkodkan sebagai istilah awal yang digunakan oleh pihak Sepanyol (Sather, 1972) juga dirujuk serta digunakan secara bergantian dalam aspek kesusasteraan masyarakat ini. Tidung dikelompokkan ke dalam subsuku Murut yang berasal dari bahagian utara Kalimantan. Mereka didapati mendiami banyak daerah dan wilayah seperti Tawau, Sandakan, Kota Kinabalu; Indonesia khususnya di Tarakan, Kabupaten Tana Tidung, Kabupaten Bulungan, Kabupaten Malinau, dan Kabupaten Nunukan; Brunei; dan di Filipina. Kawasan kediaman orang-orang Tidung pastilah berkait erat dengan punca pendapatan mereka, yakni di kawasan yang bersumberkan hasil laut atau sungai (Ahmad Muthohar AR,

2015) Oleh hal yang demikian, tempat kediaman mereka juga berhampiran dengan laut atau sungai. Antara daerah perkampungan atau pemukiman orang-orang Tidung merangkumi daerah-daerah seperti Jadual 1.

**Jadual 1** Daerah dan kawasan kediaman orang Tidung di Malaysia, Indonesia dan Filipina

Daerah/Wilayah	Kawasan Petempatan
Salimbatu	Salimbatu Antal
Sekatak	Sekatak Buji, Sekatak, Bengara, Mentadaw, Batu Pasu, Siandau
Pulau Tarakan	Selumit dan Kampung Pukat Sebengkok, Muara Karang, Rejo, Karang Anyar (simpang III), Mamburungan, Kampung IV, Juata Laut
Pulau Sadau	-
Pulau Bunyu	-
Pulau Mandul	Tanalia, Tanjung Keramat, Tangkudacing
Pulau Nunukan	Nunukan Barat, Nunukan Timur, Nunukan Utara dan Nunukan Selatan
Pulau Sebatik	Setabu, Liang, Bunyu, Tanjung Lalang, Sungai Tongkang, Kampung Melayu
Batayau	Bikis, Bandan, Buong
Bebatu	Bebatu, Supa, Bebatu, Hulu Penagar, Pulu Belanak
Sesayap	Sesayap, Sengkong Duri / Sepala Menjelutung
Malinau	Malinau, Kota Tanjung Belimbing, Malinau, Seberang Liuk, Bange, Pulu, Batung, Langas, Tawa
Lumbis	Mensalong
Sembakung	Ateb Lubaken, Tagul, Tinanjak, Butas Pagar, Plaju Tepian
Sebuku	Pembeliangan, Kulamis, Dangusan, Sumbel, Serapun, Sebakis, Simanggaris
Tawau	Ice Box, Tanjung Batu, Sei Udin, Umas-Umas, Merotai, Ubung, Baloi
Kalabakan & Serudung	Kalabakan, Serudung, Luasung
Apas & Balung	Apas, Balung, Batu Payung, Tinagad, Kelumpang, Membelue, Indra Sabah
Lahad Datu	-
Kinabatangan & Madai	-
Labuk & Sugut	-
Sungai Badas	-
Kuala Penyu	-
Kota Belud	-
Sipitang	-
Lawas	-
Sibutu Filipina	-
Simunul Filipina	-
Bungan Filipina	-
Sanga-sanga Filipina	-
Kepulauan Seribu Jakarta	-

(Sumber: Ahmad Muthohar AR, 2015)

Mereka mendakwa telah mendiami Sabah lebih daripada 100 tahun (Moody, 1984), yakni sejak berhijrah dari Indonesia. Pada awal abad ke-17, orang-orang Tidung juga dikatakan pernah terlibat dalam serbuan terhadap kawasan petempatan dan perkapalan milik Sepanyol (Sather, 1972). Etnik Tidung turut dikatakan mempunyai sejarah dan tradisi 'bernegara', yakni Tidung dengan autonomi politik dan ekonomi yang diperkukuhkan dengan adanya bandar di Pulau Sebatik. Orang-orang Tidung mendiami pantai timur Borneo yang bermula dari muara sungai utara Bulungan ke kawasan pesisir di sekitar Pelabuhan Cowie dalam daerah Tawau di kawasan Sungai Labuk yang bertentangan dengan Pekan Klagan di daerah Beluran, Sandakan, serta di sepanjang Sungai Sembakung dan Sungai Sibuku di timur Kalimantan (Sather, 1972). Kenyataan tersebut seiring dengan pernyataan Roth yang menjelaskan bahawa mereka biasanya mendiami kawasan tebingan sungai di kawasan timur Borneo sehinggalah ke kawasan Batu Tinagat dalam daerah Tawau (Roth, 1968 [1896]). Memandangkan mereka menggemari kawasan tebingan sungai, maka tidak menghairankan mereka turut dikesan hidup berjiran dengan kumpulan etnik lain seperti etnik Sungai di daerah Beluran dan Labuk, etnik Idahan di Silam dan Madai, orang Bajau di daerah Semporna, orang Suluk di Lahad Datu dan Tungku, dan orang Bulungan di Tanjung Selor. Etnik Tidung dikatakan pernah mempunyai kerajaan sendiri tetapi kesan provokasi pihak Belanda, maka kerajaan itu melemah dan akhirnya punah. Penduduknya berhijrah ke tempat-tempat lain termasuklah ke Sabah.

Ada sarjana yang menjelaskan bahawa etnik Tidung tergolong ke dalam kumpulan Dayak khususnya di Kalimantan (rujuk Chalmers, 2006; Chalmers, 2009; Sillander & Alexander, 2016). Malah, ada secara terang-terangan menyatakan etnik Tidung termasuk ke dalam golongan penutur bahasa di bawah rumpun Murutik (Lobel, 2013). Sebaliknya, ramai dari kalangan orang Tidung yang menganggap diri mereka sebagai 'Melayu' dan mereka berasa bangga menggelar diri sebagai Melayu (Schneeberger, 1979). Mereka telah mendiami kawasan dataran rendah sungai dan pulau-pulau terpencil di daerah Sandakan, Sabah, serta di kawasan utara daerah Bulungan, Kalimantan Utara, Indonesia. Sebelum kerajaan kolonial wujud orang-orang Tidung sangat berbangga dengan sejarah kerajaan mereka (Okushima, 2002; Sellato, 2001). Jadual 2 memaparkan kumpulan suku-

suku serumpun dengan orang-orang Tidung yang masih dikelompokkan sebagai Dayak.

**Jadual 2** Suku-suku etnik serumpun dengan Tidung yang masih dikelompokkan sebagai suku Dayak

Berusu	Sekatak, Betayau, Sesayap, Sedakan, Bengalon
Punan	Peso hilir, Tajung selor, Tajung Palas, Sekatak, Malinau selatan
Tagol	Malinau
Abai	Malinau
Lun Tubu	Malinau
Ubow	Malinau selatan
Lun Mentarang	Mentarang & Pulau Sapi
Tenggalan	Agabag di Sebuku Labuk & Sugut
Murut	Sungai Luasong, Merotai & Pensiangan

(Sumber: Ahmad Muthohar AR., 2015)

## BAHASA TIDUNG

Smith (1984) telah mengklasifikasikan bahasa Tidung ke dalam salah satu empat Rumpun Keluarga Bahasa Borneo Barat Laut (*the Bornean division of the North-western Austronesian superstock*). Prentice (1970) pula memasukkan bahasa ini ke dalam kumpulan bahasa di bawah Rumpun Murutik, yakni bahasa dalam subkeluarga Murutik yang berkait erat dengan bahasa-bahasa di dalamnya. Kumpulan bahasa Tidung terbahagi kepada tiga, iaitu bahasa Tarakan, Tinggalan dan Tanggaraq. Istilah untuk Tarakan dan Tanggaraq adalah sejajar dengan istilah yang diberikan oleh Beech (1908) dan Stort (1916), manakala istilah Tinggalan pula sejajar dengan istilah Sembakung (Sather, 1972).

Penutur bahasa Tidung di Inderasabah pula menyenaraikan empat dialek dalam bahasa mereka dan disedari bahawa penutur-penutur pelbagai dialek itu mengalami kesulitan untuk memahami antara satu dengan lain. Dialek-dialek berkenaan adalah Tarakan, Sembakung, Bulungan dan Sesayap [dieja juga sebagai Sesajap]. Sesungguhnya, tidak banyak tulisan terkini yang memerihai tentang bahasa Tidung. Jika adapun biasanya inti perbincangan hanya mengaitkan etnik Tidung dengan kelompok-kelompok etnik peribumi lain di Borneo. Tulisan Hartatik (2014) dapat dianggap

sebagai usaha terkini untuk mengkedepankan etnik Tidung. Objektif tulisan itu merupakan satu usaha untuk memecahkan persoalan sama ada wujud hubungan antara orang Tidung dengan orang Dayak di Nunukan yang menggunakan data perbandingan daripada aspek bahasa data arkeologi dan kebudayaan untuk merekonstruksi sejarah dan evolusi budaya orang Tidung di Nunukan. Daripada hasil analisis itu didapati bahawa orang Tidung mempunyai persamaan signifikan dengan orang Dayak Tahol, Tenggelen dan Agabag kerana mereka berasal daripada rumpun yang sama. Perbezaan dikesan hanyalah dari segi dinamikanya suku Tidung yang bergerak atau berhijrah jauh dari pedalaman ke kawasan sungai atau laut menyebabkan mereka kini identik dengan Muslim. Sebenarnya, terdapat istilah-istilah berbeza yang digunakan dalam bahan-bahan kesusasteraan yang merujuk kepada dialek Tidung. Istilah-istilah itu dapat dilihat dalam Jadual 3.

**Jadual 3** Dialek/Bahasa Tidung yang dibentuk berasaskan cadangan oleh tiga penyelidik, iaitu Beech (1908) Genderen Stort (1916) dan Prentice (1970)

Beech (1908) “dialek-dialek”	Genderen Stort (1916) “dialek-dialek”	Prentice (1970) “bahasa-bahasa”
Tarakan Sembakung (Ejaan lain: Sembakong, Sembakoeng)	Tarakan Sembakung - Tersebar di sepanjang Sungai Sembakung dan terjangkau sehingga cabang- cabang sungainya	Tarakan - Tersebar di sepanjang pantai timur Borneo, yakni dari Pulau Tarakan ke Pelabuhan Cowie Tinggalan (dengan sebaran sama dengan Sembakung)
Nonukan (tersebar di sekitar pulau Nonukan -?) (Ejaan lain: Noenoekan, Nunukan)  Bolongan (tersebar sepanjang sungai Bolongan/pulau-?)  - Prentice menjelaskan bahawa kumpulan penutur ini bukan Tidung ataupun Murutic	Penchangan - cf. Pensiangan dalam Keluarga bahasa Murutic (+ Murutic)  Sedalir - cf. Salalir dalam Keluarga bahasa Murutic (+ Murutic) (Ejaan lain: Selalir, Saralir)  Tidung asli - Tersebar sepanjang bahagian atas sungai Sembakung  - Data bahasa yang tersedia sangat terhad	Tanggaraq - Rutter mengenal pasti etnik ini sebagai Murut (+ Murutic)  (Ejaan lain: Tanggaraq, Tenggarah, Tangara?, Tengara, Tingara)

Sumber: Disesuaikan daripada bahan Sather (1972); Prentice (1965 & 1971); & Dunn (1980)

Tidak banyak maklumat yang diterbitkan tentang bahasa Tidung. Beech (1908) menggambarkan terdapat dua dialek Tidung, iaitu Tarakan dan Bulungan. Walau bagaimanapun, Lobel (2013) menyatakan bahawa Bulungan adalah bahasa yang sangat berbeza dan tidak termasuk dalam kumpulan bahasa Borneo Timur Laut Wurm (*Blust's Southwest Sabah group*). Beech (1908), Stort (1916), dan Prentice (1970) memberikan pandangan berbeza tentang dialek-dialek Tidung. Beech (1908) mengenal pasti empat dialek, iaitu Tidung Tarakan, Bulungan, Nunukan dan Sembakung. Stort (1916) pula menjelaskan bahawa terdapat lima dialek Tidung, iaitu dialek Tarakan, Sembakung, Penchangan, Sedalir, dan Sungai Tidung Sembakung, manakala Prentice (1970) pula menyebutkan tiga kumpulan bahasa Tidung, iaitu Tarakan, Sembakung dan Tanggara.

Berasaskan pemerhatian, bahasa Tidung diandaikan hanya terbahagi kepada dua dialek utama, iaitu dialek Tidung Sesayap dan dialek Tidung Sembakung. Dialek Tidung Sesayap dituturkan di sepanjang sungai dan di kawasan pulau-pulau seperti di Tarakan Bunyu dan di Nunukan, sedangkan dialek Tidung Sembakung pula dituturkan di kawasan utara sungai Sesayap-Sembakung. Dialek Tidung Sesayap mempunyai subdialek yang termasuk di dalamnya adalah subdialek Sesayap Malinau dan Tarakan. Dialek Tidung Sembakung pula didapati juga dituturkan di kawasan Sembakung, Lumbis, Sebuku, dan Tanah Lia.

Senarai kata Tidung telah diterbitkan seawal tahun 1885 oleh Aernout, namun tiada perbincangan lanjut tentangnya sehinggalah Beech melanjutkan perincian perbincangan berkenaan bahasa Tidung pada tahun 1908. Lanjutan itu, senarai kata Tidung yang disusun oleh Stort (1916) dan Rutter (1929) berkait bahasa Tanggara [tenggara] yang telah dikutip oleh Prentice (1970) untuk membentuk leksikal perbandingan antara bahasa Tidung dengan bahasa-bahasa lain di Borneo bagi melihat hubungan kognat antara bahasa-bahasa berkenaan. Selepas tempoh tersebut, seolah-olah tiada lagi sebarang catatan mahupun kajian berkenaan bahasa Tidung dilakukan khususnya di Sabah. Pihak Ethnologue pula telah membuat pengkatalogan terhadap bahasa Tidung. Ethnologue meletakkan bahasa Tidung sebagai bahasa yang sedang beralih atau berubah, yakni dalam kategori 7(Beralih [*Shifting*]) sebagai bahasa yang digalas oleh orang-



orang dewasa dalam kalangan penutur, namun bahasa itu tidak diwariskan kepada anak-anak mereka (*The child-bearing generation can use the language among themselves but it is not being transmitted to children*). Pengkategorian itu dapat diperhatikan sebagaimana catatan di bawah ini.

ISO639-3	ntd
Alternate Names	Camucones, Nonukan, Tedong, Tidoeng, Tidong, Tidung, Tiran, Tirones, Tiroon, Zedong
Population	5000 (2015, J. Lobel). Ethnic population: 20000 (2015, J. Lobel).
Location	Sabah State: Beluran, Sandakan and Tawau districts
Language maps	Malaysia: Sabah
Language status	7(Shifting)
Classification	Austronesian; Malayo-Polynesia; North Borneo; Sabahan; Murutic Tidung

Sumber: [www.ethnologue.com](http://www.ethnologue.com)

Meskipun bahasa Tidung tidak berada pada kedudukan terancam, bahasa itu sedang melalui proses peralihan, yakni hanya dituturkan dalam kalangan orang-orang dewasa dan tidak diwariskan atau digunakan kepada generasi berikutnya, iaitu dalam kalangan anak-anak penutur berkenaan. Sekalipun bahasa itu digunakan antara penutur dewasa dan anak-anak, ia terhad kepada konteks memahami dan anak-anak itu tidak menjawab semula interaksi itu dalam bahasa Tidung, sebaliknya dalam bahasa lain. Justeru, konteks sedemikian memungkinan bahasa Tidung akan mengalami ancaman kepunahan sekiranya penutur-penutur dewasa Tidung tidak mewariskan bahasa berkenaan kepada generasi penutur berikutnya. Hal sedemikian bukanlah suatu keanehan ataupun perkara yang baharu menjelma dalam mana-mana masyarakat penutur bahasa. Arus pemodenan dan pendidikan, misalnya telah banyak mengalihkan kepentingan dan fungsi sesuatu bahasa, sama ada menjadi bahasa perantara ekonomi ataupun sebagai perantara sosial semata-mata. Dalam konteks ini, generasi dewasa penutur bahasa Tidung memilih untuk mengekalkan penggunaan bahasa berkenaan dalam generasi sama, namun mereka memilih untuk menggunakan dialek Melayu Sabah kepada generasi berikut yakni generasi anak. Kesan daripada tindakan itu, maka bahasa Tidung kurang difahami oleh generasi muda Tidung.

**Jadual 4** Perbandingan leksikal asas antara bahasa Tidung dengan bahasa Murut Timugon, bahasa Dusun, bahasa Bisaya dan bahasa Sungai

Bil	Erti	*BAP	Tidung	Murut Timogun	Dusun	Bisaya	Bahasa Sungai
1.	abang	*abang	yaka	aka	tabang	aka/ yaka	ongkoh
2.	saya	*aku	dako ko daken	ku/aku	yoho	oku	oku
3.	malam	*alem	kiwon	dondom	totuong	intuong	awi
4.	bapa	*ama	yama?	amaq	tapa	ama/ yama	apa?
6	apa	*apa	nu	atan	nunu	nunu	onu
7.	semua	*amin	ngai?	ngqiq ngaiq	oinsanan	samumua	
8.	anak	*anak	anak	anak	tanak	anak	lolaing
10.	panjang	*anuduq	buat	gawad	anaru	madaru	elangau
11.	anjing	*asu	asu	ukuq	tasu	asu	asu
12.	pendek	*babaq	jiwa	ganaq	oniba	mariba	oipak
13.	baru	*baqeru	Bagu	bagu	wagu	wagu	egawo
14.	bahu	*bara	likip	limbawo	lihawa	liliwoh	kayab
15.	mulut	*basaq	kabang	kabang	kabang	kabang	kobang
16.	basah	*baseq	basok	[b]jasa?	oyopos	masa?	oyopos
17.	batu	*batu	batu	batu	watu/ nagas	batu	batu
18.	cuci	*batuh	pupu	pupu	ougan	ogu	kugas/ mengugas
19.	ayam	*manuk	manuk	manuk	manuk	manuk	piyo
20.	benar	*bener	banor	otopot	otopot	monong	bana
21.	berat	*bereqat	bagat	bagat	awagat	magat	
22.	wanita	*binahi	denandu	duandoq	tondu	yunai	woinoi
23.	isteri	*binay	yandu	anduq	sawo	sawu	sawoh
24.	bulan	*bulan	bulan	bulan	tulan	ulan	olan
25.	bulu	*bulu	Bulu	bulu	huluh	buluh	bulu
26.	rambut	*busek	abuk	abuk	tobuk	obuk	tobuk
27.	buta	*buta	balou	navalou	bolou	bolou	bolow
28.	kotor	*daki	idok	jamol	omurong	maranya	
29.	dahan	*daqan	rahan	rahan	raan	raan	ra?an
30.	darah	*daraq	dada	dadaaq	raha	raa?	ra?a
31.	daun	*dasun	daun	daun	roun	roun	roun
32.	fikir	*dendem	pikir	kadaq	sorou	pikir	pikir
33.	dengar	*dener	rongou	dongog	korongou	rongou	rengow
34.	kecil	*dikiq	bobodok	bobodok	okoro/ onini	manini	owiros
35.	lidah	*dilaq	jila?	rila?	dila	dila?	dila?
36.	sejuk	*dingding	salui	simuq	osogit/ atamis	sajuk	osogit

37.	lain	*duma	-	-	suai	masing / wokon	sondiang
38.	jauh	*zauq	tawoi	galud	osodu	mosodu	osodu
39.	angin	*hangin	bareyo	angin	tongus/ ribut	angin	owos
40.	dekat	*hanpir	mingkat	maad	osomok	mosomok	orani
41.	asap	*hatap	lison	lison	lisun	lisun	lison
42.	dia	*ia?	siyo iyo	diso	yauh/dau/ sio	iyo	eyoh
43.	hidung	*ijusung	adung	adung	todung	odung	irung
44.	mengikat	*iket	bawod	-	mongogos	mamajorot	kogos/ mongogos
45.	tutup	*ikup	tutub	-	sompon	kaput	
46.	ekor	*iKuR	iku?	ikuq	tikiu	kiyau	eko?
47.	ikut	*ikut	maya	moyo	moyo	maya	maid
48.	gigi	*ipen	ipon	ripon	nipon	nipon	nipen
49.	ikan	*isekan	kanon	papait	sada	kiaun	pait
50.	hisap	*isep	tiop	tiop	siop	siyop	siop
51.	tebal	*kapal	kapar	akapal	akapal	makapal	okapal

Terdapat 5 fonem vokal dan 16 fonem konsonan dalam bahasa Tidung sebagaimana yang dapat dilihat dalam Jadual 5 dan 6.

**Jadual 5 Inventori fonem vokal**

	depan	tengah	belakang
Tinggi	i		u
Separuh Tinggi		ə	o
Separuh Rendah		a	
Rendah			

**Jadual 6 Inventori fonem konsonan**

Daerah sebutan	Dua bibir	Gigi gusi	Lelangit keras	Lelangit lembut	Pita suara
Letupan/plosif	p b	t d		k g	ʔ
Geseran/frikatif		s			
Sengau/nasal	m	n		ŋ	
Getaran/trill		r			
Sisian/lateral		l			
Separuh vokal	w y		j		

**Jadual 7** Penyebaran vokal pada posisi kata

Jenis vokal	Penyebaran vokal pada posisi kata					
	awal	makna	tengah	makna	akhir	makna
/i/	ipon	gigi	siyo	dia	baloi	rumah
/u/	ulun	orang	adung	hidung	denandu	perempuan
/o/	-	-	kiwon	malam	dako	saya
/ə/	-	-	kesaboi	datang	-	-
/a/	asu	anjing	dada	darah	maya	pergi

Jadual 7 memperlihatkan bahawa tidak semua fonem vokal Tidung hadir dalam semua posisi. Fonem /i/ /u/ dan /a/ hadir di semua posisi kata. Fonem /o/ hadir di tengah dan akhir kata, manakala fonem /ə/ hanya hadir di posisi tengah kata sahaja.

**Jadual 8** Penyebaran konsonan letupan pada posisi kata

Jenis konsonan	Penyebaran konsonan letupan pada posisi kata					
	awal	makna	tengah	makna	belakang	makna
/p/	pagun	kampung	ipon	gigi	likip	bahu
/b/	bais	baik	kabang	mulut	sabob	kerana
/t/	tawoi	jauh	intad	dari	mingkat	dekat
/d/	dangan	kawan	adung	hidung	intulud	naik
/k/	kanon	ikan	yaka	abang	manuk	ayam
/g/	guang	mahu	lagouwan	panggilan	guang	harus
/ʔ/	-	-	-	-	sigogʔ	gembira

Jadual 8 memperlihatkan penyebaran fonem konsonan di semua posisi kata kecuali bagi fonem /ʔ/ yang hanya hadir di akhir kata sahaja.

**Jadual 9** Penyebaran konsonan nasal pada posisi kata

Jenis konsonan	Penyebaran konsonan nasal pada posisi kata					
	awal	makna	tengah	makna	belakang	makna
/m/	manai	mana	umor	umur	dalom	pada
/n/	nu	apa	danai	sana	dalan	jalan
/ŋ/	ngandu	kahwin	inggalan	nama	mapong	tinggal

Jadual 9 pula memperlihatkan penyebaran konsonan nasal pada semua posisi kata dalam bahasa Tidung.

**Jadual 10** Penyebaran konsonan geseran; getaran dan separuh vokal pada posisi kata

Jenis konsonan	Penyebaran konsonan geseran; getaran dan separuh vokal pada posisi kata					
	awal	makna	tengah	makna	belakang	makna
/s/	si	siapa	kesaboi	sampai	bais	baik
/l/	layout	lambat	senggilan	bila	tanggol	tanggal
/r/	rusog	rosak	berita	brita	sumpur	pagi
/j/	jajog	cantik	injakin	sebenar	jila?	lidah
/w/	wagtu	waktu	duwo	dua	adow	hari
/y/	yandu	isteri	tingkayu	berkelah	-	-

Jadual 10 pula memperlihatkan penyebaran konsonan geseran; getaran dan separuh vokal pada semua posisi kata kecuali bagi fonem /y/ yang tidak memperlihatkan kehadiran fonem itu di akhir kata, manakala Jadual 11 berikut memaparkan sistem asas penomboran dalam bahasa Tidung yang dibandingkan dengan bahasa Austronesia Purba (BAP) bahasa Murut Timogun Murut Tahol, bahasa Dusun, bahasa Bisaya dan bahasa Sungai.

Bahasa Tidung turut memperlihatkan lapan bentuk diftong yang hanya hadir di akhir kata. Ia dapat dilihat sebagaimana Jadual 11 berikut.

**Jadual 11** Penyebaran diftong dalam bahasa Tidung

Jenis Diftong	Awal kata	Tengah kata	Akhir kata	Erti
/ai/	-	-	danai	sana
	-	-	mania	mana
/au/	-	-	mengau	tidur
	-	-	piasau	kelapa
/io/	-	-	bio	biar
	-	-	bio nio	biarlah
/ia/	-	-	lemia	kemerahan
/ou/	-	-	balou	buta
	-	-	makou	jalan
/oi/	-	-	tawoi	jauh
	-	-	awoi	rotan
/ui/	-	-	salui	sejuk
	-	-	antui	lempar
/ua/	-	-	gerua	muntah
	-	-	pua	kering

Selain diftong, Jadual 12 memaparkan bentuk struktur suku kata bahasa Tidung. Terdapat tujuh bentuk suku kata dalam bahasa ini.

**Jadual 12** Struktur suku kata bahasa Tidung

Struktur suku kata	Tidung	Erti
KV	si	siapa
	nu	apa
VKV	asu	anjing
	apa	paha
KVV	mai	kosong
	sio	dia
KVKV	tawa	lebar
	dino	nanti
VKVK	alap	ambil
	adak	ketawa
KVKVK	padau	perahu
	ragob	rendam
VKKVK	intad	dari
	injok	tekan

**Jadual 13** Bentuk Kata Ganti Nama Diri (*kata nelagau*) dalam bahasa Tidung

KGND Diri	tunggal	erti	jamak	erti
pertama	dako	saya	daken	saya
	ko	saya		
kedua	dudu	kau	muyu	kamu
	sio	dia		
ketiga	taka	kita	dito?	kita
			ilo	mereka
			damo	kami

Terdapat tiga bentuk Kata Ganti Nama Diri (KGND) atau kata *nelagau* dalam bahasa Tidung, iaitu KGND pertama, kedua, dan ketiga yang dibahagikan kepada dua konteks pemanggilan, yakni secara tunggal dan jamak. Sebagaimana paparan pada Jadual 13 dapat diperhatikan cara *nelagau* itu mempunyai perbezaan bentuk, contohnya panggilan *dudu* digunakan kepada orang yang berusia lebih muda daripada pemanggil dan dianggap sebagai panggilan yang sedikit kasar berbanding dengan *muyu* yang digunakan kepada individu yang lebih tua daripada pemanggil.

**Jadual 14** Perbandingan sistem per nomboran asas

*BAP	Tidung	Murut Timogun	Murut Tahol	Dusun	Bisaya	Sungai	Erti
*?isa?	sinan	saa?	rondo	iso	miso	ido	satu
* dusa	duwo	duwo	duwo	duwo	duwo	duwo	dua
* telu	talū	duwo	talū	tolu	tolu	telo	tiga
* mpat	apat	apat	apat	apat	apat	opat	empat
* lima	limo	limo	limo	limo	limo	limo	lima
* enem	anom	onom	onom	onom	onom	onom	enam
* pitu?	tuju	tulu	tulu	turu	turu?	turu?	tujuh
*walu/h	walu	balu	balu	walu	walu?	walu?	lapan
*siam	siam	siam	siam	siam	siam	siwoi	sembilan
*sa-puluq	sapulu	kopor	kopor	hopod	opod	epolo?	sepuluh

Berdasarkan Jadual 14 tentang sistem per nomboran asas, didapati bahasa Tidung mempunyai hubungan yang dekat dengan kesemua bahasa berkenaan. Kosakata yang sama atau mirip menunjukkan kesejajaran/ kesepadanan fonem/bunyi. Jadi, penentuan kognat antara kata boleh ditentukan menerusi perbandingan segmen-segmen yang sejajar atau sepadan bagi erti yang sama yakni [sama dari aspek bentuk fonemik, fonetik atau kedua-duanya] dan makna perkataan (Dyen, 1975). Untuk menentukan taraf kognat sesuatu pasangan kata, maka setiap pasangan kata dibandingkan secara fonem demi fonem. Dyen, (1975) menggunakan istilah *homosemantic* untuk merujuk kepada kesamaan bentuk dan makna dalam bahasa bersanak. Misalnya, perkataan [kutu] dalam bahasa Kenyah dibanding dengan [kutu] bahasa Kadazan, maka bunyi-bunyi yang dibandingkan ialah [k] dengan [k], [u] dengan [u], [t] dengan [t], dan [u] dengan [u]. Demikian halnya, dengan perkataan [batu] lawan [watu]. Berdasarkan perbandingan fonem demi fonem meskipun didapati terdapat perbezaan, terdapat banyak kaedah yang boleh digunakan untuk melakukan kesepadanan. Antaranya melalui kaedah kesepadanan fonem dari segi kedudukan fonem-fonem dalam untaian fonemik. Hal ini bermakna pasangan kata yang dibandingkan dianggap bersepadan sekiranya memiliki fonem yang semuanya sama di posisi yang sama. Pasangan kata sepadan juga boleh memiliki fonem yang mirip sama tetapi dapat diterangkan bahawa kemiripan itu berakibat daripada pengaruh lingkungan dan berlaku secara tetap (Noriah Mohamed & Rohani Mohd. Yusof, 2011).

Jadual 15 berikut merupakan contoh proses retensi yang berlaku dalam bahasa Tidung yang dibandingkan dengan bahasa Austronesia Purba (\*BAP) dan tiga bahasa lain, iaitu bahasa Murut Timogun, Dusun dan Bisaya. Dalam bahasa Tidung pula diperlihatkan gejala retensi vokal tinggi \*u > [u] sebagaimana yang terlihat melalui contoh \*manuk – [manuk] dan \*bulu – [bulu]. \*a > [a] melalui contoh \*anak - [anak]; \*daqan - [rahan].

**Jadual 15** Retensi dalam bahasa Tidung

Bil	Erti	*BAP	Tidung	Murut Timogun	Dusun	Bisaya
1	ayam	*manuk	manuk	manuk	manuk	manuk
2	anak	*anak	anak	anak	tanak	anak
3	tebal	*kapal	kapal	akapal	akapal	makapal
4	dahan	*daqan	rahan	rahan	raan	raan
5	bulu	*bulu	bulu	bulu	huluh	buluh

Proses di bawah ini (lihat Jadual 16) pula merupakan proses inovasi yang memaparkan perubahan yang berlaku dalam bahasa Tidung. Inovasi berlaku pada kesemua kata \*BAP dalam bahasa Tidung dan bahasa-bahasa bandingan. Namun yang jelas \*j bagi \*ijusung menjadi /d/ di tengah kata yang membentuk rumus \*j>d/#\_\_# untuk kata [adung] dalam bahasa Tidung dan Murut Timogun [todung dan odung] untuk bahasa Dusun dan Bisaya. Bagi \*d>/jr//#\_\_# untuk kata [jila?] dalam bahasa Tidung dan [rila?] untuk bahasa Murut Timogun. Demikian juga berlaku inovasi untuk \*ama dengan penyisipan /y/ di awal kata dan glottal di akhir kata. Rumus berikut dihasilkan untuk menggambarkan inovasi berkenaan Ø---/y//\_\_# dan Ø---/?/#\_\_ untuk kata [yama?]. Perubahan tetap yang berulang-ulang bermaksud perubahan yang berlaku secara sistematik atau teratur. Perubahan tersebut tidak hanya berlaku dalam satu kosa kata tetapi juga terhadap kosa kata lain yang memiliki susunan fonem yang sama atau hampir sama dalam bahasa berkenaan.

**Jadual 16** Inovasi dalam bahasa Tidung

Bil	Erti	*BAP	Tidung	Murut Timogun	Dusun	Bisaya
1	hidung	*ijusung	adung	adung	todung	odung
2	lidah	*dilaq	jila?	rila?	Dila?	dila?
3	darah	*daraq	dada	dadaaq	raha	Raa?
4	rambut	*busek	abuk	abuk	tobuk	obuk
5	bapa	*ama	yama?	amaq	tapa	ama/yama



Kesamaan dan kemiripan unsur bahasa wujud sebab terdapat unsur yang kekal dan ada yang berubah. Pasangan unsur yang mirip bentuk dan/ atau maknanya disebut berkognat. Unsur berkognat yang mirip boleh wujud apabila unsur bahasa tua berubah semasa unsur tersebut diturunkan kepada dialek turunan yang menjadi bahasa-bahasa bersanak (Noriah Mohamed & Rohani Mohd. Yusof, 2011). Secara paling umum, pengelompokan bererti mengelompokkan bahasa atau dialek ke dalam kelompok tertentu berdasarkan perkongsian persamaan dan perbezaan ciri linguistiknya (Hock, 1986). Sesebuah bahasa atau dialek yang memperlihatkan inovasi bermaksud bahasa atau dialek berkenaan terpisah daripada bahasa atau dialek lain yang diturunkan daripada induk atau sumber yang sama. Kewujudan ciri inovasi dan retensi dalam sesebuah bahasa atau dialek semasa membolehkan pengerjaan satu lagi tujuan ilmu linguistik perbandingan sejarahawi, iaitu pengelompokan/klasifikasi (Collins, 1986).

Berasaskan keseluruhan perbincangan di atas, satu kesimpulan awal dapat diberi bahawa bahasa Tidung itu merupakan sebahagian daripada ekosistem linguistik di Sabah. Pulau besar Borneo menjadi acuan yang menggalur banyak bahasa serumpun dan sekeluarga di dalamnya. Bahasa Tidung memiliki sistem bahasa yang mirip kepada bahasa Murut dan Dusun. Keadaan itu tidaklah menghairankan kerana etnik Tidung merupakan sebahagian daripada etnik-etnik Dayak lain yang pernah menyatu di kawasan tanah tinggi Borneo dan kemudiannya berpindah ke kawasan lembah atas keperluan sumber hidup atau ekonomi. Kemiripan sistem linguistik itu disebabkan bahasa-bahasa itu bersumberkan Keluarga Bahasa yang serupa, cuma kawasan kediaman yang membezakan cara penuturan bahasa-bahasa dan dialek-dialek berkenaan.

Bahasa yang dituturkan oleh orang-orang Tidung seperti juga etnik-etnik lain di Sabah mempunyai persamaan terutama dari aspek leksikal. Persamaan itu berkemungkinan besar disebabkan oleh kesemua bahasa di Sabah bersumberkan rumpun bahasa yang sama, iaitu bahasa Austronesia Purba. Ia bukanlah suatu hal yang mengejutkan kerana terdapat juga kata-kata berkognat dalam bahasa-bahasa yang dituturkan di Borneo dengan bahasa-bahasa di Filipina (Keraf, 1984). Malah, semua bahasa di bawah keluarga Dusunik, Murutik dan Paitanik memperlihatkan persamaan yang

ketara kerana kesemuanya bersumberkan bahasa yang sama. Kesamaan sedemikian dapat dijelaskan melalui model atau teori Gelombang (*wave model* [*Wellentheorie*]) yang disaran oleh Hugo Schuchardt dan Johannes Schmidt pada sekitar tahun 1870-an (Schmidt, 1872) menerangkan bahawa bahasa digunakan dalam bentuk rantaian di dalam sesebuah wilayah tertentu. Setiap perubahan bahasa bermula di suatu tempat di dalam rangkaian berkenaan yang kemudiannya menyebarkan kepada kumpulan-kumpulan penutur lain. Perubahan itu boleh dibandingkan dengan ‘gelombang’ yang semakin melebar daripada sumber sesuatu bahasa, kemudian ia diterima pakai merentas wilayah penuturannya. Perkara serupa pernah ditegaskan oleh Bloomfield (1933) seperti mana berikut “[d]ifferent linguistic changes may spread, like waves, over a speech-area, and each change may be carried out over a part of the area that does not coincide with the part covered by an earlier change.” Dengan lain perkataan, perubahan sesuatu bahasa itu dimulai oleh kumpulan penutur bahasa yang sedikit atau minoriti dan diikuti oleh penutur-penutur bahasa yang lebih besar atau dominan.

## PENUTUP

Bahasa adalah salah satu unsur kebudayaan yang tergolong dalam kajian asal usul. Kewujudan bahasa penting dalam menyusurgalurkan alur migrasi bangsa dan etnik penutur di Nusantara ini. Perbandingan leksikal Tidung dalam perbincangan ini merupakan langkah awal kepada perbandingan leksikal selanjutnya. Untuk mengenal pasti ikatan kerabat antara bahasa Tidung dengan bahasa-bahasa lain khusus di bawah bahasa rumpun Murutik memerlukan lanjutan perbincangan dengan jumlah leksikal perbandingan yang lebih besar. Untuk konteks dini ini, hanya dipaparkan inventori asas bahasa ini kepada khalayak penuturnya. Memandangkan belum banyak kajian terhadap linguistik Tidung, maka perkongsian awal ini diharap dapat memberi sedikit gambaran tentang bahasa ini, khusus yang dituturkan di Pulau Sebatik Tawau.

## RUJUKAN

- Ahmad Muthohar AR. (2015). *Dialektika identitas Dayak Tidung di Kalimantan*. Semarang: Fatawa Publishing.
- Aernout, W. (1885). Een woordenlijstje der Tidoengsche taal. De Indische Gids, 7–1, 536–550. In Mika Okushima (2003). Ethnic Background of the Tidung: Investigation of the extinct rules of Coastal Northeast Borneo. *The Journal of Sophia Asian Studies*, 21, 233–260.
- Amir Hamzah. (2005). *Sekilas Mengenal Suku-Bangsa Tidung*. Samarinda.
- Appell, George N. (1983). Ethnic Groups in the Northeast Region of Indonesian Borneo and their Social Organizations. *Borneo Research Bulletin*, 15, 38–45.
- Beech Mervyn, W., H. (1908). *Tidong dialects of Borneo*. Oxford: The Clarendon Press.
- Bloomfield, L. (1933). *Language*. New York: Holt.
- Bond, Nathan. (2017). Dayak identification and divergent ethnogenesis among Tidung in North Kaliman and Sabah. *Borneo Research Bulletin*, 48, 265–282.
- Buku Perangkaan Negeri Sabah. (1970). Kota Kinabalu: Jabatan Perangkaan Sabah.
- Buku Perangkaan Negeri Sabah. (2014). Kota Kinabalu: Jabatan Perangkaan Sabah.
- Chalmers, Ian. (2006). The dynamics of conversion: The Islamisation of the Dayak peoples of Central Kalimantan. *The 16th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia (ASAA) on "Asia Reconstructed"*. University of Wollongong, Australia. 26–29 June 2006.
- Chalmers, Ian. (2009). Intersecting Islamic and ethnic identities in Kalimantan Indonesia. In D. Bennett J. Earnest & M. Tanji (Eds.). *People place and power: Australia and the Asia Pacific*. 80–110. Perth: Blackswan.
- Collins, J., T. (1986). Dialek Melayu Pulau Tioman dan rekonstruksi Bahasa Melayu purba. *Jurnal Dewan Bahasa*, 5, 369–383.
- Dunn Phyllis, A. (1980). Sabah people's who's who: A glossary of the terms used for the people and languages of Sabah East Malaysia. *Sabah Museum Annals*, No. 2. Kota Kinabalu: Sabah Museum.
- Dyen, Isidore. (1975). *Linguistic subgrouping and lexicostatistics*. The Hague: Mouton.
- Forrest, Thomas. (1792 [reprinted 1996]). *A voyage to New Guinea and the Moluccas 1774–1776*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartatik. (2014). Perbandingan bahasa dan data arkeologi pada suku Tidung dan Dayak di wilayah Nunukan: Data bantu untuk rekonstruksi sejarah dan perubahan budaya. Naditira Widya. Balai Arkeologi Kalimantan Selatan, 8 (1), 29–48.
- Hock H. Henrich. (1986). *Principle of historical linguistics*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- I Made Andi Arsana. (2005). Ambalat: A spatial perspective. *The School of Surveying & Spatial Information Systems*. Sydney, AU: The University of New South Wales.

- Keraf, G. (1984). *Linguistik bandingan historis*. Jakarta: PT Gramedia.
- Lobel Jason William. (2013). *Philippine and North Borneon Languages: Issues in description subgrouping and reconstruction*. PhD Dissertation. University of Hawaii at Manoa, Manoa.
- Lobel Jason William. (2015). *North Borneo sourcebook: Vocabularies and functors*. Manoa: University of Hawaii at Manoa.
- Martinus Nanang. (2008). *Sejarah dan Kebudayaan Tidung di Kabupaten Malinau*. Dlm. *Sejarah Penyebaran dan kebudayaan Suku-suku di Kabupaten Malinau*. Malinau: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata.
- Moody David, C. (1984). The Tidong language. In Julie K. King John Wayne King (Eds.). *Languages of Sabah: A Survey Report*. *Pacific Linguistics Series*, 78, 125–137.
- Nichol, R. (1980). Brunei Rediscovered: A Survey of early Times. *Brunei Museum Journal*, 4 (4), 219–237.
- Noriah Mohamed & Rohani Mohd. Yusof. (2011). *Pengelompokan leksikostatistik bahasa-bahasa peribumi di Sarawak*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Okushima, Mika. (2002). Commentary on the Sebuiku Document: Local history from the perspective of a minor polity of coastal Northeast Borneo. *Sophia Asian Studies*, 20, 149 –172.
- Okushima, Mika. (2003). Ethnic background of the Tidung: Investigation of the extinct rulers of the coastal northeast Borneo. *The Journal of Sophia Asian Studies*, 21, 233–260.
- Prentice, D. J. (1965). Form and function in the verbs of Sabah Murut: A preliminary analysis. *Oceanic Linguistics*, 4/1–2, 127–156.
- Prentice, D. J. (1970). The linguistic situation in Northern Borneo. In S. A. Wurm & D. C. Laycock (Eds.). *Pacific Linguistic Studies in Honor of Arthur Capell*. *Pacific Linguistic*, 13, 369–408.
- Prentice, D. J. (1971). The Murut languages of Sabah. *Pacific Linguistics*, 18.
- Roth, Henry. (1968 [1896]). *The natives of Sarawak and British North Borneo, Vols 2*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press. First published 1896 by Truslove & Hanson London.
- Rutter, Owen. (1929). *The Pagans of North Borneo*. London: Hutchinson & Company.
- Sather Clifford. A. (1972). *Tidong*. In Frank. M. LeBar (Ed.). *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia*. 154–168. New Haven: Human Relations Area Files (HARF) Press.
- Schmidt, Johannes. (1872). *The relationships of the Indo-European languages [Die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen]*. Weimar: Hermann Böhlau.

- Schneeberger, William F. (1979). *Contributions to the ethnology of Central Northeast Borneo (Parts of Kalimantan Sarawak and Sabah)*. Berne: The University of Berne Institute of Ethnology. (Studia Ethnologica Bernensia 2).
- Sellato, B. (2001). *Forest resources and people in Bulungan: Elements for a history of settlement trade and social dynamics in Borneo 1880–2000*. Jakarta: Center of International Forestry Research.
- Sillander, Kenneth & Alexander, Jennifer. (2016). Belonging in Borneo: Refiguring Dayak ethnicity in Indonesia. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 17 (2), 95–101.
- Smith, Kenneth. D. (1984). The languages of Sabah: A tentative lexicostatistical classification. In Julie K. King John Wayne King (Eds.). *Languages of Sabah: A survey report. Pacific Linguistics Series*, 78, 1– 49.
- Stort-Genderen, P. Van. (1916). *Nederlandsch-Tidoengsch-Tinggalan Dajaksche woordenlijst, VBG 61*, 1–100. In Mika Okushima (2003). Ethnic background of the Tidung: Investigation of the extinct rules of coastal Northeast Borneo. *The Journal of Sophia Asian Studies*, 21, 233–260.
- Tidung First Language Documented by DBP. The Borneo Post (Sabah). 12 Aug 2016.
- Usman Idris. (2017). Belimpun Taka Tugas, Insuai Taka Tapu': Orang Tidung, Marginalisasi dan Perlawanan di Pulau Sebatik, Nunukan. *ETNOSIA: Jurnal Etnografi Indonesia*, 2 (12), 134–152.
- www.etnologue.com

## TEMU BUAL

- Puan Halimah Sadon pada 9 Ogos 2018 di Kampung Mentadak Baru, Pulau Sebatik, Tawau, Sabah.
- Puan Siti Hajar Abdullah pada 10 Ogos 2018 di Kampung Mentadak Baru, Pulau Sebatik, Tawau, Sabah.

MANU

Jurnal Pusat Penataran Ilmu & Bahasa

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

## PENDIDIKAN ANAK-ANAK MENERUSI SURAH LUQMAN DALAM NOVEL AYAHANDA

### *Child Education through Surah Luqman in Ayahanda Novel*

NADIA BINTI ISHAK  
KAMARIAH BINTI KAMARUDIN

<sup>1 & 2</sup>Jabatan Bahasa Melayu, Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi,  
Universiti Putra Malaysia 43400, Serdang, Selangor  
nad\_ishak22@yahoo.com; kkmariam@upm.edu.my  
Dihantar: 26 Mei 2019 / Diterima: 30 Oktober 2019

**Abstrak** Proses pendidikan dan pembentukan perkembangan sahsiah awal anak-anak bermula dari rumah. Pelbagai dasar dan sistem pendidikan dirangka bagi melahirkan generasi yang cemerlang. Namun begitu, segelintir umat Islam tidak menyedari bahawa pendidikan anak-anak telah dimaktubkan oleh Allah SWT dalam al-Quran. Kaedah pendidikan anak-anak terkandung di dalam al-Quran menerusi Surah Luqman. Surah Luqman mengandungi kata-kata nasihat Luqman al-Hakim terhadap anak-anaknya. Sehubungan dengan ini, makalah ini menumpukan penganalisan terhadap pendidikan anak-anak menerusi Surah Luqman dengan tujuan untuk memperlihatkan pendidikan yang berasaskan al-Quran berupaya membimbing dan mendidik anak-anak. Penelitiannya adalah mendasari novel *Ayahanda* (1997) karya nukilan Azizi Haji Abdullah. Makalah ini menggunakan Pendekatan Kemasyarakatan yang terkandung dalam teori Pengkaedahan Melayu sebagai kerangka analisis. Pendekatan ini menekankan bahawa karya sastera sebagai alat untuk mensejahtera dan membahagiakan umat manusia. Justeru, selain menilai karya sastera, pendekatan ini turut menilai pengarang itu sendiri, iaitu untuk melihat sejauh mana keserasian isi tema sesebuah karya selaras dengan sikap dan pandangan hidup pengarangnya. Kajian jelas memperlihatkan bahawa pendidikan anak-anak oleh Luqman al-Hakim menepati kehendak dan garis panduan Islam dalam mendidik dan membimbing perilaku serta keperibadian anak-anak ke arah kesempurnaan. Hasil kajian mendapati bahawa pendekatan kemasyarakatan bersesuaian untuk diterapkan dalam kajian ini sebagai wadah untuk pendedahan kepada permasalahan yang wujud dalam masyarakat demi mencari kebaikan dan keadilan seperti

yang dituntut dalam Islam. Rumusannya, pendidikan berasaskan al-Quran merupakan sumber pendidikan terbaik dalam mengimbangi aspek jasmani dan rohani anak-anak.

**Kata kunci:** Pendidikan, anak-anak, novel, pendekatan kemasyarakatan, teori.

***Abstract** The process of early childhood education begins at home. Various policies and education systems have been designed to create an excellent generation. However, some Muslims do not realise that early childhood education has been outlined by Allah SWT in the Quran with the method of child education highlighted in Surah Luqman whereby the chapter contains the advice of Luqman al-Hakim to his children. This paper focuses on the analysis of child education through Surah Luqman with the aim of proving that education anchored on the Quran is able to guide and educate children. The study is based on a novel entitled Ayahanda (1997) by Azizi Haji Abdullah. This article uses the Community Approach Embodied in the Theory of Malay Methodologies as the framework for analysis. This approach emphasises literary works as tools for the prosperity and happiness of mankind. The findings show that child education by Luqman al-Hakim conforms to Islamic requirements and guidelines in educating and guiding children towards perfection. The findings also point to community approaches as appropriate to be applied as tools for exposing the problems and questions that exist in society for the sake of seeking goodness and justice as upheld in Islam. In conclusion, education based on the Quran is the best resource in balancing the physical and spiritual aspects of children.*

**Keywords:** Education, child, novel, community approach, theory.

## PENDAHULUAN

Pendidikan merupakan aspek yang amat dititikberatkan oleh masyarakat di seluruh dunia. Menurut *Kamus Dewan Edisi Keempat* (2014), pendidikan berasal daripada kata dasar ‘didik’ yang membawa pengertian memberi

latihan atau pengajaran tentang akhlak dan kecerdasan fikiran. Pendidikan pula membawa pengertian ilmu mendidik atau pengetahuan mendidik untuk memberi pengetahuan kepada individu tersebut. Seterusnya, Abdul Halim Mat Diah (1989: 43) mentakrifkan pendidikan sebagai suatu prosedur pembelajaran dan pengajaran secara formal dan tidak formal yang bertujuan untuk membina keperibadian manusia yang sempurna daripada cakupan pelbagai aspek. Pendidikan merupakan proses penyampaian komunikasi dua hala yang melibatkan pelajar dan tenaga pengajar. Mok Soon Sang (1991: 3) pula menyatakan bahawa pendidikan ialah proses pembelajaran untuk menghasilkan perubahan tingkah laku, sikap, pengetahuan dan sesuatu kemahiran dalam diri manusia dan seterusnya dijadikan sebagai aset untuk memacu pertumbuhan sesebuah negara. Oleh hal yang demikian, berdasarkan beberapa pengertian di atas, dapat disimpulkan bahawa pendidikan membawa maksud proses kemahiran secara berstruktur yang memberi kesan kepada perkembangan minda manusia.

Pendidikan merupakan asas kepada pembangunan ketamadunan, selain dapat memacu perkembangan ekonomi sesebuah negara. Justeru, dalam menghadapi persaingan era globalisasi yang kian mencabar, aspek pendidikan perlu diberi penekanan dan keutamaan. Hal ini jelas memperlihatkan bahawa kejayaan sesebuah negara amat bergantung kepada ilmu pengetahuan dan kompetensi yang dimiliki oleh rakyatnya. Sehubungan dengan ini, aspek pendidikan perlu diberikan penekanan utama dalam memacu pertumbuhan negara menjelang abad ke-21. Selain itu, kerajaan telah melancarkan Pelan Pendidikan Malaysia (2013–2015) bagi mencapai visi yang dihasratkan, iaitu untuk meningkatkan kualiti dan tahap pencapaian pendidikan di Malaysia.

Sejajar dengan ini, proses pendidikan awal anak-anak adalah bermula dari rumah dan didikan awal yang diterima ini akan mencorakkan cara mereka berfikir dan bertingkah laku. Pendidikan tidak hanya memfokus kepada elemen fizikal semata-mata, bahkan melibatkan aspek rohani dan jasmani. Pendidikan merupakan suatu aspek yang perlu diberikan perhatian khusus agar seseorang itu dapat dibentuk menjadi insan yang seimbang dari segi intelek, rohani dan jasmani. Selain itu, Islam turut menggalakkan umatnya untuk menuntut semua jenis ilmu yang menjurus kepada kebaikan



dan kepentingan umat seluruhnya. Malah, menuntut ilmu juga merupakan salah satu bentuk ibadah yang diwajibkan dalam Islam. Budaya menuntut ilmu telah bermula seawal zaman Nabi Adam a.s. sehingga Nabi Muhammad SAW dan diteruskan hingga kini. Oleh itu, kedudukan dan martabat orang yang berilmu diletakkan di tempat tertinggi berbanding orang yang cetek ilmu pengetahuan. Perihal ini diperlihatkan dalam al-Quran menerusi Surah al-Mujadalah ayat 11 yang bermaksud:

“Nescaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antara kalian dan orang-orang yang diberi ilmu (agama) beberapa darjat.”

*(Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia, 2006: 543)*

Ayat di atas memerihalkan bahawa Allah SWT meletakkan orang yang beriman dan berilmu ke tahap yang paling tinggi. Allah SWT memandang tinggi umat-Nya yang mempunyai ilmu pengetahuan. Oleh itu, menerusi ayat ini turut memperlihatkan bahawa manusia yang berilmu bukan sahaja dipandang tinggi oleh masyarakat, malah dipandang mulia oleh Allah SWT.

Sehubungan dengan ini, pelbagai sistem pendidikan telah dirangka bagi merealisasikan matlamat bagi melahirkan generasi yang cemerlang. Namun begitu, segelintir umat Islam tidak menyedari bahawa metodologi pendidikan anak-anak lebih awal telah digariskan oleh Allah SWT dalam al-Quran. Kandungan al-Quran mencakupi semua kehidupan manusia meliputi aspek sosial, budaya, politik, akhlak dan lain-lain. Namun begitu, sesetengah umat Islam mengabaikan sumber ini dalam mendidik anak-anak, malah meletakkan sumber pendidikan yang lain bagi membentuk perilaku dan sahsiah diri anak-anak di awal perkembangan mereka. Menurut Zakaria Stapa, Noranizah Yusuf dan Abdul Fatah Shahrudin (2012: 8), pengertian pendidikan yang sebenar adalah yang berpaksikan al-Quran dan al-Sunnah serta didasari oleh tauhid dan keesaan Allah SWT. Oleh itu, jelas pada pernyataan ini bahawa al-Quran merupakan petunjuk sepanjang zaman yang diturunkan oleh Allah SWT untuk membimbing manusia ke jalan yang benar. Al-Quran merupakan sumber rujukan dan panduan utama khususnya dalam bidang pendidikan.

Justeru, makalah ini akan memfokuskan Surah Luqman yang terdapat dalam al-Quran iaitu ayat 14–19 untuk melihat pendidikan anak-anak. Kajian akan meneliti novel *Ayahanda* karya Azizi Haji Abdullah. Justifikasi pemilihan novel ini dibuat berdasarkan plot jalan cerita ini yang berkisar tentang liku-liku yang dilalui oleh seorang bapa dalam mendidik dan menerapkan pendidikan anak-anaknya mengikut landasan Islam. Azizi memberikan fokus kepada watak bapa sebagai pendukung utama watak dalam novel ini bagi memperlihatkan bagaimana seorang bapa membentuk sahsiah dan keperibadian anak-anaknya dengan berpandukan al-Quran. Sehubungan dengan itu, kajian yang menelusuri Surah Luqman ini memperlihatkan kesejajaran jalinan isi novel dan fokus kajian. Isi novel ini berkisarkan tentang penerapan pendidikan oleh seorang bapa terhadap anak-anaknya dan fokus kajian, iaitu penganalisan Surah Luqman yang diketahui umum mengandungi metodologi dalam membentuk pendidikan anak-anak. Selain itu, kerangka analisis yang digunakan ialah Pendekatan Kemasyarakatan yang terdapat dalam Teori Pengkaedahan Melayu. Oleh itu, menerusi konteks yang dibincangkan ini, Surah Luqman (ayat 14–19) akan dirincikan secara menyeluruh bagi memenuhi objektif kajian.

Berdasarkan kajian lepas juga jelas menunjukkan pendidikan anak-anak menerusi Surah Luqman telah dibincangkan dalam tesis sarjana oleh Muhammad Ridzuan Zakaria (2017) yang bertajuk “Pembentukan Sahsiah Anak Soleh Berdasarkan Surah Luqman Sekolah Rendah Islam Hidayah” tetapi menerusi pendekatan yang berbeza. Sementara itu, pendidikan anak-anak menerusi Surah Luqman dalam novel *Ayahanda* garapan Azizi Haji Abdullah menggunakan Pendekatan Kemasyarakatan masih belum diperkatakan.

## TEORI DAN METODE PENELITIAN

Analisis ini menggunakan Pendekatan Kemasyarakatan, iaitu salah satu pendekatan menerusi Pengkaedahan Keagamaan dalam teori Pengkaedahan Melayu. Teori ini dicetuskan oleh Hashim Awang pada tahun 1989. Kemunculan teori ini adalah berdasarkan kepada situasi semasa dalam dunia kesusasteraan Melayu, iaitu pengkajian dan kritikan sastera Melayu

masih bersandarkan kepada teori-teori Barat yang dilihat kadangkala tidak relevan dengan kehendak kajian sastera Melayu pada hari ini. Menurut Hashim Awang (1993: 52), hampir kesemua pengkaedahan yang dipakai adalah hasil peniruan dari Barat. Justeru, saringan dan pembatasan perlu dilakukan bagi mengekalkan keaslian masyarakat Melayu yang kaya dengan adab dan budi perkerti yang tinggi. Lantaran itu, kemunculan teori ini adalah bertepatan di kala dunia kesusasteraan Melayu mendambakan sebuah teori Melayu yang berlandaskan jati diri masyarakat Melayu. Hashim Awang (1994b: 326) menegaskan bahawa teori ini berlandaskan aspek kehidupan manusia, mencakupi cara dan sikap hidup, kepercayaan, adat resam dan kebudayaan setempat masyarakat Melayu Islam. Selain itu, teori ini turut memperlihatkan bahawa alam mempunyai kaitan yang rapat dengan manusia. Seterusnya, menurut Hashim Awang (2003: 1) teori ini termasuk dalam golongan teori yang dikenali sebagai *grounded theory* atau 'teori beralas/berlandas' yang terbentuk dari hasil penyelidikan yang bersifat kualitatif. Dalam cakupan yang lain pula teori ini terdiri daripada rumusan atau formula yang berupa prinsip-prinsip umum tentang karya atau teks sastera dan perihal-perihal yang berkaitan dengan kesusasteraan Melayu. Hashim Awang (2002: 12) membahagikannya kepada dua, iaitu Pengkaedahan Alamiah dan Pengkaedahan Keagamaan. Hal ini turut disentuh oleh Sahlan Mohd Saman (2008: 82) dalam penulisannya bahawa menurut Hashim Awang, pengarang Melayu menghasilkan karyanya berlandaskan kepada dua hakikat iaitu alamiah dan keagamaan.

Seterusnya, Pengkaedahan Alamiah terdiri daripada Pendekatan Gunaan, Pendekatan Moral dan juga Pendekatan Firasat. Pengkaedahan Alamiah terbentuk berlandaskan dua dasar, iaitu kehidupan dan agama Islam. Pengkaedahan Melayu merujuk kepada faktor alam sekitar yang menjadi latar kepada kehidupan masyarakat Melayu Islam. Cabang yang kedua pula ialah Pengkaedahan Keagamaan. Pengkaedahan Keagamaan terdiri daripada Pendekatan Dakwah, Pendekatan Kemasyarakatan dan Pendekatan Seni. Pengkaedahan ini merupakan suatu pendekatan yang berdasarkan kepada keimanan yang bersendikan akidah agama Islam. Secara ringkasnya, ketiga-tiga cabang yang terdapat dalam teori Pengkaedahan Melayu ini mempunyai manfaat dan kebaikannya kepada masyarakat. Malah, hasil kesusasteraan Melayu itu sendiri dicipta adalah berdasarkan

pengamatan terhadap apa yang berlaku di sekeliling masyarakat Melayu Islam. Perihal ini turut disentuh oleh Rahim Abdullah (1999: 5), iaitu dalam penghasilan sesebuah karya kesusasteraan Melayu, karya yang dihasilkan mempunyai sasaran khalayak tersendiri mengikut cakupan pandangan dunia orang Melayu dan pengetahuan atau kedudukan individu dalam kelompok masyarakat. Hal ini jelas memperlihatkan bahawa penghasilan karya sastera bukanlah dicipta tanpa sebarang tujuan, tetapi mempunyai kebaikan dalam menyampaikan mesej kepada khalayak.

Menerusi Pendekatan Kemasyarakatan, pendekatan ini menjadikan sastera sebagai suatu alat yang menyuarakan segala persoalan yang berkaitan dengan masyarakat demi mencari kebenaran dan keadilan ke jalan Allah SWT. Menurut Hashim Awang (1994a: 13), Pendekatan Kemasyarakatan lebih menekankan unsur kebaikan dalam kesusasteraan. Menurut beliau lagi, sastera Islam dianggap sebagai penciptaan yang berfungsi khusus dengan membawakan perutusan atau (*mission*) besar untuk mensejahtera dan membahagiakan umat manusia. Maka, Pendekatan Kemasyarakatan janaan Hashim Awang ini juga dilihat bermotifkan kesejahteraan hidup bermasyarakat dan diyakini dapat memacu kekuatan iman dan takwa berlandaskan agama Islam. Justeru, menerusi novel *Ayahanda* ini memperlihatkan kepada khalayak bahawa didikan yang diterapkan oleh seorang bapa terhadap anak-anaknya berupaya membawa kesejahteraan hidup di dunia dan akhirat. Senario ini menunjukkan karya mampu menjadi sebuah wasilah untuk mensejahtera dan membahagiakan umat Islam dan seterusnya beriman kepada Allah SWT. Sehubungan dengan ini, paparan ini selari dengan Pendekatan Kemasyarakatan yang mengatakan karya sebagai alat pendedahan kepada persoalan dan permasalahan masyarakat yang bertujuan untuk mencari kebaikan serta dijadikan teladan dan sempadan dalam kehidupan manusia seperti yang dituntut dalam Islam.

Selain itu, penghasilan sesebuah karya merupakan pemikiran yang terungkap serta cetusan rasa yang dilontarkan oleh pengarang tentang kehidupan manusia dan persekitaran sekeliling. Menurut Jumali Hj. Selamat (2010: 23), aspek yang digarap menerusi karya mempunyai kepentingannya dalam menyadurkan mesej kepada khalayak seperti mana yang diinginkan oleh pengarang yang peka terhadap pergolakan dalam masyarakat dan

alam sekelilingnya. Sementelahan, karya yang terhasil dicetuskan melalui imaginasi dan daya kreativiti pengarang terhadap sesuatu perkara. Setiap penghasilan karya mempunyai mesej dan kepentingannya yang tersendiri dalam menyampaikan ragam kehidupan dan pergolakan dalam masyarakat. Justeru, analisis ini dilakukan untuk melihat, sama ada aspek pendidikan anak-anak yang terdapat dalam Surah Luqman yang digarap oleh pengarang menerusi gagasan pemikiran dalam karya sebagai panduan pendidikan bagi membentuk perilaku dan sahsiah diri anak-anak. Pengarang mengadun watak bapa menerusi novel *Ayahanda* ini dengan memperlihatkan bagaimana bapa mendidik anak-anaknya berlandaskan al-Quran dan al-Sunnah kerana pendidikan mengikut acuan Islam mempunyai hubungan yang erat dengan aspek jasmani dan rohani. Sejajar dengan ini, menurut Pendekatan Kemasyarakatan, pendekatan ini turut menilai pengarang itu sendiri, iaitu untuk melihat sejauh mana keserasian isi tema sesebuah karya selaras dengan sikap dan pandangan hidup pengarangnya. Hashim Awang (dlm. Chong Ah Fok, 2008: 31) turut menjelaskan bahawa pandangan hidup pengarang menjurus kepada hal-hal yang berkaitan dengan syariah, ibadat, moral, ekonomi dan politik. Kesemua aspek ini dinilai dari sudut pandangan Islam. Pendekatan ini juga dapat dilihat bahawa apa yang disarankan oleh pengarang dalam karyanya adalah refleksi dari pengalaman dirinya yang berlandaskan agama Islam.

## HASIL ANALISIS

Novel *Ayahanda* karya nukilan Azizi Haji Abdullah (1997) berkisar tentang kisah seorang bapa yang disorot menerusi kaca mata seorang anak lelaki. Novel ini merupakan kisah sebenar yang digarap menerusi pengalaman hidup pengarang sendiri bersama arwah bapa beliau. Menurut Azizi (2007: 140), watak dan perwatakan yang digarap menerusi novel ini merupakan watak sebenar yang wujud dalam alam realiti. Pengarang mengangkat nilai kasih sayang dan hubungan kekeluargaan yang utuh untuk ditonjolkan dalam novel ini. Jamali Hj. Selamat (2009: 20) menjelaskan karya merupakan luahan fikiran pengarang tentang kehidupan dan pergolakan manusia yang berkait rapat dengan alam persekitaran, seterusnya diadun bersama pengalaman menerusi kreativiti. Justeru, pengarang menggunakan pendekatan ini bagi menghasilkan novel yang mengisahkan pengalaman

peribadi beliau dan bapanya. Pengarang memperlihatkan aspek pendidikan yang diterapkan oleh bapa berpandukan al-Quran. Seterusnya, dalam konteks ini jelas menyatakan bahawa kandungan al-Quran bukan sahaja merangkumi perkara-perkara yang berkaitan dengan agama, sosial dan budaya, malah turut mengutarakan aspek pendidikan dalam membentuk perilaku dan keperibadian anak-anak.

Sehubungan dengan itu, perihal metodologi pendidikan anak-anak ini terkandung dalam salah satu surah yang terdapat dalam al-Quran. Surah yang dimaksudkan ialah Surah Luqman iaitu surah ke-31 yang mengandungi 34 ayat. Surah Luqman mengandungi beberapa panduan dan bimbingan bagi ibu bapa dalam mendidik anak-anak. Surah ini adalah bersempena dengan kisah Luqman al-Hakim yang diangkat oleh Allah SWT sebagai panduan untuk mendidik dan membimbing anak-anak. Sementelahan, menurut al-Qasimi (2003: 192), surah ini dinamakan Surah Luqman bersempena dengan kisah perjalanan hidup Luqman yang dikurniakan Allah dengan sifat kebijaksanaan dalam memerangi perbuatan syirik dan khurafat yang menyekutukan Allah SWT. Luqman juga dikurniakan Allah SWT sifat yang terpuji dan mulia dan menjauhi perkara-perkara yang sia-sia yang merosakkan akidah dan iman. Oleh hal yang sedemikian, bagi memperlihatkan pendidikan anak-anak yang terdapat dalam al-Quran, Surah Luqman akan dikupas dengan memberikan penumpuan terhadap ayat 14–19. Persoalan yang akan dibicarakan ini merangkumi berbakti kepada kedua ibu bapa, menjaga sekecil-kecil perlakuan dan perbuatan, melaksanakan solat, *Amar Makruf Nahi Mungkar*,<sup>1</sup> sabar dan bersederhana dalam perlakuan.

i. Berbakti kepada Kedua Ibu Bapa (Ayat 14–15)

Berbakti kepada ibu bapa merupakan amalan yang dituntut dalam Islam dan menjadi kewajipan bagi setiap anak untuk menjaga kebajikan kedua orang tua mereka sehingga akhir hayat. Ibu bapa merupakan insan yang bertanggungjawab membawa kita ke dunia ini dengan izin Allah SWT. Malah, Islam meletakkan kedudukan ibu bapa di tempat yang tinggi dan bergandingan dengan perintah mentauhidkan Allah SWT. Perihal ini selari dengan firman Allah SWT di dalam al-Quran berhubung perintah berbakti kepada ibu bapa dalam Surah al-An'am ayat 151 yang bermaksud:

“Marilah ku bacakan apa yang Allah haramkan ke atas kamu iaitu janganlah kamu mempersekutukannya dengan sesuatu apa pun dan berbuat baiklah kepada kedua ibu dan bapa mu.”

*(Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia, 2006: 148).*

Ibn Katsir mentafsirkan ayat di atas dengan menyatakan bahawa perkara yang paling utama ialah jangan menyekutukan Allah SWT dan kewajipan untuk berbakti dan berbuat baik kepada kedua ibu bapa.<sup>2</sup> Ayat al-Quran dan tafsirannya di atas menunjukkan bahawa Allah SWT melarang sekeras-kerasnya untuk menyekutukan-Nya. Hal ini adalah kerana perbuatan menyekutukan selain daripada Allah SWT mengakibatkan pintu syurga tidak akan dibuka buat mereka. Selain itu, Allah SWT memerintahkan untuk berbakti kepada kedua ibu bapa dan perkara ini amat dituntut dalam Islam.

Menerusi Surah Luqman, Luqman al-Hakim menegaskan kepada anak-anaknya tentang aspek mentaati dan berbakti kepada kedua ibu bapa. Pendidikan anak-anak Luqman al-Hakim berkaitan mentaati kedua orang tua dapat ditelusuri menerusi Surah Luqman ayat 14 yang bermaksud:

“Dan kami wajibkan manusia berbuat baik kepada kedua ibu bapanya; ibunya telah mengandungkannya dengan menanggung kelemahan demi kelemahan (dari awal mengandung hingga akhir menyusunya), dan tempoh menceraikan susunya ialah dalam masa dua tahun; (dengan yang demikian) bersyukurlah kepada-Ku dan kepada kedua ibu bapamu; dan (ingatlah), kepada Aku-lah jua tempat kembali (untuk menerima balasan).”

*(Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia, 2006: 412)*

Petikan ayat tersebut menjelaskan bahawa Luqman al-Hakim menegaskan kepada anak-anaknya untuk berbuat baik dan berbakti kepada kedua ibu bapa yang membesarkan mereka dengan penuh kasih sayang. Pengorbanan kedua individu ini, terutama ibu tidak dapat dinilai dengan harta benda. Justeru, pengorbanan ibu perlu dihargai kerana ibu yang bersusah payah menanggung kesakitan dari awal kehamilan

sehingga melahirkan anak. Luqman al-Hakim mendidik anak-anaknya untuk berterima kasih kepada ibu bapa atas ketabahan membesarkan dan mendidik anak-anak sehingga mereka berjaya. Selain itu, Luqman al-Hakim turut mengingatkan kepada anak-anaknya walaupun ibu bapa harus ditaati, mereka perlu memberi keutamaan kepada Allah SWT iaitu Pencipta seluruh sekalian alam. Perihal ini dapat dilihat menerusi Surah Luqman ayat ke 15 yang bermaksud:

“Dan jika mereka berdua mendesakmu supaya engkau mempersekutukan dengan-Ku sesuatu yang engkau dengan fikiran sihatmu tidak mengetahui sungguh adanya, maka janganlah engkau taat kepada mereka; dan bergaullah dengan mereka di dunia dengan cara yang baik. Dan turutlah jalan orang-orang yang rujuk kembali kepada-Ku (dengan tauhid dan amal-amal yang soleh). Kemudian kepada Aku-lah tempat kembali kamu semuanya, maka Aku akan menerangkan kepada kamu segala yang telah kamu kerjakan.”

*(Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia, 2006: 412)*

Ayat tersebut menyatakan bahawa Luqman al-Hakim menegaskan untuk berbuat baik kepada kedua ibu bapa dan suruhan untuk mentaati mereka. Namun, dinyatakan terdapat pengecualian untuk mentaati kedua orang tua. Bermaksud, jika mereka menyekutukan Allah SWT, anak-anak ini berhak untuk mengingkari perintah ibu bapa. Walaupun ibu bapa harus ditaati dan dihormati, tetapi apabila terdapat perkara yang memesongkan akidah sebagai seorang umat Islam, maka anak-anak mempunyai hak untuk mengingkari suruhan kedua ibu bapa mereka. Sehubungan dengan ini, menerusi novel *Ayahanda* dipaparkan pendidikan anak-anak berkenaan aspek berbakti kepada kedua ibu bapa. Paparan ini dapat dilihat menerusi petikan di bawah:

Tetapi, aku mesti balik juga. Mahu jenguk emak dan bapa. Mahu tengok sakit sihat mereka. Mahu tengok bendang dan bukit. Mahu beli ikan sepat benua buat pekasam.

*(Azizi Abdullah, 1997: 52)*



Petikan di atas memperlihatkan keprihatinan watak 'aku' sebagai seorang anak untuk berbakti kepada kedua ibu bapanya. Kesibukan bekerja di bandar tidak menghalangnya pulang ke kampung halaman untuk berjumpa dengan kedua ibu bapanya. Watak 'aku' tetap mahu pulang ke kampung berjumpa dengan kedua ibu bapanya untuk memastikan keperluan orang tuanya terjaga. Sungguhpun watak 'aku' sering digambarkan sebagai seorang yang bersifat keras kepala dan sering mengingkari nasihat bapa, watak ini digarap pengarang dengan memperlihatkan sifat-sifat yang terpuji sebagai seorang anak, iaitu memuliakan dan mendahulukan kedua ibu bapanya. Menurut Nursafira Labis (2014: 272) menerusi novel *Ayahanda*, pengarang jelas memperlihatkan jalinan kasih sayang dan ikatan kekeluargaan yang jitu dan kukuh. Garapan mesej yang baik oleh Azizi berkenaan ikatan kekeluargaan antara bapa dan anak-anaknya berjaya mencerminkan keperibadian watak-watak yang ingin ditonjolkan dalam novel yang dikaji. Sementelahan, novel ini menyuguhkan sifat seorang anak yang taat kepada ibu bapanya dan sentiasa menjaga kebajikan mereka walau dalam apa jua situasi. Pengarang juga diperlihatkan memberi penekanan tentang kewajipan seorang anak untuk berbuat baik kepada kedua orang tua selagi mereka masih hidup dan menjaga kebajikan mereka. Semakin tua, ibu bapa akan menjadi lebih sensitif dan amat memerlukan perhatian dan kasih sayang yang sewajarnya daripada anak-anak. Maka, dalam konteks ini watak utama ini digarap pengarang dengan memperlihatkan sisi mulia seorang anak yang ingin berbakti kepada kedua orang tuanya walaupun tinggal berjauhan di bandar. Cara watak 'aku' mengambil berat terhadap emak dan bapa walaupun sibuk bekerja wajar dijadikan sebagai teladan. Anak-anak yang berbakti kepada kedua orang tua sehingga hayat mereka akan memperoleh keberkatan bukan sahaja di dunia, malah di akhirat dengan izin-Nya.

Oleh itu, pengarang mengolah watak seorang anak yang digarap dalam novel ini dengan memperlihatkan pendidikan anak-anak Luqman al-Hakim. Aspek keutamaan berbakti kepada kedua ibu bapa jelas diketengahkan pengarang melalui petikan di atas. Pengarang mengambil contoh daripada pendidikan Luqman al-Hakim dengan memberi penekanan kepada kasih sayang anak terhadap kedua orang tuanya. Keadaan tersebut menyerlahkan kenyataan bahawa berbakti kepada kedua orang tua merupakan perkara yang dituntut dalam Islam. Hal ini jelas apabila seorang anak mendapat keredaan

daripada kedua ibu bapanya, maka pintu syurga akan terbuka luas buatnya. Pengarang mengungkap persoalan kepentingan berbakti kepada ibu bapa dengan berlandaskan garis panduan yang terdapat dalam al-Quran. Paparan ini selari dengan Pendekatan Kemasyarakatan yang mengatakan karya sebagai alat pendedahan kepada persoalan dan permasalahan masyarakat untuk dijadikan teladan dalam kehidupan manusia berlandaskan Islam. Jelasnya, perihal tersebut memperlihatkan bahawa apa yang disarankan oleh pengarang dalam karyanya adalah refleksi pengalaman dirinya yang berlandaskan agama Islam.

ii. Menjaga Sekecil-kecil Perlakuan dan Perbuatan (Ayat 16)

Allah SWT memerhati setiap makhluk yang lalai dan melakukan kemungkaran serta kebatilan. Setiap yang diperlakukan oleh manusia tidak akan terkecuali daripada pengawasan Allah SWT. Hal ini juga berkaitan dengan amalan yang dilakukan oleh manusia, iaitu setiap apa yang diperlakukan akan menerima balasan yang sewajarnya. Sekecil-kecil amalan dan juga kemungkaran yang dilakukan tidak akan terlepas daripada perhitungan kelak. Perihal menjaga sekecil-kecil perlakuan dan perbuatan turut disentuh dalam al-Quran menerusi Surah al-Zalzalah ayat 7 dan 8 yang bermaksud:

“Barang siapa berbuat kebaikan sekecil apa pun perbuatan baik itu, dia akan menyaksikan hasilnya. Begitu pula yang melakukan perbuatan buruk, sekecil apa pun perbuatan buruk itu, dia akan menyaksikan hasilnya.”

*(Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia, 2006: 599)*

Ibn Katsir mengemukakan pandangan bahawa barang siapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarah, nescaya akan mendapat balasannya, manakala yang mengerjakan kejahatan sebesar zarah juga akan mendapat balasannya.<sup>3</sup> Ayat al-Quran dan tafsirannya di atas menunjukkan bahawa sesiapa yang melakukan walau sekecil zarah kebaikan tersebut akan tetap dihitung dan dibalas atas amalan yang dilakukannya. Begitu juga jika melakukan kemungkaran, tetap akan dihisab amalan tersebut di akhirat. Oleh itu, umat Islam perlu melakukan kebaikan dan walau di mana dan

dalam apa jua keadaan sekalipun. Hal ini adalah kerana Allah SWT itu Maha Mengetahui dan mengawasi akan segala perbuatan hamba-Nya.

Oleh hal yang demikian, menerusi Surah Luqman, didapati Luqman al-Hakim turut mengingatkan anak-anaknya tentang segala amalan yang diperhatikan oleh Allah SWT. Pendidikan anak-anak Luqman al-Hakim berkaitan aspek ini dapat dilihat menerusi Surah Luqman ayat 16 yang bermaksud:

(Luqman menasihati anaknya dengan berkata): “Wahai anak kesayanganku, sesungguhnya jika ada sesuatu perkara (yang baik atau yang buruk) sekalipun seberat biji sawi, serta ia tersembunyi di dalam batu besar atau di langit atau pun di bumi, sudah tetap akan dibawa oleh Allah (untuk dihakimi dan dibalas-Nya); kerana sesungguhnya Allah Maha Halus pengetahuan-Nya; lagi amat meliputi akan segala yang tersembunyi.”

*(Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia, 2006: 412)*

Petikan ayat tersebut menjelaskan bahawa Luqman al-Hakim menasihati anaknya supaya berwaspada dengan perbuatan dan perlakuan, sama ada secara zahir dan tersembunyi. Hal ini disebabkan setiap kebaikan dan kejahatan yang dilakukan akan menerima pembalasan yang setimpalnya oleh Allah SWT. Oleh hal yang sedemikian, Luqman al-Hakim menekankan kepada anak-anaknya untuk senantiasa mengerjakan amalan yang baik dalam usaha untuk membersihkan jiwa, akhlak serta rohani dan mendekati diri dengan Allah SWT. Ayat ini juga memperjelaskan pemahaman tentang sifat-sifat Allah SWT, iaitu Maha Mengetahui dan Maha Berkuasa daripada segala-galanya di muka bumi ini. Oleh itu, keyakinan terhadap sifat-sifat Allah SWT ini berupaya mendorong anak-anak untuk mentaati segala perintah Allah SWT.

Menerusi novel *Ayahanda* dipaparkan pendidikan anak-anak berkenaan aspek menjaga sekecil-kecil perlakuan. Paparan ini dapat dilihat menerusi petikan di bawah:

Bapa menulis pendek sahaja:

Anakanda, kipas angin yang anakanda beli itu adalah duit daripada ayahanda gadai gelang dan rantai emak anakanda. Tidak mengapalah, asalkan malu anakanda dapat ayahanda tebus... Apa yang ayahanda harap, hanyalah pahala kipas angin itu tercatat di atas nama anakanda dan ayahanda amat bangga kerana orang pertama yang merasakan angin kipas adalah ayahanda sendiri. Sekian.

Aku tersandar di kerusi. Kelopak mataku terasa berair. Setitik demi setitik air mataku jatuh di atas surat. Aku mula mengerti sikap bapa.

(Azizi Abdullah, 1997: 69)

Petikan tersebut memperlihatkan sepucuk surat yang ditulis bapa kepada anaknya. Kandungan surat tersebut menyatakan bahawa bapa menggadai gelang dan rantai emas milik isterinya untuk membeli kipas yang dijanjikan oleh watak 'aku'. Kipas tersebut akan disumbangkan bersempena dengan perasmian masjid baharu di kampung tersebut. Watak 'aku' telah memungkiri janji yang telah dibuatnya untuk menyumbangkan sebuah kipas bersempena dengan perasmian masjid tersebut. Bapa memperlihatkan nilai terpuji dengan mengotakan janji yang dibuat oleh anaknya dengan mengganti semula kipas yang dijanjikan anaknya itu. Petikan ini memperlihatkan bagaimana bapa menghindari perbuatan kemungkaran atas janji yang tidak dilaksanakan oleh anaknya dan sanggup berkorban menggadai barang kemas milik isterinya. Malah, bapa menghadihkan pahala kipas angin tersebut atas nama anaknya. Perbuatan murni yang dilakukan bapa ini telah menimbulkan keinsafan terhadap watak 'aku' dan hal ini jelas menampakkan bahawa Allah SWT sentiasa memerhatikan tindak-tanduk yang dilakukan oleh hamba-Nya dan akan menghisab segala perbuatan yang dilakukan. Oleh itu, atas dasar takut akan pembalasan atas setiap apa yang dilakukan, bapa sedaya upaya untuk menghindari segala kemungkaran dan sebaliknya melakukan kebaikan.

Sementelahan, menerusi analisis tersebut didapati bahawa pengarang memperlihatkan salah satu pesanan yang diwasiatkan Luqman al-Hakim kepada anak-anaknya tentang aspek segala amalan diperhatikan oleh Allah SWT. Pengarang mengambil contoh daripada pendidikan Luqman al-

Hakim dengan menekankan aspek ini dengan menggarap jalan cerita novel *Ayahanda* dengan menjurus kepada jalan cerita yang menyentuh bagaimana setiap amalan baik dan buruk akan dinilai oleh Allah SWT. Keesaan dan kekuasaan Allah SWT itu amat besar dan tiada satu pun makhluk di muka bumi ini yang tidak akan terlepas daripada perhitungannya. Sehubungan dengan ini, analisis ini memperlihatkan bahawa persoalan tentang segala amalan yang dilakukan manusia akan dihisab oleh Allah SWT. Justeru, perihal tersebut turut memperlihatkan pandangan pengarang mengaitkan persoalan yang timbul dari perspektif Islam. Didapati, paparan ini selari dengan Pendekatan Kemasyarakatan yang mengatakan karya sebagai alat pendedahan kepada permasalahan masyarakat yang bertujuan mencari kebaikan yang boleh dijadikan sebagai teladan dalam kehidupan seperti yang dituntut dalam Islam.

iii. Melaksanakan Solat, *Amar Makruf Nahi Mungkar* dan Sabar (Ayat 17)

Solat merupakan ibadah yang menjadi tonggak utama dalam Islam. Ibadah solat merupakan perkara yang wajib dilaksanakan oleh setiap umat Islam yang berakal dan baligh. Solat merupakan ibadah yang difardukan ke atas umat Nabi Muhammad SAW, iaitu amanat ini disampaikan Allah SWT ketika peristiwa Israk dan Mikraj.<sup>4</sup> Sehubungan ini, kepentingan solat berulang kali dinyatakan dalam al-Quran dan solat juga merupakan perkara pertama yang akan dihisab oleh Allah SWT. Perihal solat turut disentuh dalam al-Quran menerusi Surah Hud ayat-114 yang bermaksud:

“Dan dirikanlah sembahyang (wahai Muhammad, engkau dan umatmu), pada dua bahagian siang (pagi dan petang), dan pada waktu-waktu yang berhampiran dengannya dari waktu malam. Sesungguhnya amal-amal kebajikan (terutama sembahyang) itu menghapuskan kejahatan. Perintah-perintah Allah yang demikian adalah menjadi peringatan bagi orang-orang yang mahu beringat.”

(*Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia*, 2006: 234)

Ibn Katsir menyatakan bahawa ayat ini diturunkan sebelum berlaku peristiwa Israk dan Mikraj di mana solat difardukan sebanyak lima waktu.<sup>5</sup> Oleh itu, ayat al-Quran dan tafsirannya di atas memperlihatkan bahawa ayat

tersebut menyatakan perintah yang diturunkan oleh Allah SWT kepada umat-Nya untuk mendirikan solat. Selain itu, perihal kewajipan solat turut diperlihatkan dalam sebuah hadis Nabi Muhammad SAW bermaksud, “Solat itu tiang agama, sesiapa yang mendirikannya sesungguhnya dia sudah mendirikan agama, sesiapa meninggalkannya sesungguhnya dia meruntuhkan agama” (Hadis Riwayat al-Bukhari dan Muslim). Hadis sahih ini turut menyentuh kepentingan solat yang menjadi tunjang utama dalam Islam. Selain itu, hadis ini turut menegaskan bahawa barang siapa yang meninggalkan solat adalah manusia yang hidup dalam kerugian dan sia-sia.

Sementelahan, menerusi Surah Luqman, perkara paling asas yang ditegaskan oleh Luqman al-Hakim ialah kepentingan mendirikan solat. Pendidikan anak-anak Luqman al-Hakim berkaitan ibadah solat dapat dilihat menerusi Surah Luqman ayat 17 yang bermaksud:

“Wahai anak kesayanganku, dirikanlah sembahyang...”

*(Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia, 2006: 412)*

Petikan ayat tersebut menjelaskan bahawa Luqman al-Hakim menasihati anaknya supaya taat kepada perintah Allah dengan mendirikan solat sebagai ibadah yang paling asas dalam mendekati diri dan bertawakal kepada Allah SWT. Sehubungan dengan ini, menerusi novel *Ayahanda* dipaparkan pendidikan anak-anak tentang aspek mendirikan solat. Pengarang memperlihatkan watak utama, iaitu Abdullah sebagai seorang bapa merangkap seorang imam di sebuah kampung yang sangat patuh dan taat kepada perintah Allah SWT. Bapa menekankan kepentingan didikan agama terhadap kesemua anaknya terutama yang berkaitan dengan ibadah solat. Didikan dan ketegasan bapa tentang aspek agama dapat dilihat menerusi watak ‘aku’ iaitu anak lelaki bongsu bapa. Hal ini diperlihatkan menerusi petikan di bawah:

Mahu tak mahu selepas bapa solat, aku juga mesti solat dan kemudian Bang Cik Shafei. Begitulah bapa kalau ada di tengah sungai atau laut. Bapa tidak pernah mengabaikan solat. Dan selepas kami menunaikan solat maghrib, bapa mengambil alih tugasnya lagi.

*(Azizi Abdullah, 1997: 288)*

Petikan di atas menyatakan bahawa ibadah solat merupakan perkara wajib yang perlu dilakukan dan perkara keduniaan mesti ditinggalkan seketika untuk menjalankan tanggungjawab sebagai seorang Muslim. Bapa mendidik anak-anaknya untuk melaksanakan perintah Allah SWT iaitu mendirikan solat walau dalam apa jua situasi. Bapa memperlihatkan contoh yang baik kepada watak 'aku' dari segi aspek ibadah solat dan perkara ini menjadi panduan dan ikutan kepada anaknya untuk mendirikan solat walaupun berada di tengah lautan. Oleh itu, menerusi analisis tersebut didapati bahawa pengarang mengolah watak bapa yang digarap dalam novel ini dengan memperlihatkan pendidikan anak-anak Luqman al-Hakim. Aspek keutamaan mendirikan solat jelas diketengahkan pengarang melalui petikan di atas. Situasi tersebut menyerlahkan bahawa ibadat solat merupakan asas utama kepada pendidikan awal anak-anak dan seterusnya pendidikan ini akan diikuti dan dicontohi apabila mereka dewasa kelak. Pendidikan awal anak-anak paling meninggalkan impak yang mendalam dan berkesan kepada tumbesaran anak-anak. Hal ini demikian kerana pendidikan dan pembelajaran pertama yang dilalui oleh anak-anak bermula dari rumah. Pengarang mengungkap persoalan kepentingan mendirikan solat di dalam novel adalah sebagai panduan kepada ibu bapa untuk mendidik anak-anak berlandaskan al-Quran. Sehubungan dengan ini, analisis ini memperlihatkan bahawa aspek ibadah merupakan paksi utama keimanan seseorang mukmin dan wajib bagi umat Islam untuk melaksanakannya.

Seterusnya, pengertian di sebalik *Amar Ma'ruf Nahi Mungkar* ialah mengajak manusia ke arah kebaikan dan meninggalkan kemungkaran. *Amar Ma'ruf Nahi Mungkar* bertujuan memperbetulkan jati diri manusia. Berdasarkan al-Quran, perkataan *Amar Ma'ruf Nahi Mungkar* disebut sekurang-kurangnya sebanyak lapan kali. Kesemuanya merujuk kepada tanggungjawab Muslim dalam melaksanakan kewajipan tersebut dan tidak melakukan kemudaratan antara satu sama lain. Hal ini sejajar dengan firman Allah SWT menerusi Surah Ali-Imran ayat 104 yang bermaksud:

Hendaklah terdapat antara kamu segolongan yang menyeru dengan kebaikan dan mencegah daripada kemungkaran. Itulah golongan yang berjaya.

(*Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia*, 2006: 63)

Surah tersebut bermaksud Allah SWT berfirman bahawa umat Islam berkewajipan untuk melaksanakan tanggungjawab mereka ke jalan Allah SWT, iaitu dengan menyeru agar umat Islam berbuat kebajikan dan menjauhi perbuatan yang mungkar. Sementelahan, golongan yang berbuat demikian adalah golongan yang diredai Allah SWT.

Selain itu, menerusi Surah Luqman, turut ditegaskan tentang *Amar Ma'ruf Nahi Mungkar*. Pendidikan anak-anak Luqman al-Hakim berkaitan aspek ini dapat dilihat menerusi Surah Luqman ayat 17 yang bermaksud:

“...suruhlah (manusia) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dari perbuatan yang mungkar...”  
(*Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia*, 2006: 412)

Ayat tersebut menyatakan bahawa setiap manusia yang melaksanakan *Amar Ma'ruf Nahi Mungkar* akan melalui rintangan dan halangan. Petikan ini turut menyatakan bagaimana manusia berperang untuk memerangi anasir-anasir yang tidak baik daripada terus menakluki kehidupan mereka dan sentiasa beristiqamah untuk melakukan kebaikan.

Oleh itu, menerusi novel *Ayahanda* dipaparkan pendidikan anak-anak tentang aspek *Amar Ma'ruf Nahi Mungkar*. Paparan ini dapat dilihat menerusi petikan di bawah:

“Kami tak mahu! Kami tak mahu solat dalam masjid buruk!” Kata anak jemaah bapa seperti mereka hendak mogok solat... “Marilah! Aku ajak kamu tunai kewajipan. Soal masjid buruk atau baru, hukumnya tetap wajib!” Bapa terus merayu mereka masuk untuk menunaikan solat Jumaat.

(Azizi Abdullah, 1997: 42)

Petikan tersebut menyatakan bahawa bapa menghadapi masalah dengan penduduk kampung yang memprotes untuk tidak datang berjemaah di masjid tersebut. Mereka mengkehendaki sebuah masjid baharu yang lengkap dengan pelbagai kemudahan. Bapa selaku imam di kampung tersebut cuba memujuk penduduk kampung agar menunaikan kewajipan yang lebih wajib berbanding isu mengkehendaki sebuah masjid baharu.



Pengarang menampilkan keperibadian bapa yang cuba melakukan kebaikan dengan menyedarkan orang kampung bahawa melakukan kewajipan menyempurnakan solat adalah lebih penting daripada perkara-perkara yang berkaitan duniawi. Dalam cakupan yang lain pula, pengarang menggarap watak bapa yang cuba untuk memerangi kebatilan dengan menasihati orang kampung untuk tidak mogok solat. Justeru, hal ini sejajar dengan teori Pengkaedahan Melayu menerusi Pendekatan Kemasyarakatan dari aspek *Amar Ma'ruf Nahi Mungkar*. Selain itu, pengarang mengungkap persoalan masyarakat tentang tanggungjawab dan kewajipan umat Islam untuk mendapatkan keredaan serta keberkatan Allah SWT di dunia dan di akhirat. Bagi memperoleh keredaan ini, umat Islam wajib untuk melakukan kebaikan dan meninggalkan kemungkaran. Hal ini secara tidak langsung dapat memartabatkan kesucian agama Islam dan meningkatkan keimanan diri. Lantas, novel ini membawa perutusan dan amanat yang bermanfaat kepada khalayak bahawa peri pentingnya *Amar Ma'ruf Nahi Mungkar* dalam kehidupan umat Islam agar terus diberkati Allah SWT. *Amar Ma'ruf Nahi Mungkar* memiliki ruang lingkup yang sangat luas, iaitu *Ma'ruf* meliputi seluruh perbuatan yang baik dan *Mungkar* mencakupi segala perbuatan yang mungkar. Perbuatan menyeru umat Islam untuk menunaikan solat merupakan salah satu contoh sebagai cakupan dalam *Ma'ruf*. Sementelahan, menurut perspektif Islam, menyeru kepada kebenaran dan menegakkannya ke jalan Allah dan berjuang melawan kemungkaran dan kezaliman merupakan perkara yang paling ditekankan dalam *Nahi Munkar*.

Sabar dalam Islam memiliki keutamaan dan kelebihan yang sangat besar. Hal ini adalah kerana sikap sabar termasuk dalam salah satu sifat terpuji yang perlu diamalkan oleh seluruh umat Islam. Allah SWT menjanjikan syurga bagi hamba-hamba-Nya yang bersabar dan reda dalam apa jua dugaan yang dilalui. Sifat sabar mempunyai 1,001 hikmah yang berupaya mendidik hati menjadi lebih tenang dalam menghadapi segala musibah dan ujian. Namun, sifat ini perlu disemai dengan nilai keimanan yang tinggi kerana dalam kehidupan manusia yang penuh dugaan, Allah SWT akan sentiasa menguji umat manusia. Menerusi ujian yang diperturunkan akan menentukan tahap keimanan dan kesabaran manusia kepada-Nya. Malah, perkataan sabar turut disebutkan dalam al-Quran sebanyak 74 kali. Antara ayat al-Quran yang memerihalkan aspek sabar ialah menerusi Surah as-

Syura ayat 43 yang bermaksud:

Tetapi orang yang bersabar dan memaafkan, sesungguhnya (perbuatan) yang demikian itu termasuk hal-hal yang diutamakan.

*(Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia, 2006: 487)*

Ayat tersebut menyatakan bahawa Allah SWT memberikan pahala dan kebaikan yang berlipat ganda kepada orang-orang yang senantiasa bersabar dan memaafkan kezaliman orang lain yang dilakukan terhadap dirinya. Hal ini jelas memperlihatkan bahawa golongan yang bersabar bukan sahaja dipandang mulia dan diangkat tinggi darjatnya oleh Allah SWT, malah diberkati kehidupannya di dunia dan akhirat. Oleh itu, pendidikan anak-anak menerusi Surah Luqman turut menyentuh aspek sabar. Luqman al-Hakim menasihati anak-anaknya untuk bersikap sabar dalam apa jua situasi, seperti yang dipaparkan menerusi Surah Luqman ayat 14 yang bermaksud:

...dan bersabarlah atas segala bala bencana yang menimpamu. Sesungguhnya yang demikian itu adalah dari perkara-perkara yang dikehendaki diambil berat melakukannya.

*(Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia, 2006: 412)*

Ayat tersebut menyatakan bahawa Luqman menasihati anaknya untuk bersikap sabar atas segala dugaan yang berlaku. Hal ini disebabkan manusia akan sentiasa diuji oleh Allah SWT untuk melihat sejauh mana hamba-Nya reda dan ikhlas menempuhi dugaan. Sehubungan dengan ini, menerusi novel *Ayahanda* dipaparkan pendidikan anak-anak tentang aspek sabar. Paparan ini dapat dilihat menerusi petikan di bawah:

Bapa seperti memberitahu padaku, sekadar luka seperti itu bukanlah boleh dianggap musibah yang amat buruk. Bapa seperti memberitahu padaku supaya belajar menerima akibat dan sanggup bersabar. Selebihnya, bapa mungkin hendak mengajar aku supaya tahan sakit kerana sakit itu ujian daripada Allah untuk mengukur sejauh mana kita bersabar.

(Azizi Abdullah, 1997: 123)

Petikan tersebut menyatakan bahawa bapa mengajar anak lelakinya untuk sentiasa bersabar walau apa jua dugaan dan rintangan yang menimpa. Allah SWT tidak akan menguji seseorang hamba-Nya di luar tahap batas kemampuannya. Ujian yang diberi adalah untuk menguji tahap keimanan seseorang hamba tersebut dan untuk memperlihatkan sama ada mereka benar-benar ikhlas dan reda atas dugaan yang dilalui. Pengarang menyuguhkan sifat sabar yang terdapat pada bapa agar sifat mulia ini menjadi ikutan serta contoh kepada watak 'aku'. Maka dalam konteks ini, diperlihatkan sifat bapa yang tidak mudah mengalah dan berputus asa dengan apa sahaja ujian yang diberikan kerana setiap kejadian dalam kehidupan seseorang pasti akan ada hikmah yang tersembunyi di sebaliknya. Allah SWT adalah sebaik-baik perancang dan percaturan yang telah dirancang-Nya adalah yang terbaik. Allah tidak akan menjadikan sesuatu perkara itu sia-sia dan tidak sesekali menzalimi hamba-Nya ke arah kemudaratan. Justeru, menerusi analisis tersebut pengarang menerapkan salah satu pesanan yang ditinggalkan oleh Luqman al-Hakim kepada anak-anaknya, iaitu tentang konsep sabar. Pengarang memperlihatkan pengertian sabar menerusi watak 'aku' yang seakan tidak bersabar dengan dugaan sakit yang menimpanya. Konsep kesabaran yang tertanam dalam diri manusia akan membawa ke arah kebaikan dan seterusnya meninggalkan kemungkaran. Sehubungan dengan ini, paparan ini menyerlahkan pelbagai perlakuan mulia yang dituntut dalam Islam dan seterusnya dijadikan teladan dalam kehidupan.

#### iv. Bersederhana dalam Perlakuan (ayat 18–19)

Islam menyarankan umatnya untuk bersederhana dalam segala perlakuan. Kesederhanaan dalam segala tingkah laku dapat membentuk keperibadian dan sahsiah diri yang tinggi. Ketamadunan sesebuah masyarakat dapat dinilai menerusi akhlak dan perlakuan yang dibina. Umat yang bertamadun memperlihatkan nilai-nilai murni menerusi tingkah laku dan mampu melaksanakan tanggungjawabnya membangunkan bumi yang diamanahkan oleh Allah SWT. Oleh itu, Islam sebagai sebuah agama yang syumul amat menitikberatkan aspek keperibadian yang mulia dalam kalangan masyarakat. Keperibadian mulia dapat membentuk masyarakat yang cemerlang dan aspek ini merupakan asas pembinaan diri yang akan menentukan ketamadunan sesuatu bangsa. Sehubungan dengan ini, umat Islam perlu mencontohi dan

menteladani keperibadian serta perwatakan Rasulullah SAW sebagai contoh ikutan terbaik. Pernyataan ini dapat diperjelaskan menerusi Surah al-Ahzab ayat 21 yang bermaksud:

“Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri tauladan yang baik bagimu (iaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan Dia banyak menyebut Allah.”

*(Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia, 2006: 420)*

Ibn Katsir menerusi tafsiran beliau berkenaan ayat di atas menerangkan bahawa Allah SWT mengkehendaki kaum di Madinah dan seluruh umat manusia supaya mengambil contoh dan teladan dari segenap segi kehidupan Rasulullah SAW.<sup>6</sup> Rasulullah SAW membentuk keperibadiannya dengan memperlihatkan akhlak yang mulia dan terpuji. Oleh hal yang demikian, keperibadiannya yang tinggi ini sejajar dengan keperibadian Muslim sebenar yang dipaparkan di dalam al-Quran. Sehubungan ini, pendidikan anak-anak menerusi Surah Luqman turut menyentuh aspek bersederhana dalam perlakuan. Luqman al-Hakim menasihati anak-anaknya untuk bersederhana dalam perlakuan dalam apa jua keadaan. Paparan hal ini diperlihatkan menerusi Surah Luqman ayat 8 dan 19 yang bermaksud:

“Dan janganlah engkau memalingkan mukamu (kerana memandang rendah) kepada manusia, dan janganlah sombong dan takbur, lagi membanggakan diri. Dan sederhanakanlah langkahmu semasa berjalan, juga rendahkanlah suaramu (semasa berkata-kata), sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keldai.”

*(Mushaf Tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia, 2006: 412)*

Ayat tersebut menyatakan bahawa Luqman al-Hakim memberi pesanan dan peringatan kepada anak-anaknya untuk tidak bersikap angkuh, sombong dan riak sesama manusia. Sikap-sikap ini akan merugikan manusia itu sendiri dan membawa kepada kebinasaan. Selain itu, dinyatakan dalam ayat ini juga untuk merendahkan suara ketika berbicara dan manusia yang tidak beradab ketika berbicara diumpamakan seperti seekor keldai. Oleh itu, menerusi novel *Ayahanda* dipaparkan pendidikan anak-anak tentang

aspek bersederhana dalam perlakuan. Paparan ini dapat dilihat menerusi petikan di bawah:

“Saya tidak mampu lagi membacakan kitab pada tuan-tuan sekalian. Saya bukanlah orangnya” ...Barulah bapa memanggung kepala. Tersangat megah aku nampak. Tetapi bapa tidak pun senyum, sebaliknya menampakkan lelehan air matanya kepada sekalian anak jemaah. “Aku dah tua, tak ada siapa yang suka pada orang tua,” katanya dengan nada tertahan-tahan.

(Azizi Abdullah, 1997: 355)

Petikan tersebut menyatakan bahawa Ustaz Hamidi menyuarakan hasratnya untuk tidak lagi mengetuai solat jemaah di kampung tersebut. Hal ini disebabkan beliau sedar akan kelemahannya yang masih tidak dapat menguasai sepenuhnya pentafsiran ayat al-Quran. Beliau merasakan bapa adalah orang yang paling layak mengemudi jemaah di kampung tersebut. Walau bagaimanapun, bapa tidak pernah menganggap kelemahan Ustaz Hamidi ini sebagai suatu perkara yang perlu diperbesarkan. Selain itu, pengarang menampilkan sifat terpuji watak bapa. Walaupun kedudukan bapa sebagai imam merangkap jurunikah yang berpengaruh di kampung tersebut, bapa tidak pernah membangga diri, malahan sentiasa memberi tunjuk ajar kepada golongan muda yang memerlukan pertolongannya. Paparan ini jelas memperlihatkan bagaimana seorang yang tinggi ilmunya bersikap sederhana dalam segala tindakan dan perbuatan, malah tidak menunjukkan sikap takbur atau riak atas kelebihan dirinya dan jauh sekali untuk memperkecilkan kelemahan orang lain.

Oleh itu, menerusi analisis tersebut didapati bahawa pengarang memperlihatkan bagaimana beliau mengolah watak Ustaz Hamidi dan watak bapa dengan memberikan fokus kepada aspek bersederhana dalam perlakuan. Aspek bersederhana dalam perlakuan yang diambil daripada pendidikan Luqman al-Hakim jelas diketengahkan pengarang melalui petikan di atas. Keadaan tersebut memperlihatkan bagaimana pengarang mencontohi sikap Nabi Muhammad SAW untuk disadurkan dalam pengkaryaan novel ini. Pengarang mengungkap persoalan tentang kesederhanaan dalam perlakuan berlandaskan garis panduan yang terdapat dalam al-Quran. Sehubungan dengan ini, paparan ini memperlihatkan karya

sebagai alat pendedahan persoalan perlakuan mulia dan terpuji. Selain itu, paparan ini turut bertujuan dijadikan teladan dan panduan dalam kehidupan manusia yang berlandaskan syariat Islam. Perihal ini sejajar dengan dengan teori Pengkaedahan Melayu menerusi Pendekatan Kemasyarakatan.

## KESIMPULAN

Pendidikan anak-anak oleh Luqman al-Hakim menepati kehendak dan garis panduan Islam dalam mendidik dan membimbing anak-anak ke arah kesempurnaan. Model pendidikan anak-anak yang dipraktikkan oleh Luqman al-Hakim ini wajar dijadikan rujukan utama kepada kedua ibu bapa dalam membentuk keperibadian anak-anak. Oleh itu, senario ini turut menunjukkan bahawa novel *Ayahanda* berupaya menjadi alat pendidikan dalam membentuk dan membimbing anak-anak berlandaskan syariat Islam. Justeru, unsur ini telah digarap oleh pengarang untuk memberi bimbingan dan panduan kepada ibu bapa bagi melahirkan anak-anak yang mempunyai keperibadian dan akhlak yang murni. Hasil kajian juga mendapati pendekatan kemasyarakatan bersesuaian diterapkan dalam kajian ini sebagai alat pendedahan kepada permasalahan dan persoalan yang wujud dalam masyarakat untuk mencari kemanfaatan dan kesaksamaan seperti yang dituntut dalam Islam. Selain itu, novel ini mendedahkan dan mengupas persoalan dalam masyarakat Islam dan seterusnya mencari punca permasalahan tersebut menurut perspektif Islam. Dalam cakupan yang lain pula, penerapan teori Pengkaedahan Melayu sebagai kerangka analisis dalam kajian ini memperlihatkan bahawa teori tersebut membawakan perutusan untuk mensejahtera dan membahagiakan umat Islam ke arah kebaikan. Selanjutnya, tumpuan penelitian terhadap pendekatan teori ini terhadap pengarang menampakkan keserasian pengarang antara isi dan tema. Melalui pendekatan ini juga, dapat dilihat bahawa apa yang disarankan oleh pengarang dalam karyanya adalah refleksi pengarang daripada pengalaman dirinya yang berlandaskan agama Islam. Pendekatan Kemasyarakatan memperlihatkan diri pengarang itu sendiri dalam menzahirkan idea, ideologi dan kreativiti karya-karya yang berbentuk keagamaan. Hal ini adalah berdasarkan hasil kajian, iaitu kesejajaran karya ini dengan sikap dan pandangan hidup pengarang yang dinilai dari sudut pandangan Islam. Secara

keseluruhannya, Pendekatan Kemasyarakatan yang diterapkan terhadap novel ini memberikan impak yang baik dalam kehidupan masyarakat Islam khususnya kerana persoalan dan permasalahan yang dipaparkan bermatlamat menzahirkan ketakwaan umat Islam terhadap Allah SWT.

## NOTA

- <sup>1</sup> Berasal daripada peristilahan ayat al-Quran yang bermaksud “mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran.”
- <sup>2</sup> M. Abdul Ghoffar E. M. & Abu Ihsan al-Atsari (ptrj.). *Tafsir Ibnu Katsir*. Pustaka Imam Asy Syafi’i, 2004, Jilid 3, hlm. 321.
- <sup>3</sup> M. Abdul Ghoffar E. M. & Abu Ihsan al-Atsari (ptrj.). *Tafsir Ibnu Katsir*. Pustaka Imam Asy Syafi’i, 2004, Jilid 8, hlm. 523.
- <sup>4</sup> Perjalanan Rasulullah SAW bersama Jibrail a.s. ke langit menghadap Allah SWT.
- <sup>5</sup> M. Abdul Ghoffar E. M. & Abu Ihsan al-Atsari (ptrj.), *Tafsir Ibnu Katsir*, Pustaka Imam Asy Syafi’i, 2004, Jilid 4, hlm. 788.
- <sup>6</sup> M. Abdul Ghoffar E. M. & Abu Ihsan al-Atsari (ptrj.), *Tafsir Ibnu Katsir*, Pustaka Imam Asy Syafi’i, 2004, Jilid 6, hlm. 461.

## RUJUKAN

- Abdullah Muhammad Basmeih (Sheikh). (2006). *Mushaf tajwid berserta terjemahan ke dalam Bahasa Malaysia*. Kuala Lumpur: Darulfikir.
- Abdul Halim Mat Diah. (1989). *Islam dan demokrasi pendidikan*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia.
- Azizi Haji Abdullah. (1997). *Ayahanda*. Kuala Lumpur: Creative Enterprise Sdn Bhd.
- Azizi Haji Abdullah. (2007). *Kuras-kuras kreatif*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Chong Ah Fok. (2008). *Kajian terpilih Brunei Darussalam dari perspektif pengkaedahan Melayu*. Brunei Darussalam: Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei.
- Hashim Awang. (1993). Teori pengkaedahan Melayu dalam kajian dan kritikan kesusasteraan tanah air. *Dewan Sastera*. Februari: 52–57.
- Hashim Awang. (1994a). Metodologi Kesusasteraan Islam: Kaedah penilaian. *Dewan Sastera*. Februari: 10–15.
- Hashim Awang. (1994b). Pengkajian Sastera: Pengkaedahan Melayu. Dlm. Sahlan Mohd. Saman (Pnyt.). *Pengarang, Teks dan Khalayak*. 326–335. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

- Hashim Awang. (2002). Teori Pengkaedahan Melayu dan prinsip penerapannya. *Bengkel Kajian Teori Sastera Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. Jun: 28–29.
- Hashim Awang. (2003). Pengkaedahan Melayu dalam kajian dan kritikan Kesusasteraan Melayu Brunei. *Seminar Za'ba Mengenai Alam Melayu I 2003: Nilai-nilai Peradaban Melayu*: Institut Peradaban Melayu, Ogos: 12–14.
- Jelani Harun. (1999). Pengkaedahan Melayu: Mencanai zahir merungkai batin. *Seminar Kolokium Membina Teori Sastera Sendiri*: Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 12–16 Mac.
- Jumali Hj. Selamat. (2011). Pengaruh urbanisasi dalam novel *Cucu Tuk Wali* melalui pendekatan kemasyarakatan. *Jurnal Personalia Pelajar*, 12, Jun: 65–73.
- Jumali Hj. Selamat & Che Abdullah Che Ya. (2010). Analisis teks *Cucu Tuk Wali* menggunakan pendekatan kemasyarakatan. *Jurnal Personalia Pelajar*, 13, Jun: 20–33.
- Kamus Dewan Edisi Keempat*. (2014). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Lubis, Nursafira Ali & Asem Shehadeh Saleh. (2014). Nilai-nilai Islam dalam *Ayahanda* karya Azizi Haji Abdullah. *Seminar Kelestarian Insan 2014 (INSAN 2014)*: Universiti Tun Hussein Onn Malaysia, 9–10 April.
- M. Abdul Ghoffar E. M., & Abu Ihsan al-Atsari (Ptrj.). (2004). *Tafsir Ibnu Katsir*. Pustaka Imam Asy Syafi'i.
- Mok Soon Sang. (1991). *Pendidikan di Malaysia*. Kuala Lumpur: Kumpulan Budiman Sdn. Bhd.
- Muhamad Ridzuan bin Zakaria. (2017). *Pembentukan sahsiah anak soleh berdasarkan Surah Luqman Sekolah Rendah Islam Hidayah*. Tesis Sarjana (tidak diterbitkan). Universiti Teknologi Malaysia, Skudai.
- Muhammad Jamal al-Din al-Qasimiy. (2003). *Tafsir al-Qasimiy*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (PPPM: 2013–2025. (2012). Kementerian Pendidikan Malaysia. <http://www.moe.gov.my/v/pelan-pembangunan-pendidikan-malaysia-2013-2025>.
- Rahim Abdullah. (1999). Ulasan terhadap teori Pengkaedahan Melayu Prof. Dato. Hashim Awang. *Seminar Kolokium Membina Teori Sastera Sendiri*: Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 6–8 Disember.
- Sahlan Mohd Saman. (2008). Pengkaedahan Melayu-Islam dalam Kritikan Sastera. *Jurnal Melayu*, 3, 77–99.
- Zakaria Stapa, Noranizah Yusof & Abdul Fatah Shaharudin. (2012). Pendidikan menurut al-Quran dan Sunnah serta peranannya dalam memperkasakan tamadun ummah. *Jurnal Hadhari Special Edition*, 7–22.





**REALITI DAN ASPIRASI PEMBANGUNAN MASYARAKAT  
IBAN DI PEDALAMAN DAERAH SONG, KAPIT, SARAWAK:  
KAJIAN KES DI TIGA BUAH RUMAH PANJANG**  
*Reality and Development Aspiration among the Iban in the Interior  
of Song, Kapit, Sarawak: A Case Study in Three Longhouses*

MULA ANAK KELABU  
KAMAL SOLHAIMI BIN FADZIL

*Jabatan Sosiologi dan Antropologi, Falkulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya  
mulakelabu@gmail.com, kamal@um.edu.my  
Dihantar: 6 Ogos 2019 / Diterima: 18 November 2019*

**Abstrak** Pembangunan di Sarawak semakin rancak setelah penggabungan dengan Tanah Melayu dan Sabah pada tahun 1963. Namun begitu, selepas lima dekad bergabung membentuk negara Malaysia, pembangunan di Sarawak tidak seimbang. Terdapat jurang yang agak luas di antara bandar dengan luar bandar, terutamanya di kawasan pedalaman. Pembangunan fizikal dan sosioekonomi di kawasan pedalaman tidak menyerlah, sama ada kurang berjaya atau tidak sampai. Kajian ini akan membincangkan status pembangunan masyarakat Iban yang terletak di pedalaman Sarawak dan meneroka aspirasi pembangunan menurut pandangan lokal. Kajian akan menggunakan teori pembangunan yang dipelopori oleh Sen (1999), iaitu pembangunan sebagai kebebasan untuk menganalisis isu, kebebasan dan aspirasi pembangunan masyarakat Iban tersebut dengan menggunakan pendekatan kajian kes di tiga rumah panjang untuk mengumpul data kajian. Hasil kajian mendapati bahawa wujud jurang yang agak luas antara orang Iban di rumah panjang dengan masyarakat bandar. Antaranya ialah ketinggalan dari segi pembangunan infrastruktur seperti kemudahan bekalan elektrik 24 jam dan jalan raya berturap. Isu-isu penting yang turut ditemui ialah tentang aspirasi pembangunan mereka dan penerokaan tanah adat masyarakat Iban di kawasan kajian.

**Kata kunci:** Pembangunan, pembangunan Orang Iban, aspirasi, hak peribumi, tanah adat.

**Abstract** Sarawak has developed significantly since its decision to unite with Malaya and Sabah in 1963. However, after five decades since forming Malaysia, the development of Sarawak appears to be imbalanced with huge gaps in development between urban and rural areas, especially among communities in the interior. The physical and socioeconomic conditions in these rural and interior areas are underdeveloped, as they are either less successful or have not been seen to have achieved their potential. This paper will discuss findings from our research on development aspirations among the Iban in the interior of Sarawak. This study applies the Development Theory by Sen (1999) which proposes development as a means of freedom to analyse the development aspirations of the Iban using the case study approach in three longhouses in the interior. The research findings document the wide gap between Iban communities in the longhouses and those living in cities. These gaps include exclusion from infrastructure development such as having access to 24-hour electricity supply and the lack of paved roads. Fundamental issues discussed are those regarding their aspirations for development and exploration of customary land in the areas of research.

**Keywords:** development, development of the Iban, aspiration, native rights, customary land.

## PENGENALAN

Menurut Shamsul (1990), pembangunan ialah proses dalam sosial yang berubah secara menyeluruh sifatnya. Terdapat dua proses perubahan tersebut, iaitu pembangunan dirancang dan pembangunan yang tidak dirancang. Dua aspek pembangunan ini melibatkan usaha sedar manusia merancang setiap perubahan yang berlaku dalam kehidupan mereka. *Social engineering* atau tindakan pembangunan pula melibatkan beberapa aspek seperti perancangan, pelaksanaan, penerimaan dan pembiayaan.

Di negeri Sarawak, pembangunan secara terancang semakin rancak dilakukan setelah pembentukan Kerajaan Malaysia pada tahun 1963. Sarawak telah dibangunkan bersama-sama oleh kerajaan pusat dan kerajaan negeri (Madeline, 2001). Contohnya dalam Dasar Ekonomi Baru yang bertujuan untuk merapatkan jurang kemiskinan bandar dan luar bandar serta

membasmi kemiskinan. Namun begitu, masih terdapat jurang kemiskinan yang agak ketara antara masyarakat yang tinggal di bandar dengan pedalaman di Sarawak. Menurut Madeline (2001), terdapat isi rumah yang masih hidup di bawah garis kemiskinan yang terdiri daripada masyarakat bumiputera yang tinggal di pedalaman dengan kadar pendapatan RM593.00. Kajian oleh Kwok (2014) terhadap masyarakat Iban yang tinggal di pedalaman Song, Sarawak, mendapati bahawa punca kemunduran masyarakat Iban di rumah panjang adalah disebabkan pelaksanaan program pembangunan yang kurang berkesan. Hasil kajian mendapati bahawa terdapat segelintir daripada kalangan masyarakat Iban yang tidak mengetahui program pembangunan yang sedang dilaksanakan oleh pihak kerajaan.

Perancangan pembangunan yang dilaksanakan oleh pihak kerajaan lebih bersifat *top-down* dan jarang melibatkan proses *Free Prior Informed Consent* bagi melihat persetujuan daripada masyarakat peribumi dan keupayaan lokal dalam menyuarakan hasrat dan penglibatan mereka dalam pembangunan. Sewajarnya pihak kerajaan mempraktikkan pembangunan mampan yang berteraskan inklusiviti. Ciri pembangunan mampan ialah memberi peluang dan kebebasan kepada komuniti asal terlibat dalam memberi sumbangan dari segi idea, masa dan usaha mereka dalam perancangan pembangunan (Chamber, 2007). Tindakan menyediakan ruang kepada komuniti peribumi terlibat sebagai rakan kongsi dalam perancangan pembangunan merupakan salah satu ciri pembangunan yang diketengahkan oleh Sen (1999) yang menyatakan pembangunan adalah kebebasan. Salah satu ciri kebebasan dalam pembangunan ialah setiap individu dalam masyarakat bebas untuk menyuarakan aspirasi mereka dalam pembangunan (Sen, 1999). Kebebasan dalam menyuarakan aspirasi pembangunan mereka bukan sahaja mampu mengurangkan kos (Chamber, 2007), malah membantu pihak kerajaan memahami kehendak yang dituntut oleh masyarakat lokal dalam konteks pembangunan (Sen, 1999).

Makalah ini bertujuan untuk membincangkan dua objektif. Pertama ialah membincangkan status pembangunan seperti pembangunan fizikal dan infrastruktur. Kedua, meneroka aspirasi pembangunan menurut konteks masyarakat Iban di rumah panjang yang merangkumi aspek identiti peribumi iaitu tanah adat. Skop kajian memfokuskan kepada tiga buah rumah panjang,

iaitu rumah panjang As Nanga Eng, rumah panjang En Nanga Ses dan rumah panjang Laj Nanga Setu.

## SOROTAN LITERATUR

Sachs (1998) menjelaskan bahawa kewujudan sikap moden adalah syarat awal dalam pembangunan. Siri perubahan yang saling berkaitan dalam cara hidup manusia dan keadaan yang kompleks dikenali sebagai modenisasi (Myron, 1975). Satu pendekatan menegaskan bahawa sesebuah negara membangun harus melalui beberapa tahap untuk meletakkan mereka sebagai negara moden dan peningkatan dalam kualiti hidup (Rostow, 1960 & Juli, 2016). Antaranya ialah dari tahap masyarakat tradisional ke prasyarat peralihan seterusnya ke tahap pramatang dan tahap matang. Namun, menurut Sachs (1998), meskipun modenisasi disifatkan sebagai sebahagian daripada pengalaman sejagat yang memberi pengharapan ke arah kesejahteraan manusia, tetapi juga boleh membawa kesan negatif kepada manusia. Antaranya ialah memudarkan corak hidup tradisi yang selama beberapa abad melahirkan nilai kemanusiaan kerana modenisasi membawa perubahan terhadap pelbagai aspek kehidupan yang tidak dirancang (Shamsul, 1990).

United Nations Development Programme (UNDP) (2017) menyedari bahawa pembangunan yang hanya berlandaskan ekonomi dan teknologi bukan sahaja menyebabkan kehidupan manusia tidak seimbang, namun hak peribumi turut diabaikan. Oleh itu, UNDP telah hadir dengan idea iaitu pelaksanaan pembangunan mampan atau dikenali sebagai “*Sustainable Development Goals*” serta memperkenalkan UNDRIP atau Deklarasi Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu Terhadap Hak Orang Asal bagi memperkasa dan memelihara hak peribumi di seluruh dunia (United Nation Development Programme, 2017). Malaysia merupakan antara negara yang turut terlibat dalam menyokong pengesahan deklarasi tersebut pada 13 September 2007 oleh Majlis Asasi Manusia PBB. Di Sarawak, antara Pertubuhan Bukan Kerajaan (NGO) yang bertanggungjawab memperkasakan hak peribumi khususnya terhadap pencerobohan tanah adat ialah Sarawak Dayak Association atau SADIA (SADIA, 2011). Bagi masyarakat Iban, tanah merupakan jati diri yang sangat dipertahankan. Sultive (1978) dan

Uchibori (1984) mengatakan bahawa kehidupan masyarakat Iban sangat bergantung kepada tanah kerana tanah merupakan sumber penting yang mencukupkan tuntutan alam dan budaya mereka termasuk memburu, memancing, ritual dan kegiatan pertanian seperti kegiatan menanam padi. Masyarakat Iban menjadikan tanah sebagai satu khazanah penting turun-temurun dan menghargai tanah sebagai darah dan daging (Sandin, 1980).

Mengenal pasti dan mengurangkan ketidakseimbangan dalam pembangunan merupakan salah satu strategi dalam Rancangan Malaysia ke-11 (RMK-11) yang berpandukan kepada Strategi Pembangunan Nasional Malaysia. Salah satu strategi pembangunan Malaysia adalah berpandukan Strategi Pembangunan Nasional Malaysia yang memberikan fokus kepada pembangunan ekonomi yang berteraskan rakyat, ekonomi dan modal dengan pelaksanaan projek berimpak tinggi seperti projek pelaburan besar, pasaran kewangan dan perniagaan besar, manakala untuk kepentingan rakyat pula, tumpuan dan konsep ekonomi yang diketengahkan adalah lebih berteraskan rakyat. Antaranya ialah kesejahteraan keluarga, perniagaan kecil, kos sara hidup dan penyertaan masyarakat dalam program pembangunan (Rancangan Pembangunan Malaysia ke-11). Contohnya program 1Azam yang bertujuan membantu golongan yang memperoleh pendapatan yang rendah dan berstatus miskin tegar bagi menjana peluang pekerjaan dan meningkatkan sumber pendapatan. Program 1Azam ini terdiri daripada empat jenis program iaitu Azam Kerja, Azam Niaga, Azam Khidmat dan Azam Tani.

Meskipun banyak program pembangunan yang dirangka dan dilaksanakan oleh pihak kerajaan termasuklah kepada masyarakat pedalaman, terdapat kelemahan yang telah dikenal pasti dalam pelaksanaan perancangan pembangunan tersebut. Kelemahan perancangan pembangunan ini juga turut berlaku kepada masyarakat Iban yang tinggal di pedalaman. Berdasarkan kajian Kwok (2014), terdapat masyarakat Iban di Daerah Song tidak mengetahui Kementerian yang mentadbir program pembasmian kemiskinan iaitu Skim Pembangunan Kesejahteraan Rakyat (SPKR).

Perancangan pembangunan atau dikenali sebagai *social engineering* melibatkan empat aspek seperti perancangan, pelaksanaan, penerimaan dan pembiayaan. Namun, sebelum empat aspek itu dilaksanakan, perancangan

pembangunan sewajarnya dimulakan dengan mengetahui dahulu aspirasi pembangunan menurut konteks lokal. Perkara ini penting bagi memenuhi syarat kebebasan dalam pembangunan seperti yang diutarakan oleh Sen (1999) yang melibatkan suara atau aspirasi lokal. Kepentingan mengetahui dan menghormati pandangan masyarakat lokal secara keseluruhan akan menentukan kejayaan mahupun kegagalan dalam pelaksanaan program pembangunan yang diberikan kepada mereka. Hal ini demikian kerana mengetahui aspirasi masyarakat lokal merupakan syarat penting khususnya oleh pihak luar supaya tidak berlaku penindasan dalam pembangunan. Menghormati aspirasi lokal juga penting agar pembangunan yang diberikan tidak melanggar perbatasan sesebuah masyarakat dan tidak bersifat berat sebelah (Lyndon *et al.*, 2012, Scott, 1985 & Egay, 2008).

## METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini telah menggunakan pendekatan kajian kes di rumah panjang As Nanga Eng, rumah panjang En Nanga Ses dan rumah panjang Laj Nanga Setu untuk mengumpul data. Kajian etnografi merupakan salah satu pendekatan atau metodologi yang digunakan untuk mengkaji cara hidup masyarakat, sosial pemikiran, cara atau corak interaksi dan tingkah laku manusia. Kajian etnografi merupakan salah satu kajian dalam bidang antropologi. Menurut Metcalf (2002), antropologi mempunyai tradisi relativisme yang panjang, iaitu desakan bahawa pandangan dunia lain diambil dengan serius dengan istilah mereka sendiri dan tidak dibuang sebagai kesilapan. Kerja lapangan merupakan kaedah utama dalam kajian etnografi dan menurut beliau merupakan satu pengalaman yang sangat merendahkan diri namun kesannya berterusan. Proses mendokumentasi catatan menuntut banyak masa bagi menemukan soalan-soalan penting yang kadangkala sukar untuk dicari dan ditanyakan. Scott (1976) mengatakan bahawa etnografi membantu menyediakan asas yang kukuh dalam menjana soalan yang berterusan, meskipun amat sukar untuk mendapatkan soalan berbangkit yang sangat penting. Namun demikian, kaedah ini penting untuk mendapatkan maklumat yang tepat. Perkara ini disokong oleh Metcalf (2002) bahawa kerumitan itu merupakan satu kebaikan yang tidak boleh dibayar balik kerana merupakan usaha awal dalam menulis etnografi.

Sepanjang tempoh dua bulan berada di kawasan kajian, pengkaji tinggal dengan seorang nenek yang tinggal bersendirian setelah kematian suaminya lima tahun lepas. Pengkaji sendiri berbangsa Iban dan dibesarkan di Rumah End, Tekalit, Song, iaitu sebuah perkampungan masyarakat Iban yang masih bergantung kepada kegiatan pertanian. Disebabkan pengkaji sendiri berbangsa Iban, dilahirkan dan dibesarkan di rumah panjang yang masih terpisah dari pekan dan kota, pengkaji memahami budaya kehidupan masyarakat Iban di kawasan kajian. Pendek kata, kehidupan dan aktiviti sosioekonomi masyarakat Iban di kawasan kajian hampir sama dengan masyarakat rumah panjang asal pengkaji sendiri. Contohnya ialah dari segi bahasa pertuturan. Masyarakat Iban di kawasan kajian menggunakan bahasa Iban yang dituturkan sendiri oleh pengkaji kerana perkampungan asal pengkaji adalah dari daerah yang sama. Pengkaji juga memahami budaya, kepercayaan, pantang larang dan agama yang dianuti oleh masyarakat Iban di kawasan kajian dan seperti mana yang dikatakan oleh Malinowski (1922), tujuan utama etnografi ialah memahami tentang pandangan dan cara hidup masyarakat yang dikaji.

Sasaran informan yang dipilih adalah dalam lingkungan umur 30 tahun dan ke atas iaitu seramai 60 orang. Kepentingan untuk memilih informan pada peringkat umur ini adalah kerana mereka antara generasi yang telah merasai dan mengalami sendiri proses pembangunan yang berlaku di rumah panjang sepanjang tempoh tersebut. Temu bual secara formal dan tidak formal dilakukan secara berterusan dan berulang bagi mendapatkan maklumat yang tepat terhadap 60 orang informan ini. Lazimnya, pengkaji akan menggunakan temu bual secara tidak formal kerana informan lebih selesa dalam menyuarakan pendapat mereka sepanjang proses perbualan. Pengkaji juga menggunakan kaedah kajian ikut serta dan tinjauan secara mendalam kerana tinggal di kawasan kajian selama dua bulan. Tempoh masa yang agak panjang ini memberi ruang kepada pengkaji untuk menyesuaikan diri dan diterima oleh masyarakat. Apabila pengkaji telah diterima oleh masyarakat, maka proses untuk mengumpul data menjadi semakin mudah. Bagi tujuan perbincangan, kajian hanya mengemukakan pendapat dua informan penting iaitu Datuk J yang berumur 60 tahun yang merupakan tuai rumah (ketua kampung) dan seorang ayah yang dikenali sebagai Ayah A berumur 50 tahun. Pendapat yang dikemukakan oleh dua informan ini bukan



sebagai wakil kepada suara yang lain, namun pernyataan yang dikemukakan oleh mereka adalah penting dan mencerminkan pernyataan 58 informan yang lain. Selain itu, pengkaji turut mendapatkan beberapa data sokongan daripada pejabat daerah dan menemu bual beberapa pegawai kerajaan bagi mengelakkan *bias* dalam mendapatkan maklumat yang telus.

## PERSPEKTIF TEORI KAJIAN

Dalam membincangkan pembangunan mampan yang memberi fokus kepada aspek aspirasi lokal, kajian ini menggunakan Teori Pembangunan yang dikemukakan oleh Sen (1999) yang menjelaskan pembangunan adalah kebebasan. Pembangunan adalah kebebasan yang memperkukuhkan ideologi dalam pembangunan mampan, iaitu bertujuan untuk mencapai keseimbangan dalam pembangunan. Kebebasan pembangunan menurut Sen (1999) ialah sesebuah kelompok masyarakat bebas dalam menentukan pembangunan menurut aspirasi mereka sendiri. Sen (1999) mendefinisikan aspirasi sebagai antara aspek sasaran atau *goal* yang ingin dicapai berdasarkan tiga indeks. Menurut Carter (1945), aspirasi bermaksud sasaran maksimum yang diinginkan oleh seseorang individu (atau satu kumpulan) apabila melibatkan diri dengan setiap aktiviti.

Tiga indeks aspirasi menurut Sen (1999) ialah manusia mempunyai pelbagai pilihan, manusia ada keupayaan untuk mendapatkan apa yang diinginkan dan memiliki julat norma dan nilai serta sikap. Hukum penting bahawa manusia mempunyai pelbagai pilihan ialah dengan melibatkan proses interaksi. Proses interaksi merupakan proses yang sangat penting kerana ia memberi keupayaan untuk mengumpulkan maklumat berdasarkan keinginan semua individu dan pada akhirnya dapat mencapai kata sepakat dalam setiap perkara yang dibincangkan. Kedua ialah manusia mempunyai keupayaan untuk mendapatkan apa yang diinginkan. Meskipun manusia memiliki keinginan berbeza dan pelbagai. Perbezaan dan keinginan yang pelbagai ini menyediakan input untuk penggubalan dasar masa depan. Indeks aspirasi ketiga ialah julat norma dan nilai serta sikap yang diukur berdasarkan menghormati kepelbagaian norma dan nilai serta sikap sebagai satu hak kebebasan individu bagi aspek menyuarakan kehendak mereka.

Memberi peluang kepada komuniti lokal dalam menyuarakan aspirasi mereka merupakan salah satu ciri pembangunan mampan yang mengetengahkan konsep penglibatan masyarakat dalam pembangunan seperti mana yang ditekankan oleh Chamber (2007). Apabila terdapat penglibatan masyarakat dalam pembangunan, ia telah mendukung Teori Pembangunan ikut serta (*participatory development*) yang telah menjadi satu model penting untuk mencapai keseimbangan dalam pembangunan (Kothari, 2002). Menurut Chamber (2007), *participation* terdiri daripada tiga kegunaan dan makna. Pertama ialah teori ini lahir disebabkan oleh rasa tidak puas hati kepada Teori Pembangunan yang sering menjadi julangan iaitu bersifat *vertical: top-down* yang cenderung memberi persamaan dalam pembangunan yang berkonsepkan Barat atau modenisasi yang meniru sepenuhnya perencanaan negara maju. Fokus modenisasi ini mengakibatkan masyarakat tempatan terabai dan mereka hanya menjadi watak sampingan dalam pembangunan (Chamber, 2007). Kedua ialah menerangkan kebebasan dalam menggerakkan tenaga kerja tempatan dan mengurangkan kos (Chamber, 2007). Perkara ini bermaksud komuniti yang akan menerima pembangunan turut memberi sumbangan dari segi masa dan usaha mereka menjayakan projek sendiri dengan bantuan organisasi luar. Ketiga digunakan untuk menggambarkan proses yang membolehkan orang tempatan melakukan analisis mereka sendiri, memberi arahan dan memberi keyakinan kepada mereka untuk membuat keputusan sendiri (Chamber, 2007). Teori Pembangunan ikut serta adalah bertentangan dengan konsep modenisasi kerana ia menegaskan tentang kewajipan menghormati keupayaan dan hak semua pihak yang terlibat lebih-lebih lagi orang asal atau peribumi dalam pembangunan (Scott, 1985).

## PERBINCANGAN

### **Status pembangunan masyarakat Iban di kawasan kajian**

Status pembangunan masyarakat Iban di kawasan kajian telah diukur menggunakan Indikator Pembangunan Pelbagai Dimensi (MPI)<sup>1</sup>. Indikator ini merangkumi dua aspek iaitu aspek sosioekonomi dan taraf hidup. Aspek sosioekonomi ialah kadar pendapatan, sementara aspek taraf hidup ialah

pembangunan fizikal dan infrastruktur yang merangkumi kemudahan jalan raya berturap. Kadar pendapatan di Malaysia diukur berdasarkan Kadar Pendapatan Garis Kemiskinan (PGK). Bagi negeri Sarawak, kadar PGK ialah RM920.00 sebulan yang berkuat kuasa pada tahun 2015. Sekiranya pendapatan bulanan mereka kurang daripada RM920.00 sebulan, isi keluarga itu dikategorikan sebagai miskin.

Bagi kawasan kajian, daripada 90 isi rumah, hanya 39 isi rumah yang masih tinggal dan menetap di rumah panjang. Sementara 51 isi rumah yang lain telah berhijrah dan menetap di bandar atas sebab-sebab tertentu. Antaranya ialah untuk mendapatkan peluang pekerjaan bagi menampung keperluan hidup mereka kerana di rumah panjang tidak ada kegiatan ekonomi yang dapat menjana sumber pendapatan yang cukup. Mereka hanya balik ke rumah panjang menjelang musim perayaan seperti Hari Gawai dan Hari Krismas. Daripada 39 isi rumah ini, hanya 38 isi rumah dalam kategori pendapatan di bawah pendapatan garis kemiskinan (PGK) iaitu kurang daripada RM920.00 pada setiap bulan, sementara hanya 1 isi rumah yang memperoleh pendapatan di atas RM920.00. Didapati status pekerjaan penduduk rumah panjang amat mempengaruhi pendapatan bulanan mereka. 38 isi rumah yang berpendapatan bawah PGK bekerja sebagai petani yang berskala kecil seperti menanam lada, menoreh getah dan memburu binatang untuk dijual. Sementara, 1 isi rumah yang berpendapatan di atas PGK bekerja sebagai pembantu am di klinik Nanga Eng.

Bagi pembangunan fizikal dan infrastruktur ketiga-tiga penduduk rumah panjang kawasan kajian telah merasai manfaat daripada penyaluran beberapa aspek kemudahan yang disediakan oleh pihak kerajaan. Antaranya ialah sekolah, perpustakaan dan klinik kesihatan. Namun begitu, terdapat kemudahan yang terbengkalai yang tidak diselenggarakan seperti kemudahan internet, telefon dan jentera elektrik yang sepatutnya dinikmati oleh penduduk rumah panjang. Selain itu, aspek pembangunan infrastruktur yang belum lagi dinikmati oleh masyarakat Iban di kawasan kajian ialah kemudahan jalan raya berturap. Menurut Datuk J yang merupakan seorang ketua kampung, disebabkan tidak ada jalan raya berturap mereka terpaksa menggunakan jalan air yang membelanjakan sejumlah kos untuk turun ke Pekan Song bagi menghadiri sebarang mesyuarat. Begitu juga dengan

penduduk rumah panjang yang lain. Mereka perlu mengeluarkan kos pengangkutan sendiri iaitu sebanyak RM400.00 untuk satu perjalanan pergi dan balik dari Pekan Song ke rumah panjang. Tujuan perjalanan mereka ke Pekan Song juga dengan harapan tertentu, antaranya ialah untuk memohon bantuan program pembangunan berasaskan pertanian. Namun begitu, kadangkala dalam urusan mereka memohon projek pertanian yang diminta, tidak semestinya permohonan mereka diterima.

Selain itu, terdapat juga ketirisan yang berlaku terhadap pengagihan program pembangunan yang dilaksanakan oleh kerajaan. Salah satu daripadanya ialah program 1Azam yang bertujuan menambahkan sumber pendapatan. Bagi masyarakat Iban di kawasan kajian, pelaksanaan program tersebut belum mencapai objektifnya. Terdapat beberapa kelemahan yang telah dikenal pasti oleh mereka. Antaranya ialah tidak semua mendapatkan bantuan 1Azam meskipun mereka sendiri merasakan diri mereka berhak untuk mendapatkan bantuan tersebut. Menurut pegawai pertanian kawasan kajian, calon yang layak mendapat bantuan tersebut dipilih berdasarkan garis panduan yang telah ditetapkan. Antaranya ialah bagi calon yang terpilih dalam saringan program E-Kasih. Kriteria penting penerima bantuan ialah harus memenuhi status miskin berdasarkan Pendapatan Garis Kemiskinan (PGK). Namun begitu, masyarakat Iban tetap menuntut untuk mendapatkan bantuan tersebut kerana merupakan antara program yang boleh membantu melonjakkan kegiatan pertanian di rumah panjang dan menambahkan sumber pendapatan mereka.

Kelemahan dalam perancangan dan program pembangunan menyumbang kepada kegagalan pelaksanaan pembangunan. Bagi memperkasakan lagi setiap perancangan pembangunan, penyertaan komuniti dalam perancangan pembangunan seperti mana yang disarankan oleh Deklarasi Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu Terhadap Hak Orang Asal (UNDRIP) sewajarnya dijadikan sebagai satu modul penting. Penglibatan masyarakat peribumi dalam perancangan pembangunan memberi peluang dan ruang kepada mereka untuk menyuarakan kehendak mereka. Tindakan seperti ini merupakan salah satu wadah atau platform yang boleh dipraktikkan oleh pihak kerajaan untuk mengetahui dan memahami kehendak masyarakat itu sendiri dalam pembangunan. Apabila

setiap perancangan pembangunan yang dibuat oleh pihak kerajaan selaras dengan kehendak masyarakat itu sendiri, ia boleh mengurangkan konflik dalam tindakan pembangunan, khususnya antara kehendak masyarakat dengan pihak kerajaan. Bagi masyarakat Iban di kawasan kajian, mereka masih mundur dalam pembangunan sekiranya mengikut standard kerajaan. Antaranya ialah mereka masih hidup terpinggir dan tidak ada kemudahan yang membolehkan mereka akses kepada pekan atau bandar seperti jalan raya berturap. Kelemahan dalam pelaksanaan pembangunan ini menyebabkan masyarakat Iban di kawasan kajian belum lagi menikmati kemakmuran pembangunan.

### **Aspirasi pembangunan masyarakat Iban rumah panjang**

Berikutan daripada cabaran dan kemunduran yang dihadapi, masyarakat Iban di kawasan kajian mempunyai definisi sendiri dalam mendefinisikan pembangunan. Seorang datuk yang berusia 60 tahun iaitu Datuk J mendefinisikan pembangunan sebagai;

*Reti pemansang ke pengidup kami ucu, ulih pansut ari pemerinsa ke lebih agi nyamai serta lantang ari ke udah. Pemansang bisi meh dipeda, diasai, tang meh enda cukup. Ambi ke chunto baka karan, jalai alu enggau mega tali paun. Nya ke dikedeka kami orang rumah panjai diatu. (Temu bual 10 Julai 2016)*

Pembangunan menurut kami ialah dapat keluar daripada belunggu kehidupan yang lebih baik dari sebelumnya. Meskipun kami telah merasai pembangunan, namun ia masih tidak cukup. Contohnya ialah kemudahan elektrik, jalan raya berturap dan komunikasi adalah antara kemudahan yang sangat kami perlukan pada masa sekarang. (Temu bual 10 Julai 2016)

Pembangunan menurut beliau adalah sekiranya mereka keluar daripada belunggu hidup yang susah kepada kehidupan yang lebih baik dan tidak statik jika dibandingkan dengan kehidupan sebelum itu. Beliau menyimpulkan pembangunan yang sedia ada dapat dinikmati dengan tahap sederhana. Oleh itu, kemudahan pembangunan asas masih dituntut, antaranya ialah kemudahan elektrik, jalan raya berturap dan kemudahan komunikasi.

Seorang lagi informan iaitu Ayah A yang berusia 50 tahun merupakan ketua keluarga yang mencari nafkah dengan hanya bergantung kepada sumber alam, mendefinisikan pembangunan sebagai;

*Reti pemasang ba pengidup kami rumah panjai iya nya enti kami terulih ke penatai pemisi ke tetap tiap bulan. (Temu bual 1 Jun 2016)*

Pembangunan bermaksud apabila kami mampu memperoleh sumber pendapatan yang tetap setiap bulan. (Temu bual 1 Jun 2016)

Beliau berpendapat perolehan pendapatan bulanan yang tetap merupakan ciri ke arah kehidupan yang terjamin dan lebih baik. Namun, situasi yang dialami oleh masyarakat Iban di rumah panjang ialah mereka tidak ada jaminan untuk memperoleh pendapatan tetap setiap bulan. Mereka hanya menjalankan aktiviti pertanian berskala kecil dengan hasil pendapatan yang tidak menentu. Mereka juga memburu dan menangkap ikan dan hasil tersebut dijual untuk menambahkan sumber kewangan. Namun begitu, sumber-sumber alam tersebut semakin berkurangan disebabkan oleh beberapa faktor. Antaranya ialah penerokaan hutan di kawasan kajian telah menjejaskan habitat hidupan liar yang menjadi sumber pendapatan masyarakat Iban di kawasan kajian. Oleh itu, beliau berpendapat agar dilaksanakan program-program pembangunan yang berasaskan pertanian dalam membantu menambahkan pendapatan mereka.

### **Tanah adat dan konflik**

Berdasarkan isu dan cabaran yang dikongsikan oleh masyarakat, kajian ini mendapati bahawa wujud satu lagi aspek penting yang sangat dijaga oleh mereka iaitu hak mereka ke atas tanah. Hasil daripada perbualan dengan masyarakat Iban di kawasan kajian mendapati telah berlaku penerokaan haram ke atas tanah adat mereka oleh pihak yang tidak bertanggungjawab. Bagi masyarakat Iban, mereka mempunyai pengertian sendiri terhadap definisi tanah adat. Tanah adat merupakan simbol kekayaan kerana ia kaya dengan sumber alam yang menjadi tempat mereka bergantung hidup seperti memburu, menangkap ikan dan memungut hasil hutan. Perkara ini diakui oleh penduduk Iban di rumah panjang termasuk Ayah A. Ayah A yang berusia 50 tahun mengatakan bahawa;

*Tanah adat nya sigi ari pun penatai pemisi kami alai kami ngasu berburu, berikan enggau ngiga asil babas kena beridup. (Temu bual 20 Julai 2016)*

Sumber alam dari tanah adat merupakan sumber rezeki kami untuk memburu, menangkap ikan dan memungut hasil hutan. (Temu bual 20 Julai 2016)

Namun, penerokaan terhadap tanah adat telah menjejaskan sumber tersebut. Perkara yang menjadi perhatian beliau juga turut mendapat sokongan daripada Datuk J yang berusia 60 tahun. Datuk J menegaskan tanah pusaka merupakan harta yang diwariskan oleh nenek moyang yang mula-mula datang dan meneroka di sekitar kawasan petempatan mereka sekarang.

*Aki ini kami kelia udah lelak-lelak nerumpang tanah ke kami alai kami beridup sampai diatu lalu mega ngagai ucu-icit kami ila. (Temu bual 20 Julai 2016)*

Penat lelah datuk dan nenek kami dahulu meneroka tanah tersebut untuk kebergantungan kehidupan kepada kami sekarang dan untuk generasi cucu-cicit kami nanti. (Temu bual 20 Julai 2016)

Penerokaan secara haram ini bukan sahaja mengetepikan hak mereka sebagai orang asal, malah aktiviti tersebut telah membawa perubahan kepada keseluruhan sistem sosial mereka. Contohnya menyebabkan ancaman kepada habitat haiwan buruan mereka dan menjejaskan sumber alam yang menjadi sumber kebergantungan hidup masyarakat Iban di rumah panjang. Akibat daripada habitat haiwan telah terancam, haiwan liar ini telah masuk ke kawasan perkampungan masyarakat Iban dan memusnahkan tanaman mereka seperti tanaman padi. Berikutan daripada itu, sebilangan besar masyarakat Iban di rumah panjang tidak lagi berhuma kerana lebih membawa kerugian berbanding kebaikan kepada mereka.

Perkara ini telah mengubah nilai budaya yang dipegang oleh masyarakat Iban sejak turun-temurun yang menjadikan aktiviti berhuma sebagai salah satu aktiviti sosial mereka seperti sistem *berderau* (*berduruk*). Sistem *berderau* bermaksud amalan dalam kegiatan berhuma dilakukan secara bersama dan berkumpul bagi meringankan dan mempercepatkan

proses berhuma di samping mengeratkan hubungan antara mereka di rumah panjang. Namun, apabila ramai dalam kalangan mereka tidak lagi berhuma, sistem *berderau* sukar dijalankan. Oleh itu, permasalahan ini bukan sahaja telah memberi kesan negatif kepada sistem budaya, malah telah menjejaskan sumber ekonomi mereka seperti sumber beras. Bagi menampung sumber beras, mereka perlu membeli beras. Perkara ini menuntut mereka untuk mendapatkan sumber kewangan yang cukup untuk keperluan hidup mereka seperti membeli beras. Wahal, mereka belum ada jaminan untuk mendapatkan sumber pendapatan yang cukup setiap bulan kerana masih menjalankan aktiviti pertanian berskala kecil, memburu binatang dan menangkap ikan. Rentetan daripada semua permasalahan yang timbul, masyarakat Iban mempunyai aspirasi pembangunan sendiri yang boleh mengubah dan mencorakkan kehidupan mereka ke arah yang lebih baik serta terjamin.

Perancangan pembangunan yang mengetegahkan aspirasi lokal merupakan tindakan pembangunan yang memperkasakan pembangunan mampan kerana ia melibatkan penyertaan lokal. Gabungan prinsip ini telah menyokong definisi pembangunan yang diutarakan oleh UNDP, iaitu perancangan pembangunan harus melibatkan pembangunan manusia yang bersifat pembangunan *bottom-up* (bawah atas). Walaupun untuk memahami aspirasi sesebuah kelompok masyarakat akan berhadapan dengan pelbagai pilihan yang akan diutarakan, tetapi perkara penting dalam aspek ini adalah penglibatan proses interaksi yang melibatkan setiap individu dalam kelompok masyarakat akan memberi input yang berguna untuk mencapai kata sepakat dalam satu perkara. Perbincangan melalui proses interaksi tersebut akan menghasilkan dan mengumpul idea serta mewujudkan rasa tanggungjawab antara kedua-dua belah pihak tersebut. Sekiranya prinsip seperti ini diterapkan, objektif dalam setiap perancangan pembangunan akan dapat dicapai kerana ia dirangka hasil daripada usaha bersama dan bukannya daripada satu pihak atau segelintir pihak sahaja.

Manusia juga memiliki keupayaan untuk mendapatkan apa yang diingini. Meskipun manusia memiliki keinginan berbeza dan pelbagai, tetapi ia akan menyediakan input untuk penggubalan dasar masa depan. Contohnya ialah keinginan memperoleh sumber yang boleh mengubah



kehidupan yang lebih selesa merupakan jaminan hak asasi manusia. Bagi masyarakat Iban di kawasan kajian, keinginan mereka yang sangat jelas ialah untuk mendapatkan kemudahan infrastruktur asas pembangunan seperti mana yang dinikmati oleh masyarakat bandar seperti jalan raya berturap, kemudahan elektrik dan komunikasi kerana ia dilihat boleh mengubah kehidupan mereka ke arah yang lebih baik. Sekiranya pihak kerajaan dengan jelas mengetahui dan memahami keinginan masyarakat Iban di pedalaman tentang hasrat pembangunan mereka, ia akan memudahkan pihak kerajaan untuk membuat penggubalan dasar seperti perancangan pembangunan yang fokus kepada kehendak masyarakat itu sendiri. Apabila perancangan pembangunan yang dilaksanakan oleh kerajaan fokus kepada kehendak masyarakat itu sendiri, ia dapat mewujudkan kerjasama antara kedua-dua belah pihak untuk menjayakan setiap perancangan pembangunan. Aspirasi juga menuntut untuk menghormati kepelbagaian julat norma dan nilai serta sikap sesebuah masyarakat. Bagi masyarakat Iban, tanah merupakan satu nilai yang penting dalam kehidupan mereka. Tanah merupakan nilai jati diri yang dipertahankan kerana ia adalah warisan dan amanah yang perlu dijaga. Oleh itu, menghormati aspirasi peribumi dari aspek norma dan nilai mereka penting kerana mereka juga mempunyai hak dan kepentingan yang sama seperti masyarakat lain di muka bumi ini.

## KESIMPULAN

Kemunduran masyarakat Iban pedalaman khususnya masyarakat Iban di rumah panjang sewajarnya diberi perhatian oleh pihak kerajaan dalam memastikan negara membangun dengan seimbang. Mengetahui punca kemunduran daripada akar umbi khususnya berdasarkan perspektif masyarakat lokal merupakan satu tindakan pembangunan yang penting bagi menerapkan pembangunan ikut serta. Selain itu, perancangan pembangunan yang ingin dirangka oleh pihak kerajaan juga perlu mempertimbangkan aspirasi masyarakat peribumi. Perancangan pembangunan yang memberi ruang kepada masyarakat peribumi untuk menyumbang idea dalam

perancangan pembangunan merupakan platform dalam memperkasakan hak mereka sebagai anggota masyarakat yang penting dalam perancangan pembangunan kerana ia merupakan satu prinsip pembangunan ikut serta. Penerapan pembangunan ikut serta yang berlandaskan aspirasi lokal merupakan satu aspek penting dalam pembangunan mampan agar setiap pelaksanaan pembangunan dapat mencapai objektif yang telah dipersetujui bersama oleh kedua-dua belah pihak.

Bagi masyarakat Iban di rumah panjang kawasan kajian, aspirasi mereka amat jelas iaitu tuntutan pembangunan infrastruktur antaranya ialah pembinaan jalan raya berturap yang boleh menghubungkan mereka dengan pekan dan juga kemudahan elektrik serta kemudahan komunikasi. Mereka juga menuntut agar program pembangunan yang berasaskan pertanian menjadi agenda utama dalam perancangan pembangunan kerajaan kepada masyarakat Iban rumah panjang khususnya yang tinggal di pedalaman. Aspirasi ini disuarakan kerana kegiatan pertanian merupakan kegiatan ekonomi utama yang boleh menjana sumber pendapatan di rumah panjang. Selain itu, antara aspirasi yang terpenting bagi masyarakat Iban yang harus dihormati ialah hak mereka kepada tanah. Bagi masyarakat Iban, tanah merupakan jati diri dan antara perkara yang dipertahankan dalam kehidupan mereka. Kesimpulannya, pendekatan pembangunan adalah kebebasan menurut Sen relevan kepada pembangunan masyarakat Iban di kawasan pedalaman kerana ia menggalakkan formulasi strategi yang berkesan, di samping mempromosikan konsep pembangunan secara inskusif bagi merealisasikan aspirasi pembangunan komuniti sasaran.

#### NOTA

- <sup>1</sup> Rujuk artikel jurnal Siti Hadijah, Roslan & Siti Norliza (2012). *Indeks Kemiskinan Pelbagai Dimensi sebagai Alternatif Pengukuran Kemiskinan*. Kertas kerja dibentang di Persidangan Kebangsaan Ekonomi Malaysia ke VII (PERKEM VII), Ipoh, Perak.

## RUJUKAN

- Carter, V.G. (1945). *Dictionary of education*. New York: McGraw Hillbook Company.
- Chamber, R. (2007). *Ideas for development*. London: Earthscan.
- Egay, K. (2008). The significance of ethnic identity among the Penan Belangan community in the Sungai Asap resettlement scheme. In Zawawi Ibrahim (ed.). *Representation, Identity and Multiculturalism in Sarawak*. 239–255. Kuching dan Kajang: Dayak Cultural Foundation Persatuan Sains Sosial Malaysia.
- Juli, E. (2006). Retorik pembangunan Orang Asli. Dlm. Mohd Fauzi (Ed.). *Malaysia Menangani Perubahan dan Pembangunan*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Kothari, U. & Minogue, M. (2002). *Development theory and practice: Critical perspectives*. Houndmills: Palgrave.
- Kwok, C. H. (2014). *Penglibatan masyarakat Iban dalam program pembasmian kemiskinan: Kajian kes di Daerah Song*. (Tesis Sarjana tidak diterbitkan). Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Kwok, C. H. & Haris Wahab. (2014). Pengetahuan masyarakat Iban tentang program pembasmian kemiskinan yang dilaksanakan di Daerah Song, Sarawak. *GEOGRAFIA Online Malaysian Journal of Society and Space*, 10 (1), 87–93.
- Kwok, C.H & Haris Wahab. (2014). Kesan persekitaran fizikal ke atas keterlibatan komuniti Iban dalam program pembangunan di rumah panjang: Satu pemerhatian awal. *GEOGRAFIAN Online tm Malaysian Journal of Society and Space*, 10 (2), 127–132.
- Lyndon, N., Er, A. C., Selvadurai, S., Mohd. Fuad, M. J., Hussain, M. Y., & Junaidi, A. B. (2012). Bidayuh world view on participation and empowerment in community development. *Advances in Natural and Applied Sciences*, 6 (1), 10–18.
- Madeline, B. (2001). Constraints to rural community involvement and ‘success’ in non-agricultural activities: Some evidence from Sarawak, Malaysia. *Humanomics*, 17(1/2), 99–115.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea/ With a preface by Sir James George Frazer*. New York: B E.P. Dutton.
- Metcalf, P. (2002). *They lie, we lie: Getting on with anthropology*. London: Routledge.
- Myron, W. (1975). *Modenisasi dinamika pertumbuhan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Portal Pembasmian Kemiskinan E-Kasih. (2018). Dilayari pada 2 Februari 2018 daripada <https://ekasih.icu.gov.my/Pages/default.aspx>

- Rancangan Malaysia Kesebelas. (2016). Dilayari 13 Oktober 2017 daripada <http://epu.gov.my/ms/rmk/rancangan-malaysia-kesebelas-2016-2020>
- Rostow, W.W. (1960). *The process of economic growth*. Oxford: Clarendon Press.
- Sarawak Dayak Association (SADIA). (2011). *Iban along Batang Sut Kapit in dilema*. Dilayari 2 Februari 2018 daripada <https://sarawakdayakibanassoc.wordpress.com/2011/11/>
- Sandin, B. (1980). *Adat Iban and augury*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia for School of Comparative Social Sciences.
- Sachs, W. (1998). *The development dictionary: A guide to knowledge as power*. London & New York: Witwatersrand University Press.
- Scott, C. J. (1976). *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, C.J. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. New York: A. A. Knopf.
- Shamsul Baharuddin. (1990). *Masyarakat Malaysia yang membangun*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Sultive, V.H. (1978). *The Iban of Sarawak*. Arlington Height, III.: AHM Pub. Corp.
- Uchibori, M. (1984). Transformations of Iban social consciousness. In A. Turton & S. Tanabe (Eds.). *History and Peasant Consciousness in South East Asia*. 211–234. Osaka: National Museum of Ethnology.
- United Nation Development Programme. (2017). Sustainable Development Goals. Dilayari pada Januari 2017 daripada <http://www.undp.org/content/undp/en/home/sustainable-development-goals.html>



## **‘AKU’ DALAM NORMA INTERPRETASI MASYARAKAT DI LAHAD DATU, SABAH**

### *The Norm Interpretation of ‘Aku’ among the Community in Lahad Datu, Sabah*

<sup>1</sup>NOOR FADILAH DAWI

<sup>2</sup>ZAITUL AZMA ZAINON HAMZAH

<sup>3</sup>NORAZLINA HJ. MOHD. KIRAM

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

<sup>2&3</sup>*Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia, Serdang, Selangor.*

<sup>1</sup>*noorfadilah@ums.edu.my; <sup>2</sup>zazh@upm.edu.my; <sup>3</sup>noraz@upm.edu.my*

*Dihantar: 5 Ogos 2019 / Diterima: 5 Disember 2019*

**Abstrak** ‘Aku’ merupakan kata ganti nama diri yang mempunyai perkaitan dengan aspek kebahasaan dan nilai kesantunan masyarakat Melayu. Penggunaan yang salah dan tidak mematuhi norma masyarakat Melayu dianggap kurang santun dalam berbahasa. Penggunaan tersebut sinonim dengan masyarakat di Sabah kerana amalan berbahasa ini ada kalanya menimbulkan kekeliruan dalam kalangan penyapa dan pesapa yang tidak mempunyai pengalaman berkomunikasi dengan masyarakat di Sabah. Hal ini demikian kerana masyarakat di Sabah menggunakan ‘aku’ bukan sahaja kepada pesapa yang berlainan status dan usia, bahkan juga terhadap orang yang baharu dikenali. Keadaan ini bukanlah menunjukkan ketidaksantunan dalam berbahasa tetapi lebih dipengaruhi oleh faktor budaya kerana penggunaannya ada kaitan dengan perbezaan penggunaan bahasa mengikut budaya. Oleh hal yang demikian, kajian penggunaan ‘aku’ dalam perbualan seharian masyarakat di Sabah khususnya di Lahad Datu dilakukan untuk mengenal pasti penggunaan ‘aku’ mengikut konteks dalam kalangan penyapa dengan pesapa dan juga untuk membincangkan kelainan penggunaannya dalam kalangan masyarakat di Sabah. Kaedah kualitatif digunakan sebagai pendekatan kajian, manakala data kajian dikumpul melalui kaedah pemerhatian. Komponen Komunikasi Saville-Troike (1991) pula dijadikan medium untuk menganalisis dapatan kajian. Hasil kajian mendapati penggunaan ‘aku’ dalam kalangan masyarakat di Lahad Datu mempunyai kelainannya yang tersendiri kerana terdapat unsur kesantunan, kekuasaan, keakraban, kemesraan dan kekitaan dalam penggunaannya. Dengan demikian, kajian yang dijalankan dapat menambah pengetahuan tentang budaya masyarakat berbahasa di Sabah untuk mengenal pasti corak

interaksi sosial dalam masyarakat dan juga dapat membantu memahami serta memberikan gambaran penggunaan 'aku' dalam budaya masyarakat Melayu khususnya terhadap masyarakat di Lahad Datu.

**Kata kunci:** 'Aku', kata ganti nama diri, norma interpretasi, kesantunan, masyarakat di Sabah.

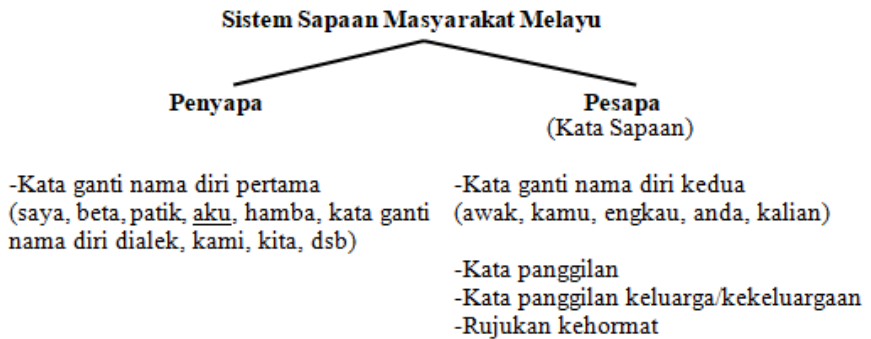
***Abstract** 'Aku' is a form of pronoun that relates with the eloquency manner of linguistic in Malay community. Wrong usage of this form of pronoun which also contradicts the norm among Malay community is often regarded as constituting impoliteness in the context of communication. The usage of the word 'aku' is synonyms with the people in Sabah. However, this language practice sometimes caused confusion among those who has no experience communicating with the people of Sabah. This is because the people of Sabah use 'aku' not only to people of different statuses and ages but also to people they have just met. This situation does not constitute impoliteness in engaging a conversation since this form of practice is influenced by diverse of language usage according to the culture. Therefore, a research on the usage of the word 'aku' in the daily conversation among Sabahan, particularly in Lahad Datu has been conducted in order to discuss comprehensively on the uniqueness of its usage among the community in Sabah. Qualitative method is applied in this research whereby the data is collected through observation method. The Component Communication of Saville-Troike (1991) is being relied as the basis in analysing the findings of the research. The finding shows that the usage of the word 'aku' among the community in Lahad Datu has its own uniqueness as there are diffusion elements of politeness, power, intimacy, warmth and sense of belonging in the context of a conversation. Thus, the research that has been conducted can enhance the knowledge on the culture of communication among Sabahan in identifying patterns of social interaction in society and also to help in understanding and illustrating the use of 'aku' in Malay culture specifically, the community in Lahad Datu.*

**Keywords:** 'Aku', pronoun, norm, politeness, community in Sabah.

## PENGENALAN

'Aku' sebagai kata ganti nama diri pertama termasuk dalam sistem sapaan masyarakat Melayu, iaitu merujuk kaedah yang digunakan oleh penyapa untuk menyapa pesapa dalam masyarakat tertentu sama ada dalam konteks perbualan rasmi mahupun konteks perbualan tidak rasmi (Awang Sariyan, 2007: 36). Selain 'aku', penyapa dalam sistem sapaan masyarakat Melayu juga menggunakan kata ganti nama diri pertama yang lain seperti 'saya', 'beta', 'patik', 'hamba', kata ganti nama diri dialek, 'kami', 'kita' dan sebagainya (Amat Juhari Moain, 1989: 187; Hasan Muhammad Ali, 1989: 508–510). Untuk menyapa pesapa, penyapa akan menggunakan kata sapaan, iaitu termasuklah kata ganti nama diri kedua seperti 'awak', 'kamu', 'engkau', 'anda', 'kalian', kata panggilan, kata panggilan keluarga/kekeluargaan dan rujukan kehormat (Amat Juhari Moain, 1985; Nor Hashimah Jalaluddin *et al.*, 2005; Saidatul Nornis, 2005). Rajah 1 menunjukkan sistem sapaan dalam kalangan masyarakat Melayu.

**Rajah 1** Sistem sapaan masyarakat Melayu



Sistem sapaan sangat penting diketahui kerana penyapa yang menyapa pesapa mengikut sistem terbaku dalam masyarakat dianggap mempunyai nilai yang tinggi dalam masyarakat berbahasa (Brown & Ford, 1964). Begitu juga dengan penggunaan 'aku' semasa bertegur sapa dapat menentukan kedudukan seseorang dalam masyarakat. Seseorang yang membahaskan dirinya sebagai 'aku' dalam konteks perbualan rasmi sudah tentu akan dipandang sebagai seorang yang 'tidak tahu bahasa', namun



sebaliknya jika digunakan dalam konteks perbualan tidak rasmi sudah tentu menjadi perkara yang biasa dalam masyarakat. Bagi masyarakat di Sabah, khususnya merujuk masyarakat di Lahad Datu, 'aku' digunakan oleh penyapa terhadap pesapa untuk membahaskan dirinya sendiri walaupun pesapa mempunyai status lebih tinggi atau lebih berusia daripada penyapa, bahkan terhadap orang yang baharu dikenali. Hal ini menunjukkan bahawa sistem sapaan yang terdapat dalam masyarakat di Lahad Datu adalah berbeza daripada sistem masyarakat Melayu dalam konteks perbualan tidak rasmi.

Berdasarkan Rajah 1, sistem sapaan dalam masyarakat Melayu dapat dibahagikan kepada penyapa dan pesapa. Dalam sesuatu perbualan, pihak penyapa akan menggunakan kata ganti nama diri pertama untuk merujuk kepada dirinya sendiri, manakala kata sapaan digunakan untuk menyapa pesapa. Oleh sebab sistem sapaan masyarakat Melayu terdapat hubungan antara ahli keluarga dan kaum kerabat, maka 'aku' juga diamalkan dalam kalangan mereka, namun penggunaannya adalah berbeza mengikut tempat dan budaya. Penggunaan 'aku' terhadap golongan ibu bapa oleh seorang anak akan menampakkan ketidaksantunan terhadap orang yang perlu dihormati, tetapi penggunaan 'aku' juga akan menampakkan kesantunan selagi penggunaannya tidak melanggar adab kesantunan dan budi bahasa masyarakat tertentu seperti masyarakat di Sabah.

Begitu juga dalam sistem sapaan mengikut kedudukan dan pangkat. Jika 'aku' dituturkan antara majikan dengan pekerja, penggunaannya akan memperlihatkan satu perbezaan lapisan sosial masyarakat. Namun begitu, dalam konteks perbualan rasmi, 'aku' tidak sesuai digunakan kerana pemahaman dan kesedaran perlu disampaikan kepada masyarakat bahawa 'aku' tidak sesuai digunakan dalam urusan rasmi, termasuklah hal yang berkaitan dengan urusan di pejabat kerajaan mahupun di sekolah. Terdapat ahli dalam masyarakat yang tidak memahami penggunaan tersebut dan menggunakan 'aku' atau kata ganti nama diri pertama lain yang biasa digunakan dalam perbualan seharian, misalnya 'teman' bagi orang Perak, 'kawan' bagi orang Johor, 'kuwe' bagi orang Pahang, 'ambo' bagi orang Kelantan dan 'eden' atau 'ese' bagi orang Negeri Sembilan. Pembudayaan menggunakan kata ganti nama diri pertama yang sesuai perlu dilakukan, iaitu

menggunakan 'saya' dalam konteks perbualan rasmi (Awang Sariyan, 2007). Oleh itu, dapatlah dikatakan bahawa 'aku' dalam kalangan masyarakat Melayu digunakan dalam konteks perbualan tidak rasmi, iaitu melibatkan penyapa dan pesapa yang berbeza status dan usia.

## METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang bersifat 'naturalistik' (Patton, 2002), iaitu bahan kajian dilaksanakan dalam latar dan suasana dunia sebenar atau realiti tentang fenomena masyarakat, hubungan kekeluargaan atau interaksi, peristiwa dan yang lain-lain. Kaedah penyelidikan kualitatif digunakan dalam kajian ini kerana dapat menghasilkan kajian yang mendalam dan lengkap (*in-depth and detailed study*) tentang peristiwa, kes, atau isu yang terpilih dan berusaha memahami tanggapan perasaan dan pengetahuan seseorang (Patton, 2002). Bagi sampel data perbualan pula, pengkaji menggunakan *non-probability sampling* (NPS), iaitu tiada had kebarangkalian bagi seseorang untuk dijadikan sampel. Ujaran data perbualan yang melibatkan penggunaan kata ganti nama diri akan dirakam tanpa mengambil kira jumlah sampel yang terlibat. Kaedah NPS ini pernah digunakan oleh Nor Hashimah Jalaluddin (1995) dalam tesis ijazah kedoktoran beliau. Jumlah responden akan diperhatikan di lokasi pemerhatian, iaitu melibatkan lokasi di rumah dan di luar rumah. Jumlah sampel tidak dihadkan agar penggunaan kata ganti nama diri pertama dalam kalangan penyapa terhadap orang yang disapanya dapat diketahui dengan lebih menyeluruh dan tidak terikat kepada jumlah sampel tertentu. Bagi tujuan pengumpulan data, alat perakam audio dan catatan pemerhatian digunakan sebagai instrumen kajian. Alat perakam audio digunakan untuk merekod penggunaan 'aku' dan kata ganti nama diri pertama yang lain turut digunakan dalam perbualan seharian masyarakat Lahad Datu. Bagi data yang mengandungi banyak maklumat terperinci, penggunaan alat elektronik seperti perakam audio adalah sangat berguna semasa kerja kajian di lapangan dijalankan. Untuk tujuan tersebut, data perbualan yang telah dirakam akan ditranskripsi, kemudian disemak dengan teliti dan dikategorikan mengikut pendekatan kajian.

Bagi tujuan penganalisan data, Komponen Komunikasi Saville-Troike (1991) akan digunakan dalam kajian ini. Komponen Komunikasi Saville-Troike (1991) mengandungi sepuluh komponen, iaitu genre atau jenis peristiwa, topik atau fokus rujukan, tujuan atau fungsi, latar, peserta, bentuk mesej, kandungan mesej, urutan perilaku, peraturan interaksi dan norma interpretasi. Namun, untuk menganalisis dapatan dalam kajian ini, komponen komunikasi yang kesepuluh sahaja yang akan digunakan, iaitu komponen komunikasi yang melibatkan norma interpretasi termasuklah pengetahuan yang diketahui oleh semua masyarakat dalam kelompok bahasa yang dikaji dan juga amalan berbahasa yang melibatkan praandaian budaya yang berkaitan. Oleh hal yang demikian, norma interpretasi masyarakat di Lahad Datu akan dibahagikan kepada lima konteks perbualan, iaitu konteks kesantunan, kekuasaan, keakraban, kemesraan dan kekitaan yang terdapat dalam kalangan masyarakat di Lahad Datu.

Kajian ini dilakukan berdasarkan kepercayaan dan kerjasama mereka yang terlibat dalam kajian, iaitu hubungan antara pengkaji, kumpulan pengkaji dan kerjasama mereka yang terbabit. Etika diperlukan dalam setiap langkah penyelidikan kajian, iaitu bermula daripada mengenal pasti dan memutuskan reka bentuk kajian kepada dapatan kajian. Dalam kajian sosial, soal berkecuali atau tidak memihak dan objektiviti adalah suatu yang ideal yang hanya dapat dianggarkan dan tidak sepenuhnya dapat direalisasikan. Oleh hal yang demikian, pengkaji berusaha untuk menghindari sikap *bias* yang akan mempengaruhi setiap fasa proses kajian seperti pemilihan sampel dan pembinaan instrumen dalam kajian ini.

## KAJIAN LEPAS

Kajian berkaitan sistem sapaan yang terdahulu didapati lebih memfokus kepada pihak pesapa berbanding dengan pihak penyapa. Namun, terdapat juga kajian lapangan yang mengkaji pihak penyapa tetapi kajian tersebut hanya membincangkan penggunaan kata ganti nama diri pertama 'kita' dan kata ganti nama diri kosong dalam mengatasi masalah kekaburan makna. Penggunaan 'aku' tidak dikaji dalam kajian tersebut (Nor Hashimah, 1995). Walau bagaimanapun, kajian tentang 'aku' ada dikaji dalam konteks keakraban dan kesantunan dalam masyarakat Melayu. Kajian tersebut

juga mempunyai persamaan dari segi kaedah pengumpulan data, iaitu menggunakan kaedah lapangan. Namun, 'aku' dalam konteks keakraban hanya dibincangkan penggunaannya dalam kalangan murid di sekolah yang dikaji sahaja (Zulkifley Hamid et al., 2013, 2015), manakala kajian tentang penggunaan 'aku' dalam konteks kesantunan hanya tertumpu dalam majlis pertunangan sahaja dan tidak dapat menggambarkan penggunaan 'aku' dalam konteks yang menyeluruh (Noriati, 2005). Selain kajian 'aku' dalam konteks keakraban dan kesantunan, kajian 'aku' juga mempunyai persamaan dengan kajian yang dilakukan oleh Noriah Mohamed dan Hasnida Chekha (2009), iaitu penggunaan 'aku' merujuk kepada satu bentuk kata ganti nama diri pertama yang dikenali sebagai bentuk kasar, tetapi boleh digunakan kepada sesiapa sahaja tanpa mengira kendala sosial. Walau bagaimanapun, 'ku' dalam kajian bahasa Urak Lawoi mempunyai perbezaan jika dibandingkan dengan penggunaan 'aku' dalam kalangan masyarakat di Lahad Datu. 'Ku' dalam masyarakat Urak Lawoi mempunyai darjah kelembutan berbanding penggunaan 'aku' dalam perbualan seharian masyarakat di Lahad Datu. Hal ini demikian kerana 'ku' dalam masyarakat di Lahad Datu merujuk kepada fungsi 'ku' sebagai bentuk klisis, iaitu digunakan sebagai konsep pemilikan dan juga hadir bersama kata kerja, kata nafi dan kata sifat (Noor Fadilah Dawi, 2016).

Seterusnya, kajian tentang 'aku' juga mempunyai persamaan dengan kajian yang dilakukan oleh Norwati Mohd Zain dan Hishamudin Isam (2013), iaitu mengkaji 'aku' berdasarkan fungsinya dalam analisis blog wanita dan pengkid. Hal ini disebabkan dalam kajian ini, pengkaji tidak hanya melibatkan peserta yang menggunakan 'aku' tetapi 'aku' juga dikaji dalam norma masyarakat mengikut budaya penutur. Namun, kajian mereka didapati berbeza dari segi pendekatan kajian kerana kajian dilakukan menggunakan pendekatan semantik dan juga tidak melibatkan kajian lapangan kerana tertumpu pada analisis kajian dalam blog sahaja, sedangkan pengkaji melakukan kajian lapangan dalam proses pengumpulan data. Kajian terhadap masyarakat di Sabah yang telah dilakukan pula turut mempunyai persamaan dengan kajian yang dilakukan oleh pengkaji kerana sama-sama dilakukan di negeri Sabah menggunakan kaedah lapangan terhadap sistem sapaan yang terdapat dalam masyarakat di Sabah. Namun demikian, kajian tentang sistem sapaan yang dikaji masih terbatas dalam

masyarakat tertentu sahaja, iaitu masyarakat Bajau, Iranun dan Tambanua sahaja (Saidatul Normis 1999, 2005, 2008; S. Nathesan, 1995). Bahkan, sistem sapaan yang dikaji juga tidak melibatkan golongan penyapa dan hanya disentuh penggunaannya sepintas lalu. Begitu juga penggunaan ‘aku’ tidak dikaji mengikut konteks dan budaya masyarakat di Sabah, sedangkan penggunaannya begitu meluas dalam kalangan masyarakat di Sabah.

Secara tuntasnya, pengkaji berpendapat kajian tentang penggunaan ‘aku’ seharusnya dilakukan dalam kajian ini kerana berdasarkan sorotan kajian terhadap sistem sapaan masyarakat Melayu, kajian tentang kata ganti nama diri pertama, kajian tentang ‘aku’ dan kajian tentang masyarakat di Sabah tidak menjalankan kajian terhadap penggunaan ‘aku’ secara lebih rinci, sama ada tentang penggunaannya mengikut konteks atau budaya masyarakat penutur. Oleh sebab kajian lepas lebih tertumpu terhadap sistem sapaan yang memfokuskan kepada pihak pesapa, maka kajian ini akan menumpukan kajian terhadap pihak penyapa. Hal ini demikian kerana kajian berkaitan aspek penggunaan kata ganti nama diri pertama untuk membahaskan diri penyapa masih kurang mendapat tempat dalam kalangan pengkaji terdahulu terutamanya dalam kalangan masyarakat di Sabah.

## DAPATAN KAJIAN

Dalam bahagian ini, dapatan kajian akan dibincangkan mengikut konteks kesantunan, kekuasaan, keakraban, kemesraan dan kekitaan dalam kalangan masyarakat di Sabah.

### **Konteks Kesantunan**

Penggunaan sistem sapaan yang betul dan sesuai berlaku apabila penyapa menggunakan strategi bersopan santun agar dapat menunjukkan aspek kesantunan mengikut situasi perbualan yang sebenar termasuklah dalam majlis rasmi dan juga dalam kalangan keluarga serta rakan (Faridah *et al.*, 2014). Strategi bersopan santun dikenal pasti dalam aspek kesantunan melalui penggunaan kata panggilan yang sesuai. Penggunaan kata panggilan berbentuk halus seperti ‘bang’, ‘abang’, ‘kak’ dan ‘kakak’ bukan sahaja mewujudkan pola tidak resiprokal BH-BK tetapi juga termasuk dalam strategi

kesantunan yang digunakan oleh penyapa yang lebih muda kepada pesapa yang lebih tua daripadanya. Oleh hal yang demikian, walaupun penyapa yang lebih muda menggunakan 'aku' sebagai kata ganti nama diri pertama berbentuk kasar, penggunaan tersebut disertai dengan strategi bersopan santun dalam penggunaannya seperti yang terdapat dalam ayat berikut:

Data 1

“Memanglah jadi *manager*, tapi maksudku,  
aku jadi *assistant* hari tu pun, 'aku' rasa bah bang”.

Berdasarkan Data 1, penggunaan 'aku' menunjukkan ayat perbualan tersebut digunakan oleh penyapa yang lebih muda kepada pesapa yang lebih tua dalam masyarakat Lahad Datu. Penggunaan 'aku' dalam ayat “Memanglah jadi *manager*, tapi maksudku, aku jadi *assistant* hari tu pun, aku rasa bah bang” digunakan oleh penyapa yang lebih muda kepada pesapa lebih tua menggunakan strategi bersopan santun, iaitu penyapa yang lebih muda menggunakan 'aku' untuk membahaskan dirinya sendiri kepada pesapa yang lebih tua, disertai dengan strategi bersopan santun melalui penggunaan kata panggilan 'bang' yang bersesuaian dengan usia pesapa yang lebih tua daripadanya. Penggunaan strategi ini menunjukkan walaupun 'aku' digunakan oleh penyapa yang lebih muda daripada pesapa, melalui penggunaan kata panggilan yang sesuai, penggunaan 'aku' dalam ayat tersebut merujuk kepada kesantunan dalam penggunaannya. Strategi bersopan santun ini membawa penggunaan 'aku' dalam ayat “Memanglah jadi *manager*, tapi maksudku, aku jadi *assistant* hari tu pun, aku rasa bah bang” kepada penanda santun dalam masyarakat di Lahad Datu. Hal ini demikian kerana penggunaan kata sapaan yang dapat memuliakan pesapa melalui kata panggilan yang sesuai, iaitu tidak memanggil mereka dengan panggilan yang tidak disukai akan mengelakkan terhakisnya nilai kesantunan yang akan menyebabkan hubungan penyapa dengan pesapa menjadi hambar (Faridah *et al.*, 2014). Maka, dapat dikatakan bahawa penggunaan 'aku' dalam kalangan masyarakat berbahasa di Lahad Datu yang disertai dengan kata panggilan yang sesuai adalah termasuk dalam konteks kesantunan masyarakat yang terdapat di daerah tersebut.

## Konteks Kekuasaan

Jika dalam konteks kesantunan, penggunaan ‘aku’ dilihat berdasarkan penggunaannya oleh penyapa yang lebih muda terhadap pesapa yang lebih tua daripadanya, konteks kekuasaan pula sebaliknya, iaitu melihat penggunaan ‘aku’ oleh penyapa yang lebih tua kepada pesapa yang lebih muda. Brown (1921) pernah mengatakan bahawa ‘aku’ digunakan oleh orang tua kepada orang muda dan oleh penutur yang mempunyai lebih kuasa kepada pengikut. Penggunaan tersebut jika diteliti maksudnya adalah satu bentuk penggolongan ‘aku’ dalam konteks kekuasaan bagi masyarakat Melayu, iaitu ‘aku’ digunakan oleh penyapa yang lebih tua dan lebih berstatus terhadap pesapa yang lebih muda dan kurang berstatus. Penggunaan ‘aku’ dalam konteks kekuasaan adalah keterbalikan daripada penanda kesantunan dalam sesebuah masyarakat. Jika bahasa yang santun itu memerlukan kata ganti nama diri pertama berbentuk halus digunakan oleh penyapa yang lebih muda terhadap orang yang lebih tua, maka dalam konteks kekuasaan, kuasa diberikan kepada penyapa yang lebih tua untuk menggunakan bentuk kasar ‘aku’ terhadap pesapa yang lebih muda. Penggunaan ini bermaksud, ‘aku’ tidak boleh digunakan sewenang-wenangnya oleh penyapa yang lebih muda kepada pesapa yang lebih tua, tetapi dalam konteks kekuasaan membolehkan ‘aku’ digunakan oleh penyapa yang lebih tua kepada pesapa yang lebih muda. Contoh penggunaan ‘aku’ yang melambangkan kekuasaan oleh penyapa yang lebih tua kepada pesapa yang lebih muda adalah seperti yang terdapat dalam data yang berikut:

### Data 2

- A : Lapar sudah nenek?  
B : Ndak. Kalau aku lapar, tadi lagi aku makan. Sedangkan semalam lambat aku makan.

Melalui sapaan perbualan dalam Data 2, penggunaan ‘aku’ bagi menunjukkan kekuasaan oleh penyapa yang lebih tua kepada pesapa yang lebih muda berlaku dalam kalangan masyarakat di Lahad Datu, iaitu B selaku penyapa yang lebih tua menggunakan ‘aku’ untuk membahaskan dirinya sendiri terhadap A selaku pesapa yang lebih muda daripadanya. Konteks kekuasaan ini mempunyai persamaan dengan masyarakat Melayu pada

umumnya kerana usia dan status merupakan faktor penentu penggunaan kata ganti nama diri tersebut. Hal ini demikian kerana kelewatan usia biasanya disamakan dengan kebijaksanaan dan ketinggian dari segi hubungan kekeluargaan. Orang yang tua sentiasa dianggap lebih 'tinggi' dan diberikan bentuk halus oleh orang yang lebih muda, dan orang tua itu pula berhak memberikan kata ganti nama diri bentuk kasar kepada yang lebih muda (Nik Safiah Karim, 1981).

### **Konteks Keakraban**

Penggunaan 'aku' dalam konteks keakraban adalah berbentuk erat, iaitu digunakan antara rakan akrab dan juga digunakan dalam kalangan penyapa dan pesapa yang setaraf dan akrab atau salah satunya (Zulkifley, 2015; Amat Juhari, 1989). Penggunaan 'aku' dalam golongan yang setaraf menunjukkan bahawa terdapatnya kuasa yang lebih kurang sama. Maka, 'aku' boleh digunakan oleh kedua-dua pihak kerana terdapat hubungan yang akrab dan setaraf antara mereka. Penggunaan bahasa yang akrab digunakan dalam situasi tidak rasmi, iaitu tidak ada penggunaan bahasa basa-basi kerana digunakan untuk bercakap kepada rakan yang akrab serta setaraf (Abdul Rashid dan Amat Juhari, 2011). Selain digunakan dalam kalangan rakan akrab dan setaraf, 'aku' juga digunakan dalam konteks keakraban dalam kalangan ahli keluarga kerana keakraban juga merujuk kepada perhubungan atau pertalian yang sangat erat dan lebih dekat hubungannya antara satu sama lain (*Kamus Dewan*, 2015). Pertalian yang sangat erat ini sudah tentu bukan sahaja wujud dalam kalangan rakan yang akrab atau orang yang mempunyai hubungan rapat, tetapi juga merujuk kepada pertalian yang erat dalam hubungan sesama ahli keluarga.

Pola resiprokal BK-BK pula akan digunakan apabila kedua-dua pihak mempunyai hubungan akrab, walaupun mungkin berbeza taraf sosial atau pekerjaan. Kedua-dua pihak menggunakan kata ganti nama diri bentuk kasar (BK) dan juga menerima bentuk kasar (BK). Penggunaan 'aku' dalam pola BK-BK didapati wujud dalam konteks keakraban bagi masyarakat Lahad Datu. Penggunaannya adalah seperti yang terdapat dalam data yang berikut:



Data 3

- A : Memanglah bang, bilang orang ada kemahiran tu, kita ndak perlu banyak cerita sama dia bah. Kita cakap sak apa kita mau dibikin sudah tu. Samalah aku punya kawan dulu. Ada satu kawan aku tu kan pakar *design*. Cerita sak. Eh, Wak, namanya Si Wak. Aku mau buat mesin ini. Nanti dia fikir sendirilah sudah tu. Gila betul kawan aku tu. Jadi bah *simulation*. Melukis di dalam 3D punya.  
.....
- B : Aku lagi pi Brunei, matilah.  
A : Lajak syak.  
B : 300 lebih orang *interview* di Marriott, J. W. Marriott, Bukit Bintang *interview*. Tiga orang jak dapat.  
A : Uii na, *power*.  
B : Sekali masuk dalam *interview*, yang *interview* tu kau tau siapa? Austrian. Austrian dia punya slang bukan British.

Kewujudan pola BK-BK dalam perbualan antara A dengan B menunjukkan penggunaan kata ganti nama diri pertama ‘aku’ dan kata ganti nama diri kedua ‘kau’ dalam konteks keakraban bagi masyarakat di Lahad Datu juga mempunyai ciri yang sama dengan masyarakat Melayu. Kedua-dua pihak menggunakan kata ganti nama diri bentuk kasar (BK) dan juga menerima bentuk kasar (BK).

Penggunaan tersebut menunjukkan perkataan ‘aku’ bukan hanya melibatkan perbualan antara rakan sebaya, tetapi juga terhadap pesapa yang berbeza usia tetapi mempunyai hubungan yang akrab antara kedua-duanya.

Akrab	_____	Renggang
Setia Kawan Tinggi		Setia Kawan Rendah

Menurut Noriah Mohamed (1998), jika setiakawan tinggi, maka hubungan antara penyapa dengan pesapa adalah akrab, manakala jika setiakawan adalah rendah, maka hubungan antara penyapa dengan pesapa adalah renggang. Hal ini ada kaitan dengan penggunaan ‘aku’ sebagai bentuk kasar tetapi digunakan terhadap orang yang akrab walaupun mempunyai usia yang lebih tua daripada penyapa. Menurut Leech (1983), semakin dekat jarak peringkat sosial antara kedua-duanya, menjadi kurang santunlah

proses komunikasi tersebut, tetapi semakin jauh jarak status semakin santun ujaran yang perlu digunakan. Hal ini bermaksud, 'aku' sebagai bentuk kasar boleh digunakan terhadap pesapa yang mempunyai hubungan rapat kerana penggunaan bentuk kasar terhadap orang yang rapat tidak memerlukan tahap kesantunan yang tinggi dalam perbualan. Oleh itu, 'aku' boleh sahaja digunakan terhadap pesapa yang akrab kerana hubungan yang akrab tidak memerlukan ujaran yang santun antara kedua-dua pihak.

### Konteks Kemesraan

Hubungan yang mesra mempunyai kaitan dengan faktor usia dalam hubungan antara ahli keluarga dan juga rakan. Konteks kemesraan dapat dikaitkan dengan perihal mesra yang wujud dalam hubungan yang erat atau karib antara rakan dan ahli keluarga (*Kamus Dewan*, 2015). Dalam konteks kemesraan, contoh penggunaan 'aku' bagi masyarakat di Lahad Datu berlaku dalam perbualan yang melibatkan ahli keluarga, iaitu konteks kemesraan dalam hubungan antara adik-beradik. Pola penggunaannya ialah pola resiprokal BK-BK seperti yang didapati berlaku dalam perbualan yang berikut:

#### Data 4

Kakak	:	Siapa punya ini?
Adik	:	Hitam.
Kakak	:	Hitam. <u>Aku</u> punya.
Adik	:	Eee, <u>aku</u> punya mana? <i>Pink</i> .

Dalam Data 4, didapati kakak memberikan bentuk kasar 'aku' (BK) kepada adiknya dalam ayat "Hitam. Aku punya", manakala adik juga memberikan bentuk kasar 'aku' (BK) kepada kakaknya dalam ayat "Eee, aku punya mana? *Pink*". Pola BK-BK wujud dalam konteks kemesraan kerana kakak memberikan bentuk kasar 'aku' (BK) dan juga menerima bentuk kasar 'aku' (BK) daripada adiknya. Begitu juga dengan adik, adik memberikan bentuk kasar 'aku' (BK) kepada kakaknya dan juga menerima bentuk kasar 'aku' (BK) daripada kakaknya. Penggunaan 'aku' dalam konteks kemesraan dalam Data 4 didapati berlaku dalam kalangan ahli keluarga asas, iaitu berdasarkan hubungan mesra yang wujud antara kakak dengan adik dalam sebuah keluarga.

## Konteks Kekitaan

Penggunaan ‘aku’ dalam konteks kekitaan pula dapat dilihat seperti yang terdapat dalam Data 5. ‘Aku’ dalam konteks kekitaan masyarakat di Lahad Datu juga didapati digunakan dalam kalangan penyapa dan pesapa yang berbeza usia, tetapi penyapa masih menggunakan ‘aku’ sebagai kata ganti nama diri pertama terhadap pesapa yang lebih berusia daripadanya. Penggunaan ‘aku’ dalam konteks kekitaan bagi masyarakat di Lahad Datu ditandai dengan kehadiran bersama kata ganti nama diri pertama ‘saya’ yang bersifat neutral dalam perbualan, iaitu boleh digunakan terhadap pesapa tanpa mengira kendala sosial. Namun demikian, penggunaan ‘saya’ tidak kekal sepanjang proses perbualan kerana penggunaan ‘aku’ mengambil alih kata ganti nama diri pertama yang digunakan oleh penyapa terhadap pesapa yang berbeza status dan usia. Perubahan kata ganti nama diri pertama ‘saya’ kepada ‘aku’ didapati berlaku dalam konteks kekitaan masyarakat di Lahad Datu seperti yang terdapat dalam Data 5.

### Data 5

- B : Oh, bukan.  
A : Bukan. Mau samalah tu. Aku bilang kalau petang baru pi sana, ndak lama mau pulang lagi. Kalau kita bercerita ni.  
B : Kalau saya tu mesti. Belum lagi saya masuk rumah kan, saya pergi sebelah dulu. Sebab kalau sudah aku masuk kak, payah sudah.  
A : Memang. Kalau petang tu baru ndak da urusan. Kereta adiku tu pakai. Yang satu bolehlah kita pakai. Tapi banyak betul urusannya, ndaklah. Kalau aku di *office*, *office* sejaklah. Kalau di rumah, di rumahlah sejak aku tu.  
.....  
A : Aku ndak pandai bah sudah Mak Nor manual. Tulah susahny manual kalau ndak pandai ni.  
B : Kalau saya ni...  
A : Dua jak *auto* kami ni. Yang lain tu manual.  
B : Kalau kakiku ni kak, 12 tahun.

Penggunaan kata ganti nama diri pertama 'saya' digunakan oleh B terhadap A yang lebih berusia daripadanya bagi menunjukkan rasa hormat terhadap pesapa. Namun, penggunaan 'aku' dalam konteks kekitaan bagi masyarakat di Lahad Datu didapati berlaku apabila B sebagai penyapa yang lebih muda daripada A akhirnya menukarkan 'saya' kepada 'aku' sebagai kata ganti nama diri pertamanya walaupun pada mulanya penggunaan 'saya' diberikan kepada A. Penggunaan 'saya' bagi menunjukkan rasa hormat B kepada A boleh didapati dalam ayat yang berikut, iaitu "Kalau saya tu mesti. Belum lagi saya masuk rumah kan, saya pergi sebelah dulu". Rasa hormat B kepada A kemudiannya bertukar kepada rasa kekitaan yang dapat dimanifestasikan dalam ayat yang berikutnya, "Sebab kalau sudah aku masuk kak, payah sudah." Keadaan ini turut berlaku dalam ayat perbualan yang ditujukan oleh A kepada B, "Aku ndak pandai bah sudah Mak Nor manual" yang kemudiannya mendapat respons daripada B dengan memberikan jawapan "Kalau saya ni... kalau kakiku ni kak, 12 tahun."

Berdasarkan perubahan penggunaan 'saya' kepada 'aku' dan 'ku' oleh B, jelas menunjukkan bahawa penggunaan 'aku' dapat menunjukkan rasa kekitaan dalam penggunaannya. Hal ini demikian kerana penggunaan 'aku' dalam kalangan masyarakat di Lahad Datu mengandungi rasa kekitaan yang digunakan antara penyapa dengan pesapa kerana penggunaannya dalam perbualan seharian dapat menimbulkan '*esprit de corps*' atau perasaan kekitaan sesama ahli masyarakatnya (Raja Mukhtaruddin Raja Mohd. Dain, 1989). Hal ini bermaksud penyapa dan pesapa sama-sama menerima penggunaan 'aku' walaupun berbeza usia kerana penggunaan 'aku' dalam konteks kekitaan merujuk kepada penerimaan kata ganti nama diri tersebut tanpa timbulnya salah faham dalam perbualan yang berlaku akibat menggunakan kata ganti nama diri yang kurang tepat. Semangat kekitaan tersebut penting untuk dipupuk dan dipelihara kerana dapat membawa persefahaman dan perpaduan dalam kalangan masyarakat berbahasa di Lahad Datu.

## KESIMPULAN

Berdasarkan keseluruhan perbincangan penggunaan ‘aku’ mengikut norma interpretasi dalam kalangan masyarakat di Sabah, dapat dikatakan bahawa penggunaan ‘aku’ dalam konteks kesantunan, kekuasaan, keakraban, kemesraan dan kekitaan biasanya berlaku dalam pola BK-BK dan bukannya pola BH-BK seperti yang sepatutnya berlaku dalam kalangan penyapa dan pesapa yang mempunyai perbezaan status dan usia. Penggunaan ini bermaksud, penyapa yang lebih tinggi statusnya atau lebih tua menerima bentuk kasar ‘aku’ dan juga memberi bentuk kasar ‘aku’ kepada pesapa yang lebih rendah statusnya atau lebih muda dalam kalangan masyarakat di Lahad Datu. Begitu juga sebaliknya, penyapa yang lebih rendah statusnya atau lebih muda turut menerima dan memberi bentuk kasar kepada pesapa yang lebih tinggi statusnya atau lebih tua daripada penyapa. Oleh hal yang demikian, ‘aku’ dalam kalangan masyarakat Lahad Datu didapati digunakan dalam hubungan yang bertimbal balik, iaitu ‘aku’ digunakan oleh penyapa yang lebih tinggi statusnya dan lebih tua kepada pesapa yang lebih rendah statusnya dan juga lebih muda daripada penyapa dan berlaku sebaliknya dalam kelima-lima konteks yang dinyatakan.

## RUJUKAN

- Abdul Rashid Daing Melebek & Amat Juhari Moain. (2011). *Sosiolinguistik dan bahasa Melayu*. Bangi: Penerbit Univesiti Kebangsaan Malaysia.
- Amat Juhari Moain. (1989). *Sistem panggilan dalam bahasa Melayu: Suatu analisis sosiolinguistik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Awang Sariyan. (2007). *Santun berbahasa*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Brown, R. & Ford, M. (1964). Adress in American English. Dlm Dell Hymes (Ed.). *Language in culture and society*. New York: Harper and Row.
- Faridah Nazir, Ratna Laila Shahidin & Faiziah Shamsudin. (2014). *Kesantunan masyarakat Malaysia*. Puchong: Penerbitan Multimedia Sdn. Bhd.
- Hasan Muhammad Ali. (1989). Kesalahan pengamalan bahasa dalam konteks kebudayaan dan sosial. Dlm. Abdullah Hassan, Hasnah Ibrahim & Mashudi Kader (Ed.). *Kesalahan Bahasa dalam Bahasa Malaysia*. 506–514). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kamus Dewan*. Edisi Keempat. (2015). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Media Sandra Kasih. (2000). *Sistem sapaan dalam bahasa Minangkabau: Suatu*

- tinjauan sosiolinguistik*. Tesis PhD (tidak diterbitkan). Universiti Putra Malaysia, Serdang.
- Nik Safiah Karim. (1981). *Beberapa persoalan sosiolinguistik bahasa Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Noor Fadilah Dawi. (2016). *Penggunaan 'aku' dalam kalangan masyarakat Lahad Datu, Sabah, Malaysia*. Tesis PhD (tidak diterbitkan). Universiti Putra Malaysia, Serdang.
- Nor Hashimah Jalaluddin, Harishon Radzi, Maslida Yusof, Raja Masittah Raja Ariffin & Sa'adiah Ma'alip. (2005). *Sistem panggilan dalam keluarga Melayu: Satu dokumentasi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Noriah Mohamed. (1998). *Sosiolinguistik bahasa Melayu di Malaysia*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Raja Mukhtaruddin Raja Mohd. Dain. (1989). Bahasa dalam konteks pemakaian kebudayaan dan sosial. Dlm. Abdullah Hassan, Hasnah Ibrahim & Mashudi Kader (Ed.). *Kesalahan Bahasa dalam Bahasa Malaysia*. 483–489). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Saidatul Nornis Haji Mahali. (2005). Sistem panggilan kekerabatan bahasa Bajau, bahasa Iranun dan bahasa Melayu: Satu perbandingan awal. Dlm. Asmah Haji Omar (Ed.). *Sama Serumpun*. 109–123). Tanjong Malim: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris.
- Troike, Muriel Saville. (1991). *Etnografi komunikasi suatu pengenalan*. Terjemahan Ajid Che Kob. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Zulkifley Hamid, Naidatul Zamrizam Abu & Asyraf Zulkifley. (2015). Strategi komunikasi dalam kalangan murid pelbagai etnik. *Jurnal Komunikasi Malaysian Journal of Communication*, 31(1), 171–186.

## **Maklumat Responden**

### Data 1

(Lelaki, 26 tahun, Ijazah Sarjana Muda)

### Data 2

A (Perempuan, 29 tahun, Sarjana)

B (Perempuan, 71 tahun, Tiada pendidikan formal)

### Data 3

A (Lelaki, 26 tahun, Ijazah Sarjana Muda)

B (Lelaki, 33 tahun, Sijil Pelajaran Malaysia)

Data 4

A (Perempuan, 6 tahun, Prasekolah)

B (Perempuan, 4 tahun, Tabika KEMAS)

Data 5

A (Perempuan, 50 tahun, Sijil Pelajaran Malaysia)

B (Perempuan, 48 tahun, Sijil Pelajaran Malaysia )

**PENGARABAN NAMA MELAYU DALAM KALANGAN  
MASYARAKAT MELAYU: SATU ANALISIS  
KESALAHAN BAHASA**

***Arabization Malay Names in Malay Community:  
An Error Language Analysis***

<sup>1</sup>ASIAH ABAS & <sup>2</sup>NOOR FADILAH DAWI

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

<sup>1</sup>asiahabas@ums.edu.my

<sup>2</sup>noorfadilah@ums.edu.my

Dihantar: 6 Ogos 2019 / Diterima: 29 November 2019

**Abstrak** Nama melambangkan identiti bagi seseorang yang dapat menggambarkan tradisi, agama, sejarah dan budaya masyarakat tertentu. Timbul persepsi dengan tekanan yang pelbagai apabila kita mendengar nama individu buat pertama kalinya. Identiti keislaman misalnya akan tergambar dalam pemikiran secara tidak langsung ketika mendengar nama yang dipinjam daripada bahasa Arab dan realitinya masyarakat Melayu kini lebih cenderung dengan nama yang dipinjam daripada bahasa Arab berbanding nama Melayu yang sinonim digunakan oleh masyarakat Melayu pada zaman dahulu. Budaya ini merupakan satu perkembangan yang positif dalam masyarakat Melayu kerana menonjolkan imej Islam dan jati diri serta kesantunan masyarakat Melayu itu sendiri. Namun demikian, pemberian nama Arab tanpa asas atau pemahaman bahasa Arab yang betul boleh membawa kepada kesalahan tatabahasa, sekali gus memberikan maksud yang tidak tepat. Justeru, kajian ini dilakukan untuk menganalisis kesalahan penggunaan nama Arab dalam kalangan masyarakat Melayu menggunakan kaedah kualitatif, manakala teori analisis kesalahan dijadikan sebagai panduan dalam menganalisis data. Dapatan kajian menunjukkan bahawa terdapat kesalahan fonetik dan fonologi, semantik, morfologi dan sintaksis dalam penggunaan nama Arab. Kesalahan semantik merupakan kesalahan yang paling ketara, diikuti kesalahan fonetik dan fonologi, seterusnya kesalahan sintaksis dan yang terakhir kesalahan morfologi. Oleh hal yang demikian, dicadangkan agar pemilihan nama Arab dilakukan berdasarkan pemahaman bahasa Arab dan tidak dilakukan sewenang-wenangnya dan hanya bergantung pada maklumat atau terjemahan di laman sesawang.



**Kata kunci:** Penggunaan nama Arab, masyarakat Melayu, nama Melayu, analisis kesalahan, bahasa Arab.

**Abstract** *The name symbolizes the identity of an individual that reflects the traditions, religions, histories and cultures of a particular community. Perception with a variety of assumptions arise when we hear someone's name for the first time. Islamic identity will be reflected indirectly when we hear names borrowed from Arabic and the reality nowadays Malay community is more likely to borrowed names from Arabic rather than Malay names that was used by the Malay community in the past. This culture is a positive development in the Malay community because it is projecting the image of Islam, self-esteem as well as the Malays modesty. However, giving Arabic names without the basic or proper understanding of the Arabic language can lead to grammatical errors and thus give incorrect meanings. Therefore, this study is to analyse the common errors of using the Arabic names among the Malay community by using qualitative methods, while the theory of error analysis was used as a guideline in analysing the data. The findings show that there are phonetic and phonological errors, semantic errors, morphological errors and syntactic errors in the use of Arabic names. Semantic error is the most significant error, followed by phonetic and phonological error, syntactic error and finally morphological error. Thus, it is recommended that the selection of Arabic names is based on the understanding of the Arabic language and not arbitrary and based only on information or translations on the website.*

**Keywords:** *Using Arabic names, Malay community, Malay names, Error analysis, arabic language.*

## PENGENALAN

Kedatangan Islam telah membawa perubahan yang besar dalam tamadun Melayu. Masyarakat Melayu perlahan-lahan menemui asas jati diri yang sebenar. Islam tidak boleh dipisahkan daripada dunia Melayu kerana peranannya begitu penting dalam pembentukan masyarakat Melayu. Muhammad Fauzi (2011) telah menggariskan tiga ciri utama bangsa Melayu

iaitu beragama Islam, bertutur dalam bahasa Melayu dan mengamalkan adat istiadat Melayu. Punca utama yang menyebabkan masyarakat Melayu memilih Islam sebagai prinsip yang mendasari tindakan dan perbuatan dalam semua bidang kehidupan adalah kerana tradisi Islam bukan hanya tertumpu kepada sistem kepercayaan, malah meliputi segala aspek hidup bermasyarakat (Samri, 2003). Selain itu, ajaran Islam juga amat bersesuaian dengan psikologi dan mentaliti masyarakat Melayu yang mengamalkan cara hidup yang lemah lembut dan bersifat universal (Rahimin, 2005). Oleh itu, tidaklah keterlaluan jika dikatakan Islam bukan sahaja disifatkan sebagai satu agama, tetapi lebih merupakan satu cara hidup. Daripada sudut bahasa, Islam telah membawa perubahan besar kepada masyarakat Melayu (Ibtisam & Imran, 2018). Islam yang merupakan bahasa rasmi mempunyai pertalian yang sangat erat dengan bahasa Arab. Hubungan yang erat ini menyebabkan masyarakat Melayu perlahan-lahan mula menyesuaikan perkataan Arab kepada bahasa Melayu yang akhirnya mencetuskan fenomena pengaraban nama dalam kalangan masyarakat Melayu.

Istilah pengaraban nama dalam kajian ini adalah merujuk proses pemberian nama dalam kalangan masyarakat Melayu yang mengambil nama daripada bahasa Arab sebagai nama yang diberikan kepada anak. Nama-nama yang digunakan itu biasanya mengandungi perkataan Arab yang mempunyai maksud yang baik, nama para Nabi dan Rasul, nama sahabat Nabi, tokoh-tokoh Islam dan sebagainya. Konsep pengaraban nama yang digunakan dalam kajian ini mestilah menepati tiga aspek, iaitu yang pertama; pemberian nama mestilah diambil daripada perkataan Arab *fusha*, iaitu bermaksud bahasa Arab standard dan bukannya bahasa Arab *'amiyyah* (dialek), yang kedua; nama yang bukan berasal daripada bahasa Arab contohnya nama para Nabi, Rasul dan sahabat Nabi serta tokoh-tokoh Islam mestilah sinonim dalam dunia Islam dan yang ketiga; nama yang digunakan masih memiliki hubungan kognitifnya dengan bahasa Arab, sama ada daripada aspek sebutan, makna dan susunan kata. Atas faktor inilah, pengkaji menggunakan istilah pengaraban nama kerana merasakan istilah ini adalah lebih tepat berbanding pinjaman atau penggunaan nama Arab. Hal ini demikian kerana menurut Anida dan Hashimah (2017), istilah peminjaman bahasa yang merujuk kepada proses meminjam kosa kata asing dalam bahasa Melayu adalah tidak tepat kerana konsep meminjam perlu

dipulangkan semula, sedangkan nama Arab yang dipinjam masyarakat Melayu diserap masuk, kemudian disesuaikan dengan sebutan dan norma Melayu yang akhirnya menjadi ikutan setiap generasi.

Secara amnya, pengaraban nama yang paling ketara berlaku dalam dua keadaan, iaitu unsur nama Melayu digabungkan dengan unsur nama Arab secara sebahagian atau pengaraban nama berlaku sepenuhnya. Sebagai contoh, nama Puteri Balqis adalah gabungan unsur Melayu (Puteri) dan unsur Arab (Balqis), manakala nama *Solahuddin al-Ayyubi* merupakan nama yang dipinjam sepenuhnya daripada bahasa Arab itu sendiri. Pengaraban nama dalam kalangan masyarakat Melayu dilihat sebagai satu langkah yang penting dalam menyemai dan mengukuhkan doktrin keagamaan kepada anggotanya. Selain itu, penggunaan nama Arab juga dilihat akan lebih menonjolkan identiti Islam, sekali gus mengekalkan jati diri sebagai seorang Melayu. Kebiasaannya, pemberian nama Arab ini tidak dilakukan sewenang-wenangnya. Nama akan dipilih dan diteliti daripada pelbagai sudut kerana nama itu merupakan sebuah pengharapan yang diberikan oleh ibu bapa agar anak-anak akan membesar menjadi orang yang diharapkan. Nama yang baik juga dipercayai mempunyai pengaruh dalam pembentukan sahsiah anak tersebut. Pemberian nama yang baik bukan sahaja akan membentuk sahsiah anak, malah pemberian nama juga adalah cerminan kepada latar belakang pendidikan ibu bapa, keperibadian, agama, sejarah keluarga dan asal kelahiran seseorang individu. Di sini, bolehlah kita katakan bahawa proses pemberian nama sebenarnya bukan sahaja untuk keperluan dunia semata-mata, malah merupakan tuntutan agama sebagaimana disabdakan oleh Nabi SAW, iaitu “Sesungguhnya kamu akan dipanggil pada hari kiamat kelak dengan nama-nama kamu dan nama-nama bapa kamu, maka perelokkanlah nama-nama kamu.”<sup>17</sup>

Pemilihan nama Arab bukanlah suatu proses yang mudah dilakukan tanpa asas kefahaman bahasa Arab. Tambahan pula ramai ibu bapa masih tidak berpeluang mempelajari bahasa Arab meskipun bahasa tersebut merupakan bahasa ritual keagamaan bagi agama Islam. Bahasa Arab dan bahasa Melayu masing-masing mempunyai ciri-ciri tatabahasanya yang tersendiri. Walaupun ada ketikanya kedua-dua bahasa ini berkongsi ciri yang sama, harus diingatkan bahawa tidak semua konteks linguistik

bahasa Arab boleh disesuaikan dengan linguistik bahasa Melayu kerana kedua-dua bahasa bukanlah berasal daripada rumpun bahasa yang sama. Perubahan ejaan perkataan bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu kadangkala membawa makna yang berlainan daripada makna asalnya, meskipun ada kesan bentuk dan maknanya yang asal. Jika penelitian tidak dibuat, sering kali kita temukan adanya nama seseorang yang menyeleweng daripada aspek tatabahasa Arab atau daripada sudut fonetik, fonologi, semantik, morfologi dan sintaksis.

## METODOLOGI KAJIAN

Analisis kesalahan dilakukan terhadap 194 senarai nama murid sekolah rendah menggunakan teori analisis kesalahan. Reka bentuk kualitatif dijadikan sebagai kaedah pendekatan kajian berdasarkan analisis jenis-jenis kesalahan linguistik yang merangkumi fonetik dan fonologi, semantik, morfologi dan sintaksis. Namun demikian, kaedah kuantitatif dalam bentuk peratusan turut digunakan dalam kajian ini untuk memudahkan penganalisisan data dilakukan iaitu berdasarkan analisis frekuensi kesalahan penggunaan nama Arab dalam kalangan sampel kajian. Prosedur menganalisis kesalahan mengikut enam langkah analisis kesalahan berbahasa yang dicadangkan oleh Tarigan (1995) dan kemudian diubah mengikut kesesuaian kajian. Prosedur pertama yang dilakukan adalah membuat penentuan sampel daripada populasi kajian, iaitu melibatkan 783 senarai nama murid sekolah rendah yang diuruskan dengan sistematik supaya dapat dianalisis dengan mudah. Kedua, mengenal pasti kesalahan pengaraban nama berdasarkan kategori kesalahan bahasa, iaitu kesalahan fonetik dan fonologi, semantik, morfologi dan sintaksis. Seterusnya, menganalisis data kajian secara deskriptif dengan menggunakan SPSS Versi 12. Kesemua skor dianalisis dalam bentuk frekuensi ketepatan dan peratusan. Data kualitatif kemudiannya telah dianalisis dalam bentuk kod, iaitu menerusi kod 1: Kesalahan fonetik dan fonologi; kod 2: kesalahan semantik; kod 3: kesalahan morfologi; dan kod 4: kesalahan sintaksis. Selepas itu, kesalahan dibetulkan sebelum bentuk kesalahan dan penyebab kesalahan dijelaskan. Akhirnya, cadangan nama yang betul diberikan mengikut sistem linguistik bahasa Arab. Oleh sebab kajian ini merupakan tinjauan awal, pengkaji tidak menganalisis bentuk kesalahan secara terperinci namun sekadar menganalisis secara umum

dengan mengaitkan empat kategori kesalahan bahasa dengan fenomena pengaraban nama yang berlaku. Dalam kajian ini juga pengkaji hanya akan menghadkan sepuluh contoh kesalahan dalam setiap kategori dan keterangan kesalahan yang akan diterangkan pada bahagian dapatan kajian.

## KAJIAN LEPAS

Penyelidik terdahulu telah menjalankan kajian terhadap kata pinjaman bahasa Arab dalam bahasa Melayu. Namun, kajian mereka terbatas dalam bidang pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab sebagai bahasa kedua sahaja dan tidak memfokus kepada pinjaman mahupun penggunaan nama Arab dalam kalangan masyarakat Melayu (Sabariah, 2011; Fina, 2012; Mufrodi, 2015; Yeni Ramdiani, 2014; Nurul Fahmi, 2016; Fitria *et al.*, 2017). Kajian ini penting kerana masyarakat Melayu cenderung menggabungkan unsur nama Arab ke dalam sistem nama masyarakat Melayu. Kecenderungan ini dapat dibuktikan dengan wujudnya penerbitan buku koleksi nama-nama yang menghimpunkan nama-nama Arab sebagai panduan kepada ibu bapa yang bertujuan untuk memudahkan proses pemilihan nama (Abu Afiqah, 2002; Ariff Faheem, 2009; Marzuki Mohd Noor, 2010; Ummu Ainul Muhammad, 2012; Mohammad Ainul Sofwa, 2012; Mohd Muhaimin, 2012; Firda, 2012; Abu Anees, 2013; Fatimah, 2014; Sayyidah Nafisah Az-Zahra, 2014; Muhammad Fauzi & Sabariah Bakri, 2018). Buku himpunan nama-nama Arab yang dinyatakan dapat dijadikan sebagai panduan dalam kajian ini memandangkan kajian lepas yang mengkaji berkaitan pinjaman atau penggunaan nama Arab masih kurang dilakukan dalam kalangan masyarakat Melayu. Antara kajian lain yang mempunyai persamaan dengan kajian ini adalah kajian Walfajri (2014) dan Nurul Fahmi (2016). Walaupun konteks kajian yang diterokai dalam konteks perbualan dan penulisan bahasa Arab, hasil dapatan kajian menunjukkan kesalahan berbahasa berlaku dalam empat kategori linguistik iaitu fonetik dan fonologi, semantik, morfologi dan sintaksis.

## DAPATAN KAJIAN

Data kajian terdiri daripada 783 senarai nama murid sekolah rendah darjah 1 sehingga darjah 6, Sekolah Rendah Petagas, Kota Kinabalu, Sabah.

Daripada senarai nama tersebut, 768 murid beragama Islam dan selebihnya menganut agama lain. Berdasarkan Jadual 1, daripada 768 senarai nama murid beragama Islam, 379 (49 peratus) terdiri daripada nama murid lelaki dan 389 (51 peratus) merupakan nama murid perempuan. Analisis dapatan kajian akan dijelaskan mengikut kesalahan fonetik dan fonologi, semantik, morfologi dan sintaksis.

**Jadual 1** Data kajian

Senarai nama	Jumlah	Peratus (%)
Bukan Islam	15	1.9
Agama Islam	768	98.1
Lelaki	379	49
Perempuan	389	51
Jumlah keseluruhan	783	100

Analisis kesalahan dalam kajian ini bermaksud proses membahas dan mengkaji nama yang bertujuan ingin mengetahui kesesuaian nama daripada sudut makna dan sebutan linguistik bahasa Arab termasuklah kesalahan dalam memberi dan mengeja nama. Kesalahan yang ditemukan kemudian dibincang, dihuraikan dan diulas lalu diberikan cadangan untuk ditambah baik. Oleh sebab kajian ini merupakan kajian awal, pengkaji hanya memfokuskan analisis kesalahan terhadap 194 senarai nama terpilih yang terdiri daripada 88 nama lelaki dan 106 nama perempuan. Justifikasi pemilihan senarai nama ini adalah berdasarkan pemilihan nama Arab yang menggunakan unsur bahasa Arab yang paling dominan berbanding nama yang lain sama ada daripada sudut sebutan ataupun makna.

**Jadual 2** Fokus kajian

Responden	Jumlah	Peratus (%)
Lelaki	88	43.3
Perempuan	106	54.6
Jumlah keseluruhan	194	100

Daripada jumlah tersebut, 260 kesalahan telah ditemui merangkumi keempat-empat kesalahan iaitu fonetik dan fonologi, semantik, morfologi dan sintaksis.

**Jadual 3** Bentuk-bentuk kesalahan penggunaan nama Arab

Bentuk kesalahan	Kekerapan	Peratus (%)
1. Kesalahan fonetik dan fonologi	76	29.2
2. Kesalahan semantik	87	33.5
3. Kesalahan morfologi	34	13.1
4. Kesalahan sintaksis	63	24.2
Jumlah keseluruhan	260	100

Dapatan kajian menunjukkan kesalahan aspek semantik mencatatkan jumlah kesalahan yang paling ketara, iaitu sebanyak 33.5 peratus. Kemudian diikuti kesalahan fonetik dan fonologi sebanyak 29.2 peratus, kesalahan sintaksis sebanyak 24.2 peratus dan kesalahan morfologi sebanyak 13.1%. Beberapa contoh kesalahan penggunaan nama Arab berserta penjelasan kesalahannya dan cadangan penggunaan nama yang betul akan dijelaskan mengikut jenis-jenis kesalahan fonetik, fonologi, semantik, morfologi dan sintaksis. Oleh sebab keterbatasan ruang, pengkaji hanya akan menyampaikan sepuluh contoh yang paling ketara untuk setiap kategori kesalahan yang dinyatakan.

### **Fonetik dan Fonologi**

Dalam bahagian ini, pengkaji menumpukan perbincangan kesalahan sebutan nama yang membawa kepada perubahan makna. Daripada sudut bahasa, ada beberapa perkara yang berlaku ketika proses pengaraban nama. Antaranya ialah perubahan bunyi (*sound change*) dan perubahan makna (*semantic change*). Perubahan ini tidak dapat dielakkan kerana bahasa Melayu dengan bahasa Arab mempunyai perbezaan rumpun keluarga bahasa, fonem-fonem dan morfem-morfem yang digunakan, sebutan kata, pemberian makna kata dan lain-lain. Oleh itu, proses perubahan bunyi dan perubahan makna memang tidak dapat dielakkan (Amat *et al.*, 2016).

Berdasarkan Jadual 4, nama-nama yang dipilih sebenarnya mempunyai maksud yang baik sekiranya dieja dan disebut dengan betul. Namun, kesukaran sebutan dan kecenderungan memudahkan sebutan akhirnya menyebabkan nama-nama tersebut tidak membawa apa-apa maksud atau maksud yang salah. Berikut merupakan contoh kesalahan

padanan huruf Arab dengan fonem Melayu yang membawa kepada kesalahan fonetik dan fonologi; antaranya padanan huruf *ḍhad* (ض-ḍ) dipadankan dengan fonem /d/ (د), huruf ‘*ain* (ع-‘) dipadankan dengan fonem /a/ (ء), huruf *kha* (خ) dipadankan dengan fonem /q/ (ق), huruf *shin* (ش) dipadankan dengan fonem /s/ (س), huruf (ذ-dh) dipadankan dengan fonem /z/ (ز), huruf *qaf* (ق-q) dipadankan dengan fonem /k/ (ك) dan huruf *ha* (ح-h) dipadankan dengan fonem /q/ (ق).

**Jadual 4** Contoh kesalahan fonetik dan fonologi

Analisis Nama	Cadangan Nama	
Nama dan sebutan Melayu	Nama dan sebutan Arab	Maksud
1. Ramadan (رَمَدَان)	<i>Ramaḍan</i> (رمضان)	Bulan Ramadan.
2. Alimah (أَلِيْمَة)	‘ <i>Alīmah</i> (عالمة)	Yang berpengetahuan, pakar, orang alim.
3. Iqwan (إِقْوَان)	<i>Ikhwan</i> (إخوان)	Saudara (adik beradik) lelaki.
4. Suhada (سُهْدَاءُ سُهْدَاءُ)	<i>Syuhada</i> (شهداء)	Orang yang syahid.
5. Zulkarnain (زُوالقَرْنَيْنِ)	<i>Dhulqarnain</i> (ذوالقرنين)	Yang mempunyai dua tanduk, dua abad. Nama ini dinisbahkan kepada tokoh Islam Iskandar Dhulqarnain.
6. Asyikin (عَاشِقِيْنِ)	‘ <i>Asyiqin</i> (عاشقين)	Yang merindui.
7. Qaireel (قَيْرِيل)	<i>Khair</i> (خير)	Kebaikan.
8. Aqhmad (أَقْمَاد)	<i>Ahmad</i> (أحمد)	Yang terpuji.
9. Safiqah (سَفِيْقَة)	<i>Syafiqah</i> (شفيفة)	Yang mempunyai rasa belas kasihan, simpati.
10. Asraf (أَسْرَف)	<i>Ashraf</i> (أشرف)	Yang mulia, yang terhormat.

Pada umumnya, kesalahan fonetik dan fonologi timbul apabila masyarakat Melayu menghadapi kesukaran menyebut fonem *hija’iyah* yang memiliki perbezaan bunyi dengan huruf Melayu. Dengan kata lain, 12 fonem Arab yang tidak memiliki fonem yang sama dengan sebutan Melayu, iaitu (ق، غ، ع، ظ، ط، ض، ص، ر، ذ، خ، ح، ث) mendorong masyarakat Melayu memilih padanan huruf yang seakan sama untuk menggantikan fonem tersebut. Penggantian fonem ini bukan sahaja akan menukar sebutan perkataan, malah juga mendorong kepada perubahan maksud perkataan tersebut. Sebagai contoh, kesalahan fonetik dan fonologi yang membawa kepada ketidaksesuaian maksud nama seperti yang terdapat dalam Jadual 5.



**Jadual 5** Ketidaksesuaian nama Arab

Nama dan Sebutan Melayu	Asal Perkataan	Maksud
1. Ramadan (رَمَدَان)	رمد	1. Menjadi abu, berwarna seperti abu 2. Radang mata
2. Alimah (الْيَمَة)	ألم، الألم	1. Sakit, yang menyakitkan
3. Suhada (سُهْدَاء، سُهْدَاء)	أسهد	1. Perihal tidak dapat tidur 2. Tajam pandangan
4. Aqhmada (أَقْمَاد)	kata nama pelaku untuk kata kerja قَمَدَ	1. Seseorang yang tinggi dan besar
5. Safiqah (سَفِيْقَة)	سفق	1. Menampar, memukul, menghempaskan (pintu) 2. Muka tembok
6. Asraf (أَسْرَف)	أسرف	1. Membazir

Pengkaji mengakui kesemua perubahan ini khususnya perubahan bunyi sememangnya tidak dapat dielakkan mahupun dihentikan. Ia akan tetap terus berlaku kerana keteloran sebahagian masyarakat Melayu menyebut fonem Arab yang mendorong mereka menyesuaikan sistem bunyi Arab ke dalam bahasa Melayu dengan melakukan penukaran huruf yang mudah disebut dan akhirnya membawa kepada perubahan bunyi. Namun demikian, itu bukanlah alasan untuk mengabaikan sebutan perkataan Arab yang betul kerana bahasa Arab adalah bahasa al-Quran yang merupakan neraca yang paling utuh dalam penyebutan huruf bahasa Arab. Kebanyakan nama yang dipilih merupakan perkataan yang disebut ulang dalam al-Quran. Jadual 6 menunjukkan sebahagian tempat dalam al-Quran yang boleh menjadi rujukan kepada sebutan asal huruf-huruf pada nama yang dipilih.

**Jadual 6** Sebutan asal huruf dalam al-Quran

<b>Nama</b>	<b>Ayat al-Quran</b>
Ramaḍan (رمضان)	<i>al-Baqarah</i> : 185
‘Alimah (عليمة)	<i>al-Baqarah</i> : 95,115, 127,137,158,181, 215, 224, 227, 231, 244, 246, 247, 256, 261,268.
Ikhwan (إخوان)	<i>al-Baqarah</i> : 220. ‘ <i>Ali-Imran</i> ’: 103, 156, 168. <i>al-An’am</i> : 87. <i>al-Araf</i> : 202. <i>at-Tawbah</i> : 11, 23, 24. <i>al-Hijr</i> : 47. <i>al-Israa’</i> : 27. <i>an-Nur</i> : 31,61. <i>al-Ahzab</i> : 5, 18. <i>Qaf</i> : 12. <i>al-Mujadilah</i> : 22. <i>al-Hashr</i> :10, 11.
Syuhada’ (شهداء)	<i>al-Baqarah</i> : 22, 123, 143, 282. <i>Al-Imran</i> : 99, 140. <i>al-Nisa</i> : 69, 135. <i>al-Maidah</i> :8, 44. <i>al-An’am</i> : 144, 150. <i>al-Hajj</i> :78. <i>an-Nur</i> :4, 6, 13. <i>az-Zumar</i> : 69. <i>al-hadid</i> :19.
Dhulqarnain (ذوالقرنين)	<i>al-Kahf</i> : 83, 94
Khair (خير)	<i>al-Baqarah</i> : 54, 61, 102, 105, 106, 110, 148, 158, 180, 184, 197, 215, 216, 220,221, 269, 271, 272,273, 280. ‘ <i>Ali-Imran</i> ’: 15, 26, 30, 54, 104, 110, 114, 115, 150, 157, 178, 180, 198. <i>an-Nisa</i> :25, 46, 59, 66, 77, 114, 127, 128, 149.
Ahmad (أحمد)	<i>as-Saff</i> : 6

Meskipun konteks penggunaan perkataan adalah berbeza, masyarakat Melayu boleh menjadikan al-Quran sebagai rujukan penyebutan huruf Arab. Hal ini demikian kerana setiap penyebutan huruf dan perkataan al-Quran perlu dijaga rapi, sebagaimana ia terjaga dan terpelihara sejak diturunkan sehingga hari ini. Penyebutan huruf Arab yang betul khususnya perkataan yang diambil daripada al-Quran adalah tuntutan agama sebagaimana sebuah hadis Rasulullah SAW yang bermaksud, “Orang yang membaca al-Quran dengan sungguh-sungguh dan mengalami kesulitan, dia akan mendapat dua pahala.”<sup>2</sup> Dan hal ini juga berkaitan dengan sebuah hadis diriwayatkan oleh Abdullah bin Mas‘ud (r.a.) yang menerangkan kelebihan membaca al-Quran. Abdullah bin Mas‘ud mengatakan bahawa Rasulullah SAW bersabda bermaksud “Sesiapa membaca satu huruf daripada al-Quran, maka dia melakukan satu kebajikan. Dan satu kebajikan itu dilipatgandakan sepuluh kali. Saya tidak mengatakan Alif Lam Mim itu satu huruf, bahkan Alif itu satu huruf, Lam satu huruf dan Mim satu huruf.”<sup>3</sup>

## Semantik

Kesalahan pengaraban nama yang melibatkan makna mencatatkan kesalahan yang paling tinggi dalam kajian ini. Jadual 7 menunjukkan contoh nama yang tidak sesuai untuk dijadikan nama seperti Alimah, Najwa, Haikal,

Aswad, Nadmi, Fiqhri, Yulad dan Saidatina Aishah. Pemilihan nama yang dipilih tidak menepati makna yang dikehendaki atau tidak sesuai dengan konteks penggunaan sebagai nama seorang individu.

**Jadual 7** Contoh kesalahan semantik

Nama Arab	Kesalahan Semantik
1. Alimah	Yang menyakitkan.
2. Najwa Najihah	Bisikan yang berjaya.
3. Haikal	Tumbuhan yang besar, rangka.
4. Nuraini	Cahaya mataku.
5. Tariq al-muhsinin	Jalan orang-orang yang melakukan kebaikan.
6. Aswad	Hitam.
7. Nadmi	Penyesalanku.
8. Fiqhri	Sebutan sebenar adalah <i>fikri</i> bermaksud pemikiranku atau fikiranku.
9. Yulad	Dilahirkan.
10. Saidatina Aishah	Saidatina (Gelaran khusus untuk isteri Nabi, Aisyah).

Bagi seorang Muslim, nama tanpa makna adalah sesuatu yang merugikan. Itulah sebabnya Rasulullah SAW sangat menitikberatkan perihal menamakan anak dengan nama-nama yang baik berdasarkan sebuah hadis baginda yang bermaksud: daripada Abu Wahb al-Jusyami, katanya, Rasulullah SAW bersabda yang bermaksud: “Namakanlah (sesiapa dalam kalangan kamu) nama-nama para nabi. Nama yang paling disukai oleh Allah ialah ‘Abdullah dan ‘Abdur-Rahman, nama yang paling benar ialah Harith dan Hammam dan nama paling buruk iaitu Harb dan Murrah<sup>4</sup>.” Berdasarkan hadis tersebut, nama-nama seperti ‘*Abdullah* (hamba Allah), ‘*Abdur-Rahman* (hamba ar-Rahman), *Harith* (yang kuat, yang berusaha) dan *Hummam* (yang mulia, berani, pahlawan, pemurah) jelas membawa maksud yang baik. Pemberian nama yang tidak mempunyai maksud dalam Islam atau nama yang mempunyai maksud yang tidak baik seperti *Harb* (peperangan) dan *Murrah* (buruk, panggilan Iblis) bukanlah satu kesalahan kerana tidak menjejaskan akidah, namun perbuatan ini tidak disukai dan ditegah oleh Rasulullah SAW. Tegahan ini terbukti apabila terdapat hadis yang menceritakan bahawa Rasulullah SAW pernah menukar nama yang

bercanggah dengan Islam kepada sebuah nama yang baik. Antaranya ialah nama *Barrah* kepada Zainab binti Jahsy<sup>5</sup>, '*Asiyah* (perempuan jahat) kepada *Jamilah* (Cantik)<sup>6</sup>, *Hazn* (kesusahan) kepada *Sahl* (kesenangan)<sup>7</sup>, *Syihab* (nyalaan api) kepada *Hisyam* (pemurah), *Harb* (peperangan) kepada *Salm* (pendamaian), *al-Muḍṭaji*' (yang berbaring) kepada *al-Munba'ith* (yang bangkit), tanah '*Afirah* (tandus) kepada *Khadirah* (subur), bangsa *Dalalah* (kesesatan) kepada *Hidayah* (petunjuk), Bani *Zaniyah* (penzinaan) kepada Bani *al-Risydah* (anak keturunan baik), bangsa *Mughwiah* (menyesatkan) kepada bangsa *Risydah* (diberi petunjuk) dan ibu kota pemerintahan Madinah yang bernama *Yathrib* kepada *Ṭaibah* (Madinah)<sup>8</sup>.

Hadis Nabi SAW telah memberikan beberapa panduan kepada umat Islam dalam soal pemberian nama. Antaranya ialah umat Islam disarankan agar memilih nama yang dihubungkan dengan 99 nama Allah dengan syarat dimulai dengan perkataan '*Abdul* atau '*Abd* yang bermaksud hamba. Bagi bayi perempuan, masyarakat Melayu bolehlah memilih nama isteri-isteri Nabi dan anak-anak nabi agar dapat meneladani peribadi mulia mereka. Hadis tersebut juga menegah kita memilih nama-nama yang mengandungi maksud yang tercela dan buruk. Perubahan nama-nama yang dinyatakan membuktikan bahawa aspek maksud nama adalah menjadi keutamaan berbanding sebutannya. Ibu bapa perlulah berhati-hati memilih nama khususnya nama yang diperoleh daripada internet atau buku-buku yang berada di pasaran kerana dikhuatiri nama yang dipilih hanya sedap disebut tapi membawa maksud yang buruk atau dilarang dalam Islam seperti nama *Zānī* (penzina lelaki), *Zānīyyah* (penzina perempuan), '*Āṣīyah* (wanita jahat), *al-Āṣī* (yang melakukan maksiat), *Wāṭī*' (lelaki yang bersetubuh), '*Aṭalah* (keras dan kasar), *Ghurab* (gagak), *Hubab* (nama syaitan) dan lain-lain.

## **Morfologi**

Dalam aspek morfologi bahasa Arab, perubahan dalaman (*internal change*) bagi setiap kata akan menampakkan betapa kompleksnya ciri-ciri yang ada pada bahasa Arab. Dalam bahasa Arab, sesuatu perkataan yang digunakan pada asalnya diambil daripada kata akar yang kemudiannya dikembangkan kepada beberapa bentuk kata terbitan mengikut kaedah derivasi bagi memenuhi keperluan peluasan makna untuk setiap kata yang

hendak diungkapkan. Ahli-ahli bahasa Arab telah meletakkan satu senarai pola (acuan) kata yang dipanggil ‘*wazn*’ bagi pepadanan setiap kata dalam bahasa Arab. Tujuannya bagi memudahkan sesuatu kata itu dikembalikan kepada rumpun asalnya, mengklasifikasikan jenis kata, menyelaraskan sistem derivasi kata dan merumuskan pengkaedahan pecahan kata kerja dan kata nama (Mohd Zaki & Che Radiah, 2010). Misalnya, perkataan *syakara* (رَكَشَ) yang bermaksud bersyukur akan berubah kepada bentuk *syākir* (رَكَاشَ) semasa ditukar kepada maksud yang mendukung makna pelaku. Namun, perubahan tersebut tidak terhenti di situ kerana apabila kita ingin merujuk kepada pelaku perempuan, perkataan tersebut akan berubah bentuk kepada *syākirah* (رَكَاشَتْ). Perubahan dalaman inilah yang akhirnya membentuk nama-nama yang indah sebutan dan maknanya bagi seorang Muslim seperti *Syākir/Syākirah* (رَكَاشَ-رَكَاشَتْ), *Nājih/Nājihah* (نَجَّحَ-نَجَّحَتْ), *Karīm/Karīmah* (كَرَّمَ-كَرَّمَتْ), *Rahīm/Rahīmah* (رَحَّمَ-رَحَّمَتْ), *Fā’iz/Fā’izah* (فَزَّ-فَزَّتْ) dan lain-lain.

Dalam mengupas aspek kesalahan yang melibatkan morfologi bahasa Arab, satu perbincangan yang panjang diperlukan. Oleh hal yang demikian, pengkaji hanya memfokuskan perbincangan kepada analisis kesalahan penggunaan nama yang melibatkan penggunaan maskulin dan feminin. Oleh sebab bahasa Arab membezakan penggunaan kata antara maskulin dengan feminin, maka peraturan ini hendaklah diambil kira ketika proses pemilihan nama. Mudahnya, kita dapat mengenali kata maskulin dan feminin dengan cara memerhatikan akhir sesuatu perkataan. Imbuan huruf *ta’ marbutah* yang kebiasannya dipadankan dengan fonem /h/ di akhir perkataan mengisyaratkan bahawa pelakunya adalah feminin. Berdasarkan Jadual 8, nama seperti Anis, Farhana, Syahira, Nazira yang digunakan sebaiknya ditambah fonem /h/ untuk menunjukkan huruf ة dalam bahasa Arab, sekali gus menepati dan mematuhi pola linguistik bahasa Arab.

Selain aspek maskulin dan feminin, hasil dapatan kajian juga mendapati bahawa terdapat penggunaan kata yang tidak sesuai yang dijadikan nama seperti Farrah (kata kerja: mengembirakannya) dan Zahara (kata kerja: yang bercahaya). Jika dilihat dalam Jadual 8, faktor yang menyebabkan terjadinya kesalahan tersebut dapat dikategorikan sebagai kesalahan

intrabahasa (*intralingual errors*), iaitu kesalahan yang merefleksikan ciri-ciri umum kaedah yang dipelajari seperti kesalahan generalisasi.

**Jadual 8** Contoh kesalahan morfologi

Nama Murid dan Jantina	Ejaan Bahasa Arab	Cadangan Nama	
		Nama dan Sebutan Arab	Maksud
1. Anis (P)	أنيس	Anisah (أنيسة)	Perempuan yang ramah, peramah, lemah-lembut.
2. Farhana (P)	فرحان	Farhanah (فرحانة), Farhah (فَرْحَة), Mifrah (مِفْرَاح)	Kegembiraan, kebahagiaan, kesukaan, Orang yang sangat bahagia, gembira.
3. Syahira (P)	شهير	Syahirah (شهيرة)	Perempuan yang terkenal, yang bijak.
4. Zahara (P)	زَهْر	Zahrah (زَهْرَة), az-Zahra (الزُّهْرَاء), Zahirah (زَاهِرَة)	Bunga, Yang berkelipan, gelaran sayyidah Fatimah az-Zahra, Sesuatu yang cantik warnanya.
5. Farrah (P)	فَرَّح	Farha/Farhah (فَرْحَة، فَرْحَى)	Kesukaan, kegembiraan.
6. Syahkira (P)	شهِكْرَا	Syakhirah (شَاكِرَة)	Perempuan yang bersyukur.
7. Nazira (P)	نَظِير	Nazirah (نَظِيرَة)	Barisan hadapan (ketua), pemuka kaum.
8. Diyanah (P)	دِيَانَة	Dayanah (دِيَانَة)	Keagamaan

## Sintaksis

Sebahagian besar masyarakat Melayu cenderung menggabungkan dua atau tiga kata perkataan sebagai nama. Kecenderungan ini adalah disebabkan keinginan untuk menggabungkan beberapa unsur bahasa (bahasa Melayu dan bahasa asing) dan beberapa maksud yang baik dalam satu nama. Namun, penggabungan nama ini perlulah mempertimbangkan beberapa aspek khususnya kedudukan kata atau lokasinya dalam nama, sebutan baris akhir dan kesesuaian maksud yang terbentuk hasil penggabungan tersebut. Jadual 9 menunjukkan contoh kesalahan sintaksis yang melibatkan frasa Arab, iaitu gabungan dua atau tiga kata nama. Berdasarkan data dalam Jadual 9, antara kesalahan yang paling kerap berlaku ialah kesalahan pada frasa *idafah* dan *şifah*. Kesalahan *idafah* biasanya berlaku apabila gabungan dan susunan kata yang digunakan tidak seluruhnya tepat atau sesuai dengan kaedah tatabahasa bahasa Arab. Kesalahan jenis ini berlaku dalam nama berikut; Fikri Hakimi, Annur Adawiya, Irsyad Saifullah, Nasiruddin, Faizul,

Amirul dan Nur Izzah Najlaa, manakala kesalahan *şifah* terjadi apabila berlaku ketidaksamaan antara *man'ut* dan *na'at* baik dari segi *mudzakkar* dan *mu'annath* mahupun segi '*adad*. Contoh kesalahan jenis ini dapat dilihat pada nama Amani Najihah dan Nur Syahira Nadia. Dalam kesalahan ini, kata penerang (*şifah*) perlu serasi dengan kata inti (*mauşuf*).

**Jadual 9** Contoh kesalahan sintaksis

Nama Arab	Terjemahan Nama Per Kata		Cadangan Nama dan Maksud	
1. Fikri Hakimi (فِكْرُ حَكِيمِ)	حَكِيمٌ/حَكِيمِي Kebijaksanaan/ kebijaksanaanku	فِكْرٌ/فِكْرِي Pemikiran/ pemikiranaku	Hakim (الحَكِيم)	Yang Bijaksana.
2. Annur Adawiya (النُّورِ اَدَاوِيَّةِ)	أَدَاوِيَّةٌ Nama wanita sufi Arab	النُّورُ Cahaya	Nurul adawiyah (نورِ اَدَاوِيَّةِ)	Cahaya <i>Adawiyah</i> (Seorang wanita sufi Arab).
3. Irsyad Saifullah (إِرْشَادُ سَيْفِ اللهِ)	سَيْفٌ اللهُ Pedang Allah/gelaran Khalid al-Walid	إِرْشَادٌ Panduan	Saifullah اللهُ (سَيْفٌ اللهُ), Saifullah al- Maslul (سَيْفٌ اللهُ الْمَسْلُولُ)	Pedang Allah/ Pedang Allah yang terhunus (Gelaran kepada Khalid bin al-Walid).
4. Nasirudin (نَصِيرٌ دِينِ)	دِينِ Agama	نَصِيرٌ -	Nasiruddin (نَاصِرُ الدِّينِ), Nasruddin (نَصْرُ الدِّينِ)	Penolong agama, pertolongan agama.
5. Faizul (فَايْزُ الْ-)	ال... -	فَايْزٌ Tiada maksud	Faiz (فَايْزُ)	Pemenang
6. Amirul (أَمِيرُ الْ-)	ال... -	أَمِيرٌ Putera	Amir (أَمِيرُ)	Putera, ketua
7. Nur Izzah Najlaa (نُورُ عِزَّةِ نَجْلَاءِ)	نَجْلَاءٌ Yang luas, yang panjang, yang lebar	نُورُ عِزَّةٍ Cahaya kemuliaan	Nurul 'Izzah (نُورُ الْعِزَّةِ), 'Ain Najlaa (نُورُ نَجْلَاءِ)	Cahaya kemuliaan, (orang) yang luas matanya.
8. Nur Syahira Nadia (نُورُ شَهِيرَةَ نَادِي)	نَادِي Yang menyeru	نُورُ شَهِيرَةٍ Cahaya perempuan yang masyhur	Syahirah (شَهِيرَةُ)	Perempuan yang masyhur.
9. Afif Aiman (أَفِيفُ أَيْمَانَ)	أَيْمَانَ Sumpah	أَفِيفٌ Tiada maksud	Muhammad 'Afif (مُحَمَّدٌ عَفِيفٌ)	Yang terpuji dan punya harga diri.
10. Al Fie Al Akbar (أَلْفِي الْأَكْبَرِ)	أَكْبَرٌ Yang lebih/maha besar	أَلْفٌ Seribu	Abdul Kabir (عَبْدُ الْكَبِيرِ)	Hamba yang Maha Besar (salah satu nama Allah).
11. Mohamad Nur Zulfikar (مُحَمَّدٌ نُورُ ذُو الْفِكَارِ)	ذُو الْفِكَارِ (seorang) yang mempunyai fikiran	مُحَمَّدٌ نُورٌ Yang terpuji cahaya	Zulfikar/ Dzulfikar (ذُو الْفِكَارِ)	Nama pedang Rasulullah SAW.

Contoh kesalahan yang dinyatakan membuktikan bahawa pemberian nama yang melibatkan penggabungan dua atau tiga kata Arab bukanlah suatu proses yang mudah. Ia memerlukan penelitian dalam konteks sebutan dan makna, tidak semudah seperti memberikan nama Melayu. Pemberian nama yang singkat dan ringkas adalah lebih afdal. Amalan ini bertepatan dengan sebuah hadis Rasulullah SAW; “Aku mempunyai lima buah nama, aku *Muhammad* (yang terpuji), aku *Ahmad* (yang amat terpuji), aku *al-Mahi* (yang Allah berkenan menghapuskan kekafiran denganku), aku *al-Hasyir* (yang Allah berkenan menghimpun umat manusia di sekitarku), dan aku *al-Aqib* (Nabi yang akhir).”<sup>9</sup>

## KESIMPULAN

Penemuan kajian membuktikan masyarakat Melayu cenderung memilih nama Arab, sama ada perkataan yang diambil daripada perkataan Arab yang membawa maksud yang baik atau nama para Nabi, Rasul dan Sahabat. Kecenderungan ini akhirnya mencetuskan fenomena pengaraban nama dalam kalangan masyarakat Melayu. Kajian ini turut menyediakan pengetahuan asas mengenai kesalahan penggunaan nama yang begitu sinonim dengan masyarakat Melayu. Oleh hal yang demikian, masyarakat Melayu dinasihatkan untuk memandang serius dan cakna terhadap kesalahan penggunaan nama Arab bagi mengelakkan daripada memberikan nama dengan maksud yang tidak diingini. Pemberian nama-nama anak bukanlah proses penamaan semata-mata tetapi satu pengharapan ibu bapa terhadap anak-anak mereka.

## NOTA

<sup>1</sup> Riwayat Abu Daud, 4948.

<sup>2</sup> Riwayat Muslim:1382

<sup>3</sup> Sunan at-Tarmidhiy:2910

<sup>4</sup> Riwayat Abu Daud dan al-Nasa’i, 4299.

<sup>5</sup> Riwayat Bukhari dan Muslim, 5570.

<sup>6</sup> Riwayat Abu Daud, 4952.

<sup>7</sup> Riwayat Bukhari, 6190.

<sup>8</sup> Riwayat al-Bukhari, 3622 dan riwayat Muslim (1382).

<sup>9</sup> Riwayat Muslim, 2355.



## RUJUKAN

- Ab. Halim Mohamad & Mohd Azidan Abdul Jabar. (2017). Faktor kesalahan bahasa yang mempengaruhi pelajar Melayu dalam mempelajari Bahasa Arab. *Jurnal al-Anwar*, 1 (3), 21–32.
- Abu Afiqah. (2002). *Pilihan nama-nama dalam Islam*. Kuala Lumpur: Dinie Publishers.
- Abu Anees. (2013). *3000 Pilihan dan panduan nama-nama Islam*. Kuala Lumpur: Pustaka Al-Shafa.
- Abu Hassan Ali ibn Khal ibn Battal. (449H). *Syarh Sahih al-Bukhari, Juz' 9*, 346. Riyadh: Maktabah ar-Rasyd.
- Amat Juhari Moain & Wan Mohd Saophy Amizul Wan Mansor. (2016). *Kata-kata pinjaman Bahasa Arab dalam Bahasa Melayu perubahan bunyi dan makna*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Anida Sarudin & Nor Hashimah Jalaluddin. (2017). *Analisis semantik kognitif kata serapan Arab-Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ariff Faheem. (2009). *Himpunan nama-nama anak dalam Islam*. Kuala Lumpur: Pustaka Ilmi.
- Ashafizrol Ab. Hamid. (2015). *Kata & frasa Bahasa Arab: Ilmu sorof moden*. Kedah: Alasfiyaa Sdn Bhd.
- Ashafizrol Ab. Hamid. (2015). *Binaan ayat bahasa Arab*. Kedah: Alasfiyaa Sdn Bhd.
- Ashafizrol Ab. Hamid. (2015). *Ilmu nahu tatabahasa Arab huraian matan Al-Ajurrumiyah*. Kedah: Alasfiyaa Sdn Bhd.
- Fatimah binti Hamad. (2014). *Nama-nama terindah untuk anak*. Jakarta: Darus Sunnah.
- Fina Sa'adah. (2012). Analisis kesalahan berbahasa dan peranannya dalam pembelajaran bahasa asing. *Jurnal Studi Islam dan Sosial*, 14 (1), 1–29.
- Firda Firdaos. (2012). *Panduan lengkap nama-nama estetika Islam untuk permata hati anda*. Kuala Lumpur: Synergy Media.
- Fitria Lathifah, Syihabuddin, M.Zaka Al Farisi (2017). Analisis kesalahan fonologis dalam keterampilan membaca teks bahasa Arab. *Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban*, 4 (2), 174–184.
- Al-Ghulayaini. (1987). *Jami' al-Durus al-'Arabiyyah*. Bairut: Matkabah al-'asriyyah. 7.
- Haniah. (2018). Analisis kesalahan berbahasa Arab pada skripsi mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab. *Jurnal of Arabic Studies*, 3 (1), 23–34.
- Ibtisam Abdullah & Imran Ho Abdullah. (2018). Kata pinjaman Arab dalam bahasa Melayu analisis kajian dari sudut perubahan morfologi. *Journal of Social Sciences and Humanities*, 13 (3), 43–50. Universiti Kebangsaan Malaysia.
- J.W. Verhaar. (2006). *Asas-asas linguistik umum*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

- Kamus Dewan Edisi Keempat*. (2015). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Marzuki Mohd Noor. (2010). *Koleksi nama anak terindah*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Kuala Lumpur.
- Mohammad Ainul Sofwa. (2012). *Koleksi nama-nama untuk si manja*. Selangor: Al-Hidayah Publication.
- Mohd Khairi, Mohd Nazri & Mohd Fuad. (2010). *Al-Miftah kamus moden Arab-Melayu-Inggeris*. Negeri Sembilan: Al-Azhar Media.
- Mohd Muhaimin Az-Zahir. (2012). *Nama-nama terindah untuk si manja*. Kuala Lumpur: Pustaka al-Ehsan.
- Mohd Saman @ Shuhaimi & Mohd Zulkifli. (2015). *Perbezaan bentuk tulisan Arab dan Jawi bagi kata pinjaman dalam pembelajaran Bahasa Arab*. Universiti Putra Malaysia.
- Mohd Zaki Abd. Rahman & Che Radiah Mezah. (2010). *Ciri-ciri Bahasa Arab fonetik, morfologi & sintaksis*. Serdang: Universiti Putra Malaysia.
- Mufrodi. (2015). Fonologi dan morfologi Bahasa Arab 'Amiyah Mesir. *Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban*, 2 (2), 192–215.
- Muhammad Fauzi Asmuni. (2011). Islam dan pembentukan jati diri bangsa Melayu. *Jurnal Hadhari Edisi Khas*, 143–154.
- Muhammad Fauzi & Sbariah Bakri. (2018). *Ensiklopedia nama-nama Anak berdasarkan nama yang diharuskan dan dilarang dalam Islam*. Kuala Lumpur: Telaga Biru.
- Nurul Fahmi. (2016). Kesalahan menulis Bahasa Arab (satu kajian pustaka). *Jurnal Ummul Qura*, 7 (1), 75–86.
- Rahimin Affandi Abd. Rahim. (2005). Citra Islam dalam pembentukan manusia Melayu moden di Malaysia: Satu Analisa. *Jurnal Pengajian Melayu*, 15.
- Sabariah Othman. (2011). *Masalah penyebutan huruf Al-Qur'an di kalangan saudara baru: Satu kajian kes*. Tesis Sarjana (tidak diterbitkan). Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Samri Sainuddin. (2003). *Titas: Tamadun Melayu*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.
- Sayyidah Nafisah Az-Zahra. (2014). *5000 Nama-nama Islam untuk Si Comel*. Pulau Pinang: Pustaka Ilmuwan.
- Tarigan, Henry Guntur & Djago Tarigan. (1995). *Pengajaran analisis kesalahan berbahasa*. Bandung: Angkasa.
- Ummu Ainul Muhammad. (2012). *Nama-nama Muslimah*. Selangor: Al-Hidayah Publications.
- Walfajri. (2014). Analisis kesalahan bahasa pada percakapan Bahasa Arab mahasiswa program studi pendidikan Bahasa Arab (PBA) Stain Jurai Siwo Metro tahun akademik 2013/2014. *Jurnal TAPIS*, 14 (2).

- Yeni Ramdiani. (2014). Sintaksis Bahasa Arab (Sebuah kajian deskriptif). *El Hikam: Jurnal Pendidikan dan Kajian Keislaman*, 7 (1).
- Al-Zayat. (2008). *Al-Mu'jam Al-Wasit*. Mesir: Dar al-Shruq al-Dawliyyah.

**UNSUR ESTETIKA BAHASA DALAM NOVEL-NOVEL  
PEMENANG SAYEMBARA FIKSYEN  
SAINS DAN TEKNOLOGI DARI TAHUN 2012 SEHINGGA 2017**  
*Aesthetic Language in the Winner of Fiction Science and  
Technology Novels from 2012 to 2017*

<sup>1</sup>ROSNANI MD ZAIN  
<sup>2</sup>NIK RAFIDAH NIK MUAHAMAD AFFENDI

<sup>1&2</sup>Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia, 43400 Serdang, Selangor  
<sup>1</sup>nanieyzain@gmail.com, <sup>2</sup>nrafidah@gmail.com  
Dihantar: 26 Julai 2019 / Diterima: 30 Disember 2019

**Abstrak** Estetika merujuk kepada cabang ilmu yang membahaskan perihal keindahan dalam karya sastera. Unsur estetika memainkan peranan penting dalam penghasilan sesebuah karya kreatif, iaitu dijadikan sebagai medium bahasa dalam menyampaikan mesej yang jelas kepada pembaca. Kajian yang dilakukan ini berdasarkan pengamatan pengkaji tentang pendapat sarjana sastera yang mendakwa novel-novel fiksyen sains yang terhasil daripada Sayembara Fiksyen Sains dan Teknologi tidak memaparkan unsur keindahan bahasa kepada pembaca. Sehubungan dengan itu, untuk merungkai permasalahan ini pengkaji menggunakan lima buah novel pemenang Sayembara Fiksyen Sains dan Teknologi iaitu *Bekamorfosis* (2012) karya Jali Kenoi, *Petaka Bakteria* (2012) karya Mohd Kasim Mahmud, *Puranakila* (2015) karya Saadiah Ibrahim, *Ajal* (2015) karya Ruhaini Matdarin dan *Yang Diselindung Samudera* (2017) karya Nor Azida Ishak, Fadli al-Akiti dan Ted Mahsun. Kajian yang dilakukan ini juga mempunyai dua objektif kajian iaitu mengklasifikasi dan menganalisis unsur estetika bahasa iaitu penggunaan gaya bahasa yang terdapat dalam novel-novel kajian. Oleh itu, kajian ini menggunakan kaedah kajian kepustakaan, analisis teks dan penerapan Teori Puitika Sastera Melayu yang diasaskan oleh Muhammad Haji Salleh sebagai sokongan terhadap hujahan pengkaji. Hasil kajian yang dilakukan terhadap novel-novel fiksyen sains tersebut pengkaji mendapati dua jenis gaya bahasa yang diketengahkan oleh pengarang iaitu gaya bahasa perbandingan dan gaya bahasa pengulangan. Gaya bahasa tersebut juga dapat dikaitkan dengan konsep estetika dalam Teori Puitika Sastera Melayu iaitu keindahan dalam mendidik atau mengajar, keindahan dalam

pengungkapan kesusahan dan kesedihan serta keindahan dalam rasa seperti yang dinyatakan oleh Muhammad Haji Salleh.

**Kata kunci:** Estetika, gaya bahasa, kiasan, pengulangan, novel, fiksyen sains, Puitika Sastera Melayu.

**Abstract** *Aesthetics refers to the branch of knowledge that debates the subject of beauty in literary works. The aesthetic element plays an important role in the production of a creative work, which serves as a language medium in delivering clear messages to the reader. This study is based on the study of literary scholars who claim that science fiction novels from the Science and Technology Fiction Contest do not present the language's beauty element to readers. To this end, the researcher used the five novels of Science and Technology Fiction Contest winners namely Bekamorfosis (2012) by Jali Kenoi, Petaka Bakteria (2012) by Mohd Kasim Mahmud, Puranakila (2015) by Saadiah Ibrahim, Ajal (2015) by Ruhaini Matdarin and Yang Diselindung Samudera (2017) by Nor Azida Ishak, Ted Mahsun and Fadli Al-Akiti. The study also has two objectives of the study which is to classify and analyze the aesthetics of language which is the use of language style found in the research novels. Therefore, this study uses the method of literature review, analysis and application of the theory of poetic text Malay literature founded by Muhammad Haji Salleh in support of the submissions from researchers. As a result of the study of science fiction novels, researchers have identified two types of language styles that the author promotes: comparative language style and repetition language style. The style of these languages can also be associated with the aesthetic concept in the theory of poetic beauty of Malay literature in educating or teaching, discovery of beauty in distress and sadness and beauty in the sense as described by Muhammad Haji Salleh.*

**Keywords:** *Aesthetic, style of language, figurative, repetition, novel, science fiction, Puitika Sastera Melayu.*

## PENGENALAN

Sayembara Penulisan Novel Fiksyen Sains dan Teknologi bermula pada tahun 2009, iaitu hasil kerjasama antara Universiti Teknologi Malaysia (UTM) dengan Kumpulan Utusan. Sayembara yang dianjurkan ini bertujuan menghasilkan novel-novel yang bertemakan sains dan teknologi. Pada tahun yang sama dilancarkan Sayembara Novel Fiksyen Sains dan Teknologi UTM-Kumpulan Utusan Musim 1. Sejak itu, kejayaan demi kejayaan diraih; penganjuran sayembara bertahan ke musim ke-2, dan ke-3 kemudian dilanjutkan ke musim yang ke-4 ini. Karya-karya pemenang diterbitkan, musim demi musim, dan dengan pantas pula menjengah pembaca di pasaran buku.

Kejayaan lain yang dicapai adalah dengan terpilihnya dua buah novel bergenre sains dan teknologi hasil sayembara ini diangkat sebagai teks dalam Komponen Kesusasteraan Melayu dalam Mata Pelajaran Bahasa Melayu atau lebih dikenali sebagai KOMSAS. Dua buah novel tersebut ialah *Tawanan Komander Caucasus* karya Ruzaini Yahya (2010) dan *Di Sebalik Dinara* karya Dayang Noor (2012). Menurut mantan Pengerusi Eksekutif Kumpulan Utusan, yang dipetik daripada Laporan Penilaian Sayembara Fiksyen Sains dan Teknologi (2015:12) Mohamed Hashim mengatakan bahawa pencapaian kedua-dua karya tersebut yang terpilih sebagai teks KOMSAS amat membanggakan lebih-lebih lagi karya tersebut dilahirkan menerusi sayembara yang dikira baharu dalam dunia kesusasteraan Melayu.

Selanjutnya, sayembara ini telah menghasilkan beberapa buah novel yang telah menjengah ke pasaran buku tempatan. Antaranya ialah novel *Kala Yuda* (2010) karya Amer Hamzah L. Kadir, *Kronikel Bumi* (2010) karya Nurul Izwani Mohd Nor, *ID* (2012) karya Amer Hamzah L. Kadir, *Detik* (2012) karya Amir Husaini, *Equilibria* (2012) karya Sri Rahayu Mohd Yusop, *Di Sebalik Dinara* (2012) karya Dayang Noor, *Bekamorfosis* (2012) karya Jali Kenoi, *Petaka Bakteria* (2012) karya Kassim Mahmud, *Tawanan Komander Caucasus* (2015) karya Ruzaini Yahya, *Kronikel Etanol* (2015) karya Hafizul Osman, *Transgenik Sifar* (2015) karya Sri Rahayu Mohd Yusop, *Ajal* (2015) karya Ruhaini Matdarin, *Puranakila* (2015) karya Saadiyah Ibrahim, *Leksikon Ledang* (2015) karya Nor Azida Ishak dan

Fadli Al-Akiti, *Klon* (2015) karya Idris Boi, *Perang Mikrob* (2015) karya Wan Salmah Wan Hassan, *Yang Diselindung Samudera* (2016) karya Nor Azida Ishak, Ted Mahsun dan Fadli Al-Akiti, *Nafkhatul Faza* (2017) karya Rosli Mohamad Ali, *Katalis Neurogenesis* (2017) karya Rosli Mohamad Ali dan *Kuantum dalam Jemala* (2017) karya Ahmad Muzaffar Baharudin. Namun demikian, hanya lima buah novel sahaja yang dijadikan sebagai teks kajian. Antara novel yang dikaji seperti *Bekamorfosis* (2012) karya Jali Kenoi, *Petaka Bakteria* (2012) karya Mohd Kasim Mahmud, *Puranakila* (2015) karya Saadiah Ibrahim, *Ajal* (2015) karya Ruhaini Matdarin dan *Yang Diselindung Samudera* (2017) karya Nor Azida Ishak, Fadli al-Akiti dan Ted Mahsun.

## ESTETIKA DALAM KARYA SASTERA

Bahasa merupakan medium terpenting dalam pembinaan sesebuah karya sastera. Sebagai bahasa yang digunakan dalam karya sastera seharusnya mengandungi elemen-elemen dramatik dan gaya tersendiri bagi melahirkan sebuah karya kreatif yang menarik dan artistik. Oleh itu, unsur estetika melalui penggunaan bahasa amat dititikberatkan dalam menghasilkan karya sastera.

Istilah estetika berasal daripada perkataan Yunani iaitu 'aesthesis' yang merujuk kepada perasaan atau sensitiviti. Ia merupakan satu cabang ilmu yang membicarakan tentang falsafah seni. Dalam hal ini, Zakaria Osman (2000: 135) berpendapat estetika merangkumi dua aspek penting iaitu seni dan keindahan. Seni dan keindahan merupakan satu kesatuan yang tidak boleh dipisahkan. Hal ini demikian kerana adanya seni maka adalah keindahan. Merujuk kepada pendapat ini dapat dijelaskan bahawa karya sastera merupakan salah satu daripada cabang seni dan sudah pasti mempunyai unsur keindahan. Unsur keindahan dalam karya sastera sering dikaitkan dengan penggunaan gaya bahasa. Pandangan ini bersesuaian dengan pendapat Hasim Awang (1988: 58) yang menegaskan bahawa konsep estetika dalam karya sastera mempunyai perkaitan yang jelas dengan pemakaian gaya bahasa.

Seterusnya, Burhan Nurgiyantoro (2016: 272) menjelaskan bahawa gaya bahasa ialah menyamakan bahasa dalam seni sastera dengan cat warna. Baginya kedua-duanya merupakan unsur bahan, alat dan saranan yang mengandungi nilai tambah untuk menghasilkan sebuah karya seni yang terbaik. Sebagai salah satu unsur penting ialah melibatkan bahasa yang berperanan sebagai medium pengungkapan dan penyampaian mesej dalam karya sastera. Di samping berperanan sebagai alat menyampaikan amanat pengarang, bahasa dalam karya sastera juga mengandungi unsur keindahan.

Mana Sikana (2012: 263) turut memberikan pandangan bahawa kesempurnaan dan keindahan bahasa dalam sesebuah karya sastera bergantung kepada cara penulis menyetengahkannya. Antaranya ialah melalui pemilihan perkataan, membina dan menyusun ayat, memberi makna yang tepat dan juga menggunakan unsur-unsur bahasa yang boleh memperkuat dan memperindah bahasanya seperti penggunaan unsur simile, metafora, kiasan, perbandingan, stereometri, aforisme dan sebagainya. Justeru, gaya bahasa sastera mengandungi nilai estetik, iaitu nilai yang mengharukan dan membangkitkan perasaan. Gaya bahasa sastera juga tidak sahaja menyampaikan idea dan maklumat tetapi penyampaian idea dan maklumat itu menimbulkan rasa keharuan, di samping merangsang daya fikir dan akal pembaca (Keris Mas, 1988: 15).

Berdasarkan pandangan tokoh tersebut tentang unsur estetika dalam karya sastera dalam konteks kajian ini dapat dijelaskan sebagai penggunaan gaya bahasa sastera seperti gaya bahasa perulangan, perbandingan, perlambangan dan pertentangan. Kesemua jenis gaya bahasa ini mewarnai penulisan karya sastera. Sejajar dengan itu, pengkajian terhadap lima buah novel pemenang Sayembara Penulisan Fiksiyen Sains dan Teknologi dari tahun 2012 sehingga tahun 2017, pemaparan unsur estetika atau keindahan bahasa ini dapat dilihat menerusi pengolahan tema, plot dan dialog yang dituturkan oleh watak-watak.



## PERMASALAHAN KAJIAN

Kajian yang dijalankan ini bertitik tolak daripada pengamatan pengkaji berdasarkan pendapat tokoh sarjana sastera yang mendakwa bahawa kebanyakan novel pemenang Sayembara Fiksyen Sains dan Teknologi tidak memaparkan bahasa yang baik, sopan dan indah kepada pembaca. Saleeh Rahamad (2012: 2) mengatakan bahawa kebanyakan pengarang novel fiksyen sains di Malaysia terlalu taksub mengekori dan mencontohi gaya penulisan fiksyen sains Barat yang fantastik. Fiksyen sains di Malaysia mesti mengikut acuan tempatan yang sesuai dengan keperluan masyarakat setempat terutama dari aspek bahasa. Bahasanya kasar dan tidak sesuai dengan tatacara kehidupan orang Melayu yang amat mementingkan penggunaan bahasa dalam berkomunikasi.

Hal ini juga dinyatakan oleh Ahmad Zaki Abu Bakar (2014: 398) bahawa dewasa ini, para remaja di Malaysia lebih terdedah dengan pelbagai fiksyen sains dan teknologi interaktif yang boleh ditonton di pawagam 3-Dimensi, YouTube, permainan siber, dan pelbagai media lain. Malangnya, majoriti kandungannya berada dalam bahasa Inggeris, bahasanya kasar, adab dan budayanya lebih kebaratan. Justeru, pengarang novel fiksyen sains tempatan harus menekankan aspek estetika bahasa dalam menghasilkan karya mereka. Menurut Laporan Panel Penilai Sayembara Fiksyen Sains dan Teknologi pada tahun (2017: 2), kebanyakan penulis fiksyen sains di Malaysia terlalu ghairah menonjolkan dunia spekulatif seperti dalam penghasilan fiksyen sains di Barat. Kesannya ada karya yang mengabaikan nilai estetika Melayu terutamanya dari aspek penggunaan bahasa. Bahasa yang tidak sopan dan kasar tidak sesuai diterapkan dalam novel-novel fiksyen sains di Malaysia.

Berdasarkan isu-isu yang dibangkitkan, kajian ini merungkai permasalahan kajian dengan memberi penekanan terhadap penggunaan bahasa dalam novel-novel fiksyen sains. Adakah benar dakwaan yang mengatakan bahawa novel-novel fiksyen sains di Malaysia tidak mementingkan penggunaan bahasa yang sopan dan sesuai dengan tatacara kehidupan masyarakat di Malaysia. Oleh itu, novel-novel seperti *Bekamorfosis* (2012) karya Jali Kenoi, *Petaka Bakteria* (2012) karya Kasim

Mahmud, *Puranakila* (2015) karya Saadiah Ibrahim, *Ajal* (2015) karya Ruhaini Matdarin dan *Yang Diselindung Samudera* (2017) karya Nor Azida Ishak Ted Mahsun dan Fadli al-Akiti akan dijadikan sebagai teks kajian bagi merungkai permasalahan tersebut.

## OBJEKTIF KAJIAN

Kajian yang dijalankan ini mempunyai dua objektif yang ingin dicapai:

1. Mengklasifikasi gaya bahasa yang terdapat dalam novel-novel pemenang Sayembara Fiksyen Sains dan Teknologi.
2. Menganalisis gaya bahasa yang terdapat dalam novel-novel pemenang Sayembara Fiksyen Sains dan Teknologi berdasarkan prinsip-prinsip Teori Puitika Sastera yang di jana oleh Muhammad Haji Salleh.

## KAJIAN LEPAS

Kajian-kajian lepas yang diteliti dalam kajian ini ialah berkaitan dengan karya fiksyen sains. Hal ini demikian kerana pengkaji ingin melihat aspek yang sering diketengahkan oleh pengkaji-pengkaji terdahulu berkaitan dengan karya fiksyen sains. Langkah ini penting untuk mengisi lompong kajian yang ditinggalkan oleh pengkaji terdahulu. Oleh itu, pengkaji telah menyorot beberapa kajian lepas berkaitan dengan karya fiksyen sains di Malaysia.

Kajian yang dilakukan oleh Shahizah Ismail @ Hamdan (2010) pada peringkat Doktor Falsafah dengan tajuk *Reading Human Subjectivity in Selected Contemporary Science Fiction Texts* di Universiti Putra Malaysia (UPM) menganalisis watak dan perwatakan yang terdapat dalam karya fiksyen sains bahasa Inggeris yang diterbitkan pada abad ke-21. Kajian ini juga mendapati bahawa watak-watak dalam novel fiksyen sains dapat dilihat menerusi paparan subjektiviti manusia masa depan dalam konteks dan dua dimensi penting, iaitu bentuk fizikal manusia dan pengaruh ideologi bermasyarakat. Kajian yang dilakukan ini hanya memfokuskan aspek watak dan perwatakan dalam novel fiksyen sains bahasa Inggeris.

Nisah Haji Haron (2013) dengan kajian bertajuk *Unsur Fiksiyen Sains dalam Cerita-Cerita Lipur Lara* di Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) pada peringkat Sarjana dengan menganalisis unsur fiksyen sains yang terdapat dalam cerita-cerita lipur lara, iaitu *Hikayat Malim Dewa* (1963), *Hikayat Malim Deman* (1963), *Hikayat Anggun Cik Tunggal* (1964), *Hikayat Awang Sulung Merah Muda* (1964), *Hikayat Raja Muda* (1964) dan *Hikayat Terung Pipit* (1964) sebagai bahan kajian. Bertitik tolak daripada Model Suvin-Spiegel yang menggagaskan kaedah mengkaji karya-karya fiksyen sains melalui penelitian terhadap *novum* atau keanehan yang berlaku. Dapatan kajian ini melihat peristiwa-peristiwa yang aneh seperti watak yang boleh terbang, ghaib dan pelbagai kelebihan luar biasa, alat penerbangan, komunikasi dan penciptaan baharu yang terdapat dalam teks-teks lipur lara terpilih ini merupakan unsur-unsur fiksyen sains. Kajian yang dilakukan oleh Nisah ini hanya melibatkan aspek unsur fiksyen sains dalam cerita penglipur lara sahaja.

Kemudiannya, kajian yang dilakukan oleh Maharam Mamat (2010) dengan tajuk *Transgenesis: Pelanggaran Etika Bioteknologi dalam Karya Sastera* yang disiarkan dalam jurnal *Akademi Pengajian Melayu* di Universiti Malaya (UM). Kajian mendapati bahawa bidang sains yang diterapkan oleh pengarang dalam novel tersebut berhubung dengan bidang (kejuruteraan genetik dan pengklonan). Hasil kajian menunjukkan bahawa pelanggaran kejuruteraan genetik telah membawa impak yang cukup besar dan memberi kesan negatif kepada manusia. Dalam novel tersebut, diketengahkan tentang pelanggaran etika dalam penyelidikan bioteknologi berdasarkan penyelewengan penyelidikan yang dilakukan oleh watak utama dalam novel tersebut, iaitu watak utama telah melakukan pengklonan manusia dan juga Flora (nama watak yang di klon) walhal perbuatan tersebut sangat ditegah dalam agama Islam. Oleh itu, kajian Maharam Mamat ini hanya memfokuskan aspek etika seperti pengubahsuaian genetik, cara pelupusan embrio yang gagal dan penyalahgunaan manusia sebagai bahan uji kaji.

Selain itu, pengkaji turut menyorot beberapa buah buku ilmiah yang berkaitan dengan fiksyen sains, antaranya ialah buku yang bertajuk *Sastera Teras Negara Bangsa* yang diterbitkan oleh Institut Buku dan Terjemahan Malaysia pada tahun 2014. Ahmad Zaki Abu Bakar dalam buku tersebut

telah menjalankan kajian dengan tajuk *Peranan Penulis Fiksyen Sains dan Teknologi*. Ahmad Zaki membincangkan tanggungjawab seorang penulis bergenre fiksyen sains. Dalam tulisan tersebut, Ahmad Zaki berpendapat bahawa penulis fiksyen sains harus memantapkan diri dengan mempelajari dan mendalami ilmu asas sains dan teknologi. Hal ini demikian kerana genre fiksyen sains merupakan genre yang bercorak keilmuan. Justeru dalam meniti zaman teknologi yang serba canggih, khalayak pembaca memerlukan karya sastra yang memberi kesedaran dan juga ilmu pengetahuan kepada mereka. Hal ini disebabkan genre fiksyen sains mempunyai dua dimensi, iaitu menyampaikan kemajuan sains dan teknologi dan dalam masa yang sama juga menyedarkan masyarakat tentang nilai-nilai kemanusiaan. Ahmad Zaki hanya memfokuskan terhadap peranan penulis fiksyen sains sahaja.

Seterusnya ialah buku *Gender dalam Sastra Melayu* yang diselenggarakan oleh Ungku Maimunah dan diterbitkan oleh Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) pada tahun 2012. Buku ini memuatkan beberapa artikel kajian dan salah satu daripada bab dalam buku tersebut adalah yang berkaitan dengan fiksyen sains. Shahizah Ismail Hamdan menulis *Imej Wanita dalam Fiksyen Sains Melayu Kontemporari*. Kajian ini memfokuskan imej wanita dalam empat buah novel fiksyen sains Melayu kontemporari yang dihasilkan oleh penulis-penulis wanita dan diterbitkan sekitar tahun 2005 sehingga 2010. Antara novel fiksyen sains yang dikaji ialah *Virus L* (2008) karya Suri Mawarne, *Urana Exham* (2008) dan *Urana Exham: Satu Eterniti* (2009) karya Kusyi Hirdan dan *Kronikel Bumi* (2010) karya Nurul Izwazi Mohd. Nor. Dapat disimpulkan bahawa kajian yang dilakukan ini melihat imej wanita yang terdapat dalam novel fiksyen sains.

Secara keseluruhannya, berdasarkan kajian-kajian lepas tentang genre fiksyen sains di Malaysia sebenarnya telah banyak kajian yang dilakukan sebelum ini namun, kajian berkaitan unsur estetika bahasa dalam novel fiksyen sains tidak ada kajian yang ditemui. Kebanyakan kajian yang disoroti ini adalah berkaitan dengan peranan pengarang karya fiksyen sains, watak dan perwatakan serta kepentingan penulisan karya fiksyen sains. Kesemua isu yang dibangkitkan ini merupakan isu yang umum. Belum ada kajian ilmiah berbentuk tesis dalam bahasa Melayu yang menengahkan aspek estetika bahasa dalam novel fiksyen sains di Malaysia. Sehubungan dengan

itu, kajian lepas tentang novel fiksyen sains dalam bentuk tesis hanya satu sahaja yang dirujuk, namun kajian tersebut tidak sama dengan kajian yang dijalankan oleh pengkaji.

## METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan kaedah kajian kualitatif iaitu melibatkan kaedah kajian kepustakaan, analisis teks dan penerapan Teori Puitika Sastera Melayu yang diasaskan oleh Muhammad Haji Salleh. Peringkat pertama ialah tinjauan kepustakaan digunakan untuk mengumpul bahan atau maklumat yang berkaitan dengan tajuk kajian. Sesuai dengan definisi kepustakaan yang dinyatakan oleh Syed Arabi Idid (1998: 27) menerangkan bahawa usaha yang dilakukan oleh pengkaji untuk mengumpulkan maklumat yang bersesuaian dan relevan dengan masalah atau topik yang akan atau sedang diteliti. Hal ini merujuk kepada maklumat-maklumat yang diperolehi daripada buku-buku ilmiah, hasil penyelidikan orang lain, laporan penelitian, ensiklopedia, fakta-fakta, buku tahunan dan sumber-sumber bertulis ataupun sumber elektronik. Segala maklumat akan dianalisis mengikut tema-tema yang ditetapkan dalam sesuatu penyelidikan.

Peringkat kedua pula menganalisis teks dengan mendapatkan maklumat atau data kajian. Menurut Syed Arabi Idid (1998: 106), analisis teks sebagai satu teknik penyelidikan komunikasi lahiriah yang dibuat secara objektif, sistematik dan kuantitatif. Kaedah ini dilakukan bagi mengetahui secara lebih mendalam aspek dan keadaan sebenar sesuatu kejadian atau keadaan tertentu dalam karya atau teks yang dikaji. Di samping itu, pengkaji dapat memperoleh maklumat dari sumber yang paling mudah kerana maklumat yang diperlukan telah sedia ada dan sukar untuk menipu (Mok Soon Sang, 2009: 340). Seterusnya, antara teks yang dijadikan bahan kajian dalam penulisan ini adalah seperti yang dinyatakan dalam Jadual 1.

Jadual 1 Teks kajian

<b>Bil</b>	<b>Judul</b>	<b>Tahun Terbitan</b>	<b>Nama Pengarang</b>	<b>Terbitan</b>
1	<i>Bekamorfosis</i>	2012	Jali Kenoi	Utusan Publications & Distributions Sdn Bhd
2	<i>Petaka Bakteria</i>	2012	Mohd Kasim Mahmud	Utusan Publications & Distributions Sdn Bhd
3	<i>Puranakila</i>	2015	Saadiah Ibrahim	Utusan Publications & Distributions Sdn Bhd
4	<i>Ajal</i>	2015	Ruhaini Matdarin	Utusan Publications & Distributions Sdn Bhd
5	<i>Yang Diselindung Samudera</i>	2017	Nor Azida Ishak, Teh Mahsun dan Fadli Al-Akiti	Utusan Publications & Distributions Sdn Bhd

Peringkat terakhir ialah pendekatan teori yang digunakan bagi mengukuhkan hujah-hujah pengkaji. Oleh itu, pendekatan teori dilaksanakan bertujuan untuk mendekati, mengupas dan menganalisis persoalan-persoalan yang ditimbulkan. Pendekatan teori yang digunakan juga bertujuan menganalisis sesuatu karya dengan mendapatkan hasil kajian yang lebih terarah dan mencapai objektif kajian seperti yang telah digariskan oleh pengkaji. Menurut Syed Arabi Idid (1998: 18), teori merupakan set himpunan konsep, takrifan dan definisi yang paling berkait rapat yang memberikan gambaran secara sistematik tentang fenomena dengan memperincikan hubungan antara pemboleh ubah.

Justeru, dalam kajian ini penerapan teori yang digunakan ialah Teori Puitika Sastera Melayu yang diasaskan oleh Sasterawan Negara Muhammad Haji Salleh. Beliau boleh dianggap sebagai pelopor penerokaan teori sastera tempatan sekitar akhir tahun 1989. Teori Puitika Sastera Melayu adalah satu pendekatan kritik yang berasaskan kepada prinsip puitika atau keindahan dalam kesusasteraan Melayu tradisional sebagai dasar teori. Namun begitu, teori ini juga boleh diaplikasikan dalam mengkaji kesusasteraan Melayu moden. Lima prinsip keindahan yang ditekankan oleh Muhammad Haji Salleh dalam teori tersebut ialah pertama keindahan dalam mengajar atau mendidik. Sebuah karya yang indah itu menceritakan tentang kehidupan sebenar. Teras ini membincangkan setiap isi kandungan dalam hasil

kesusasteraan Melayu menyampaikan mesej, pengajaran dan pendidikan kepada setiap pembaca atau pendengar. Dalam hal ini, hampir semua jenis karya memiliki hakikat karya yang indah atau baik adalah yang didaktik sifatnya (Muhammad Haji Salleh, 2006: 34, Hashim Ismail, 2019).

Kedua, keindahan dalam pengungkapan kesusahan dan kesedihan. Teras ini pula membincangkan tentang ungkapan atau emosi yang memperlihatkan kesusahan dan kesedihan dalam hasil-hasil karya kesusasteraan Melayu. Gambaran kesusahan dan kesedihan dapat diungkapkan dengan ungkapan-ungkapan dalam hasil karya tersebut. Sastera Melayu membayangkan dunia perit ini yang menjangkau perasaan, fikiran dan renungan yang lebih mendalam, lebih dasar dan cepat memberi peluang kepada pembaca atau pendengar mengidentifikasikan dirinya, terutama apabila mereka sendiri hidup dalam dunia yang agak sulit dan terpencil (Muhammad Haji Salleh, 2006: 34). Hal ini bermakna, karya sastera yang dihasilkan memberikan rasa kepuasan di dalam jiwa manusia. Ungkapan yang sering disebut orang iaitu 'jiwanya halus' membawa erti tingginya rasa seni di dalam jiwa orang itu, begitu juga sebaliknya. Jiwa yang mudah terasa kebiasaannya mempunyai rasa seni yang agak lebih tinggi daripada orang lain. Oleh hal yang demikian, karya sastera merupakan pengungkapan emosi seseorang pengarang sehingga dapat dirasai oleh pembaca yang mempunyai jiwa halus terutamanya penghayatan terhadap kesusahan atau kesedihan.

Ketiga, keindahan dalam penceritaan. Teras ini membincangkan pengkisahan setiap isi kandungan dari awal hingga akhir cerita. Biasanya setiap pengkisahan atau penceritaan memenuhi plot cerita dalam hasil-hasil karya kesusasteraan Melayu (Muhammad Haji Salleh, 2006: 34).

Keempat, keindahan dalam rasa (Muhammad Haji Salleh, 2006: 34). Seni atau keindahan pada dasarnya adalah sesuatu yang indah pada pandangan pancaindera manusia iaitu melalui penglihatan, pendengaran dan citarasa. Keindahan yang wujud pada setiap hasil kesenian itulah yang memberikan rasa kepuasan di dalam jiwa manusia. Dalam hal ini, keindahan dalam rasa melibatkan perasaan pembaca atau pendengar.

Kelima, keindahan yang asli. Teras ini membincangkan setiap hasil karya kesusasteraan Melayu menepati ciri-ciri puisi Melayu klasik iaitu pantun dan syair. Persamaan ini meliputi jumlah baris serangkap, jumlah perkataan sebaris, jumlah suku kata sebaris dan pola rima akhir. Keindahan yang asli biasanya dihubungkan dengan yang asal, yang dicipta oleh pertamanya, yang dapat dikatakan sebagai lebih bijaksana, lebih dekat kepada sumber kebenaran dan oleh itu yang lebih asli. Karya yang baik adalah yang terdekat kepada pengarang asalnya dalam bentuk terasli mungkin (Muhammad Haji Salleh, 2006: 35; Hashim Ismail, 2019).

Pada dasarnya Teori Puitika Sastera Melayu dihasilkan untuk melihat unsur keindahan dalam kesusasteraan Melayu tradisional (Isa Romti, Asmiaty Amat & Lokman Abdul Samad, 2019). Namun teori ini sesuai diaplikasikan dalam kajian kesusasteraan Melayu moden. Hal ini demikian kerana kajian ini menekankan aspek estetika atau keindahan bahasa. Namun demikian, hanya tiga prinsip sahaja yang akan digunakan dalam kajian ini bersesuaian dengan kajian kesusasteraan Melayu moden iaitu teks fiksiyen sains. Prinsip keindahan dalam penceritaan dan karya asli tidak dapat diaplikasikan dalam kajian ini kerana kedua-dua prinsip tersebut tidak terdapat dalam kajian kesusasteraan Melayu moden seperti yang dijalankan dalam kajian ini. Justeru, prinsip keindahan dalam mengajar dan mendidik, keindahan dalam rasa dan keindahan dalam pengungkapan kesusahan dan kesedihan sahaja yang relevan diaplikasikan dalam teks kajian bagi menyokong kajian ini.

## DAPATAN KAJIAN

Dalam Teori Puitika Sastera Melayu, Muhammad Haji Salleh menjelaskan bahawa estetika dalam sastera dapat dijelaskan menerusi lima prinsip yang utama, namun kajian ini hanya menggunakan tiga prinsip sahaja iaitu keindahan dalam keindahan dalam mengajar atau mendidik, keindahan dalam pengungkapan kesedihan atau kesusahan dan keindahan dalam rasa. Oleh itu, unsur gaya bahasa yang akan diteliti dalam kajian ini merangkumi penggunaan gaya bahasa perbandingan atau kiasan dan gaya bahasa pengulangan. Gaya bahasa perbandingan ini melibatkan gaya bahasa simile, metafora, hiperbola, peribahasa dan personifikasi manakala gaya bahasa pengulangan ialah asonansi dan anafora.



## Gaya Bahasa Kiasan atau Perbandingan

Menurut Keris Mas (1988: 125), gaya bahasa kiasan dalam bahasa Melayu sudah lama sekali menjadi satu dari aspek keindahan. Ia bukan sahaja merupakan keindahan bentuk tetapi juga bersifat estetik yang menyangkut keindahan isi, makna dan rasa pada keseluruhannya. Gaya kiasan secara tidak langsung dapat menghidupkan suasana, mood, situasi dan memperluas rasa, sensitiviti dalam makna dan erti. Beliau juga berpandangan bahawa bahasa kiasan yang asal mempunyai bentuk dan acuan; hampir kesemuanya mengandungi makna kiasan, di samping setengah-setengahnya mengandungi juga makna lurus sebagai tertulis dan juga makna kiasannya.

## Peribahasa Melayu

Peribahasa merupakan gaya bahasa yang sinonim dengan masyarakat Melayu tradisional dan masih digunakan pada zaman kini. Penggunaan gaya bahasa ini memperlihatkan kebijaksanaan masyarakat Melayu dalam menyusun kata untuk berinteraksi dengan orang sekeliling. Menurut Keris Mas (1988: 135), peribahasa ialah sejenis gaya percakapan atau ujaran yang berisi kebijaksanaan fikiran dan pemerhatian yang tersusun dalam bentuk yang ringkas, indah, sedap didengar dan benar pada perasaan dan fikiran. Setiap rangkaian peribahasa tersebut sudah terbentuk dan terpakai begitu lama dalam pergaulan umum bukan sahaja berfungsi meninggalkan kesan estetik tetapi menjadi kata-kata bandingan, teladan dan pengajaran kepada masyarakat.

Dalam novel *Bekamorfosis* karya Jali Kenoi (2012), pengarangnya menyetengahkan peribahasa Melayu dalam karya untuk menggambarkan sesuatu peristiwa atau kejadian bagi memperlihatkan unsur estetika Melayu yang amat mementingkan perihal berbicara atau berbahasa bagi menyampaikan sesuatu mesej. Antaranya ialah pengungkapan peribahasa “raja yang adil raja disembah dan raja yang zalim raja disanggah” menerusi petikan di bawah:

“Saya setuju,” sampuk Dr Soleh Mansor. “Bak kata ahli bijaksana yang mengolah peribahasa, bahawa **raja yang adil raja disembah dan raja yang zalim raja disanggah**,” sindirnya.

(*Bekamorfosis*, 2012: 121)

Ungkapan “raja yang adil raja disembah dan raja yang zalim raja disanggah” seperti yang dinyatakan dalam novel *Bekamorfosis* karya Jali Kenoi (2015) ini jelas menyindir perilaku buruk Profesor Dr. Ahmad Silbi yang menyekat peruntukan university yang sepatutnya diagihkan kepada Profesor Dr. Morfis Ayub bagi menjalankan penyelidikan.

Dalam masyarakat Melayu, peribahasa ini merujuk kepada pemimpin yang adil akan dimuliakan oleh pengikutnya, sebaliknya pemimpin yang zalim akan digulingkan. Orang Melayu amat menjaga kesopanan dalam berbahasa. Oleh itu, walau dalam keadaan marah sekalipun mereka masih menjaga hati dan menggunakan peribahasa untuk menyindir kesalahan masyarakat. Sindiran yang diungkapkan dalam penggunaan peribahasa ini akan memberikan kesedaran kepada masyarakat yang melakukan kesalahan. Hal ini menunjukkan bahawa orang Melayu sememangnya kaya dengan nilai estetika dalam berbahasa. Inilah yang ditegaskan oleh Muhammad Haji Salleh (2006:34) sebagai keindahan yang mengajar dan mendidik. Peribahasa tersebut digunakan sebagai teguran kepada masyarakat agar tidak mengamalkan sikap seperti “raja yang adil raja disembah dan raja yang zalim raja disanggah.” Peribahasa ini juga menekankan konsep keadilan sosial dalam pemerintahan.

Contoh selanjutnya dapat dilihat dalam novel *Puranakila*. Peribahasa “seperti kacang lupakan kulit” membawa maksud orang yang melupakan budi orang lain terhadap dirinya. Petikan ini jelas menggambarkan Mak Yati dalam novel *Puranakila* seorang manusia yang tidak pernah melupakan budi dan jasa datuk Erna Bestari membantu dirinya yang berada dalam kesusahan sewaktu ketika dahulu.

“Semua itu hasil pengorbanan datuk kamu. Tak mungkin hilang daripada ingatan kami. Kenapa pula hendak menjadi **seperti kacang lupakan kulit.**”

(*Puranakila*, 2015: 51–52)

Penggunaan peribahasa dalam petikan ini jelas menunjukkan bahawa pengarang ingin menasihati pembaca agar tidak melupakan jasa orang yang pernah berbakti kepada kita. Hal ini sejajar dengan pendapat Indirawati (1998: 11) yang menegaskan bahawa peribahasa berfungsi sebagai

peringatan, nasihat dan kritikan untuk tujuan kebaikan kepada seseorang. Oleh itu, dapat difahami bahawa ungkapan ‘seperti kacang lupakan kulit’ dalam petikan di atas memberi peringatan kepada pembaca agar sentiasa mengenang budi dan kebaikan orang lain. Ini jugalah yang ditekankan oleh Muhammad Haji Salleh (2006: 34) sebagai keindahan yang mendidik dan mengajar masyarakat. Penggunaan peribahasa berupaya membawa mesej nasihat tanpa menyinggung hati seseorang. Justeru, melalui penggunaan peribahasa orang Melayu mengambil peluang untuk nasihat-menasihati ke arah kebaikan. Selain mengandungi unsur nasihat, peribahasa tersebut juga mempunyai nilai estetika yang merupakan salah satu ciri yang dipentingkan dalam penghasilan sesebuah karya sastera.

## Metafora

Metafora merupakan bahasa kiasan yang menyatakan sesuatu makna atau maksud yang lain daripada makna sebenar dan ditandai dengan objek yang bersifat abstrak dan konkrit. Penggunaan objek pertama adalah abstrak yang mempunyai persamaan dengan objek kedua bersifat konkrit. Misalnya, gaya bahasa metafora dapat dilihat dalam novel *Petaka Bakteria* karya Mohd Kasim Mahmud (2012) dan *Puranakila* karya Saadiah Ibrahim (2015) seperti yang dapat dijelaskan melalui petikan berikut:

Sikap Profesor Gerago yang hanya membisu seribu bahasa menyebabkan Dr. Yana sedikit berang. Di ruang dadanya turut ditumbuhi **pohon keraguan** yang sekali gus menggusarkan hatinya.

(*Petaka Bakteria*, 2012: 119)

Dia memandu tidak terlalu laju. Di **pucuk minda** merecup benih pelbagai persoalan.

(*Puranakila*, 2015: 91)

Contoh-contoh yang dinyatakan menunjukkan penggunaan gaya bahasa metafora yang digunakan oleh pengarang-pengarang novel fiksiyen sains. Gaya bahasa metafora dapat dijelaskan melalui penggunaan perkataan ‘pohon keraguan’ dan ‘pucuk minda.’ Perkataan pohon dan pucuk adalah abstraksi, lalu pengarang membina metafora menjadi ‘pohon keraguan’ dan ‘pucuk minda.’ Keraguan dan minda merupakan sesuatu yang tidak boleh

dilihat dengan mata kasar. Oleh hal yang demikian, penggunaan gaya bahasa metafora yang terdapat dalam kedua-dua petikan teks tersebut bertujuan untuk menggerakkan imaginasi pembaca dan bersesuaian dengan pendapat Muhammad Haji Salleh (2006: 34) yang mengatakan bahawa keindahan dalam rasa, iaitu menjurus kepada pengalihan rasa setelah membaca atau mendengar serta menghayati teks sastera. Kebiasaannya, ia melibatkan perasaan pembaca atau pendengar yang membuatkan mereka berasa puas dan indah.

### **Personifikasi**

Menurut Rahman Shaari (1993: 3), personifikasi dirujuk sebagai “pemberian sifat manusia kepada sesuatu objek”. Sebarang kenyataan yang disampaikan dengan memberikan nyawa kepada objek atau abstraksi adalah personifikasi. Dalam penulisan ini, pengkaji mendapati novel *Yang Diselindung Samudera* karya Azida Ishak, Fadli al-Akiti dan Ted Mahsun (2017) memaparkan keindahan gaya bahasa personifikasi. Hal ini dapat dilihat melalui penggunaan perkataan “ombak menampar pasir pantai” yang terdapat dalam petikan di bawah. Penggunaan perkataan ‘menampar’ merujuk kepada sifat manusia, manakala ‘ombak’ merupakan objek yang dibahaskan dalam petikan ini.

Suasana pada waktu petang itu begitu sunyi, yang kedengaran hanya debur **ombak menampar pasir pantai**.

(*Yang Diselindung Samudera*, 2017: 160)

Contoh selanjutnya dapat dilihat dalam novel *Petaka Bakteria*. Mohd Kasim Mahmud (2012) juga memperlihatkan penggunaan gaya bahasa personifikasi. Melalui perkataan “ombak berlari mengejar pantai” jelas menunjukkan gaya bahasa personifikasi yang digunakan oleh pengarang. Di sini jelas bahawa pemberian sifat manusia melalui penggunaan perkataan berlari dan mengejar yang dapat dibuktikan melalui petikan berikut:

“Lihat, I dapat menatap kilauan **ombak berlari mengejar pantai**.”

(*Petaka Bakteria*, 2012: 89)

Pengarang kedua-dua buah novel tersebut dengan jelas menggunakan gaya bahasa personifikasi untuk menggambarkan suasana yang indah kepada pembaca. Justeru, penggunaan gaya bahasa personifikasi bertujuan menggerakkan imaginasi pembaca terhadap sesebuah karya sastera. Menurut Rahman Shaari (1993: 3), kemahiran menggunakan gaya bahasa personifikasi diukur melalui keaslian dan ketepatan penggunaannya. Oleh itu, dapat dikatakan bahawa kedua-dua pengarang novel fiksiyen sains ini berjaya menggunakan gaya bahasa personifikasi melalui keaslian dan ketepatan penggunaan yang bersandarkan ketepatan makna dan peristiwa seperti yang digambarkan dalam petikan. Inilah yang ditegaskan oleh Muhammad Haji Salleh (2006: 34) sebagai keindahan dalam rasa, iaitu menjurus kepada pengalihan rasa setelah membaca atau mendengar sesebuah genre kesusasteraan Melayu. Kebiasaannya, ia melibatkan perasaan pembaca atau pendengar. Kedatangan rasa dan perasaan membuatkan seseorang pembaca atau pendengar berasa puas dan indah.

## Simile

Berdasarkan penelitian, hanya novel *Ajal* karya Ruhaini Matdarin (2015) sahaja yang menggunakan gaya bahasa simile. Simile, iaitu perumpamaan yang secara jelas mengungkapkan sesuatu perbandingan atau sesuatu yang dianggap sama dengan menggunakan kata seperti 'bak,' 'laksana,' 'seperti,' 'umpama,' 'penaka,' 'ibarat,' 'macam,' 'bagai,' dan 'serupa' (Nik Hassan Basri, 2005: 45). Hal ini dapat dilihat melalui penggunaan perkataan 'bak' seperti yang digambarkan melalui petikan berikut.

Cinta itu datang spontan **bak** sel-sel kanser, yang tidak terjangkau oleh tubuh sendiri tetapi telah berada dalam sistem (bermula dari yang asas: usus besar).

(*Ajal*, 2015: 21)

Hal ini bersesuaian dengan pendapat Muhammad Haji Salleh (2006: 34) yang mengatakan bahawa keindahan gaya bahasa simile seperti dalam teks kajian merupakan keindahan dalam pengungkapan kesusahan dan kesedihan. Sastera Melayu membayangkan dunia perit ini yang menjangkau perasaan, fikiran dan renungan yang lebih mendalam, lebih dasar dan cepat memberi peluang kepada pembaca atau pendengar untuk

mengidentifikasi dirinya, terutama apabila mereka sendiri hidup dalam dunia yang agak sulit dan terpencil. Keperitan yang ditekankan dalam petikan novel tersebut dihayati oleh pembaca sehinggakan mereka dapat merasa keperitan tersebut. Oleh hal yang demikian, pembaca dapat merasai keperitan yang dialami watak, iaitu cinta diibaratkan seperti sel-sel kanser yang merupakan penyakit kronik yang boleh membunuh manusia.

## **Gaya Bahasa Pengulangan**

### **Asonansi**

Selain menggunakan gaya bahasa kiasan dalam karya sastera, pengarang novel fiksyen sains dari tahun 2012 sehingga 2017 yang dikaji turut dilihat memasukkan penggunaan gaya bahasa pengulangan dalam beberapa petikan yang digambarkan oleh pengarang. Gaya bahasa pengulangan ialah gaya bahasa yang mengandungi unsur-unsur pengulangan bunyi, suku kata, kata, frasa, atau bahagian ayat yang dianggap penting untuk menghasilkan kesan dan memberi tekanan dalam sebuah konteks yang sesuai.

Asonansi, iaitu sejenis gaya bahasa pengulangan bunyi vokal yang sama. Terdapat enam jenis bunyi vokal dalam Bahasa Melayu, tetapi dalam penulisan bunyi ini diwakili oleh lambanglambang 'a,' 'e,' 'i,' 'o,' dan 'u' (Nik Hassan Basri, 2005: 45). Antara penggunaan gaya bahasa pengulangan iaitu asonansi yang diolah pengarang dalam teks tersebut ialah novel *Bekamorfosis* karya Jali Kenoi (2012) dan *Yang Diselindung Samudera* (2017) karya Nor Azida Ishak Fadli al-Akiti dan Teh Mahsun (2017) adalah seperti berikut:

**KEYAKINAN** membakar semangat perjuangan. Dengan keyakinan, separuh daripada kejayaan telah tercapai. Itulah pegangan untuk menafikan rintangan. Sejarah ketamadunan mengajar manusia untuk membentuk keyakinan–kejayaan membina kejayaan... membina kejayaan. Lantaran itu, halangan mesti diatasi.

*(Bekamorfosis, 2012: 1)*

Alam itu selalunya mimik kepada kehidupan. Kehidupan juga perlukan cabaran, agar manusia memperoleh perkembangan, dan akhirnya kembali semula ke alam keseimbangan.

(*Yang Diselindung Samudera*, 2017: 2)

Vokal ‘a’ mendominasi keseluruhan baris di atas. Pengkaji berpendapat bahawa pembaca bukan tertarik pada bunyi ‘a’ itu, tetapi lebih-lebih lagi kerana dapat menarik pembaca untuk menghayati perasaan dan maknanya. Hal ini disokong oleh Rahman Shaari (1993: 29) yang mengatakan bahawa unsur asonansi kadang-kadang tidak bererti apa-apa, tetapi kadang-kadang memberi kesan pada pengucapan. Dalam hal ini, aspek makna dan perasaan harus diambil kira. Sebenarnya, kenyataan di atas dapat digunakan untuk menjelaskan hakikat sastera. Aspek-aspek kesusasteraan mesti berpadu dengan makna untuk membina kesatuan, barulah sesebuah karya akan menarik dan memberi kesan kepada pembaca. Oleh hal yang demikian, dapat disimpulkan bahawa pengarang kedua-dua novel tersebut berjaya menghasilkan novel fiksyen sains melalui penggunaan gaya bahasa pengulangan, iaitu asonansi yang menarik dan menimbulkan kesan yang mendalam kepada khalayak pembaca.

Seperti yang dinyatakan oleh Muhammad Haji Salleh (2006: 34), gaya bahasa dalam petikan teks tersebut sebagai keindahan rasa dalam karya sastera. Teras ini menjurus kepada pengalihan rasa setelah membaca atau mendengar sesebuah genre kesusasteraan Melayu. Kebiasaannya, hal ini melibatkan perasaan pembaca atau pendengar. Kedatangan rasa dan perasaan membuatkan seseorang pembaca atau pendengar berasa puas dan indah. Setiap bait kata-kata yang terdapat dalam petikan teks tersebut memberi semangat dan keyakinan kepada pembaca untuk meneruskan kehidupan.

### **Anafora**

Selain pengulangan asonansi, pengkaji juga mendapati bahawa terdapat pengarang novel fiksyen sains yang menggunakan gaya bahasa anafora. Anafora, iaitu gaya bahasa pengulangan perkataan pertama pada setiap baris atau pada setiap ayat yang biasanya secara berturutan supaya memperoleh kesan tertentu waima dalam bahan prosa atau puisi (Nik Hassan Basri, 2005:

45). Penggunaan anafora hanya dapat dikesan dalam novel *Ajal* (2015) karya Ruhaini Matdarin seperti yang dapat dibuktikan melalui petikan berikut:

**Cinta** yang jarang-jarang itu telah memukau perasaan kamu. **Cinta** yang mengatasi semua garis batas, mengatasi sains, mengatasi semua berita buruk. **Cinta** yang diperjuangkan pada saat seseorang itu hilang harapan tetapi memutuskan untuk terus melawan hingga ambang kematian.

(*Ajal*, 2015: 87)

Pengulangan perkataan ‘cinta’ pada awal setiap baris tersebut merupakan gaya bahasa anafora. Menurut Rahman Shaari (1993: 1), gaya bahasa anafora bukan sahaja menimbulkan keindahan dan daya tarikan tetapi dapat mempertegaskan maksud atau makna yang ingin disampaikan oleh pengarang. Justeru, pengarang novel *Ajal*, iaitu Ruhaini Matdarin ingin menegaskan perkataan ‘cinta’ dalam petikan tersebut. Cinta itu dianggap sebagai sesuatu yang subjektif dan sering memukau perasaan. Cinta itu juga mesti diperjuangkan meski di ambang kematian. Sehubungan dengan itu, Muhammad Haji Salleh (2006: 34) mengatakan bahawa keindahan gaya bahasa anafora dalam teks kajian merupakan keindahan dalam pengungkapan kesusahan dan kesedihan. Sastera Melayu membayangkan dunia perit ini sehingga dapat menjangkau perasaan, fikiran dan renungan yang lebih mendalam, lebih dasar dan cepat memberi peluang kepada pembaca atau pendengar untuk mengidentifikasikan dirinya, terutama apabila mereka sendiri hidup dalam dunia yang agak sulit dan terpencil. Keperitan yang ditekankan dalam petikan novel tersebut dihayati oleh pembaca dan pembaca dapat merasa keperitan tersebut.

## KESIMPULAN

Berdasarkan novel-novel fiksyen sains yang dikaji, iaitu *Bekamorfosis*, *Ajal*, *Petaka Bakteria*, *Yang Diselindung Samudera* dan *Puranakila* jelas membuktikan bahawa pengarang-pengarang fiksyen sains menggunakan bahasa yang indah dan sopan dalam melontarkan dialog, menggambarkan sesuatu peristiwa serta meluahkan perasaan yang dialami oleh watak-watak. Dua jenis gaya bahasa yang ditemui dalam novel-novel kajian, iaitu



gaya bahasa kiasan seperti peribahasa, metafora, personifikasi dan simile, manakala gaya bahasa pengulangan ialah anafora dan asonansi. Kajian juga mendapati bahawa penggunaan gaya bahasa kiasan lebih dominan berbanding dengan gaya bahasa pengulangan.

Sehubungan dengan itu, kajian ini telah menjawab dakwaan sesetengah sarjana sastera yang mengatakan bahawa pengarang novel fiksyen sains tempatan menggunakan bahasa yang tidak sopan dan tidak sesuai dengan konteks di Malaysia. Melalui pengaplikasian Teori Puitika Sastera Melayu janaan Muhammad Haji Salleh berdasarkan prinsip keindahan dalam mengajar dan mendidik, pengkaji menemui kesan penggunaan peribahasa Melayu sebagai teguran dan nasihat untuk mendidik masyarakat. Keindahan dalam rasa pula memperlihatkan pengulangan gaya bahasa asonansi, metafora dan personifikasi memberikan kesan yang estetik kepada pembaca, manakala pengungkapan kesusahan dan kesedihan melalui penggunaan gaya bahasa anafora, asonansi dan simile meninggalkan kesan keperitan seperti dalam kehidupan realiti pembaca. Oleh itu, kajian telah membuktikan bahawa pengarang novel fiksyen sains tempatan masih mengekalkan unsur estetika bahasa dalam karya fiksyen sains yang dihasilkan.

## RUJUKAN

- Ahmad Zaki Abu Bakar. (2015). Peranan penulis fiksyen sains dan teknologi. Dlm. Mohamad Saleeh Rahamad & Rozlan Mohamed Noor. *Sastera Teras Negara Bangsa*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan dan Buku Malaysia.
- Burhan Nurgiyantoro. (2016). *Penilaian pembelajaran bahasa berbasis kompetensi edisi kedua*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Harun Jaafar. (2002). *Wacana kesusasteraan Melayu Klasik*. Tanjong Malim: Universiti Pendidikan Sultan Idris.
- Harun Jaafar. (2009). *Ikhtisar kebudayaan dan prosa Melayu Klasik*. Tanjong Malim: Universiti Pendidikan Sultan Idris.
- Hashim Awang. (1988). *Kritikan kesusasteraan: Teori dan penulisan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hashim Ismail. 2019. Teori Puitika Sastera Melayu: Interpretasi dan Praktikaliti. *Jurnal MANU*, Bil 29. Kota Kinabalu: Penerbit Universiti Malaysia Sabah. Diakses pada 28 Disember 2019.

- Idris Awang. (2001). *Kaedah penyelidikan: Suatu sorotan*. Petaling Jaya: Intel Multimedia and Publication.
- Indrawati Zahid. (1998). Peribahasa Melayu: Satu klasifikasi yang tiada penentu. *Jurnal Dewan Bahasa*, 42 (11), 978–984.
- Isa Romtie, Asmiaty Amat & Lokman Abdul Samad. (2019). Nyanyian panton sebagai medium hiburan dan pendidikan masyarakat cocos di Sabah. *Jurnal MANU*, Bil 29. Kota Kinabalu: Penerbit Universiti Malaysia Sabah. Diakses pada 28 Disember, 2019.
- Jali Kenoi. (2012). *Bekamorfosis*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributions Sdn. Bhd.
- Keris Mas. (1988). *Perbincangan gaya bahasa sastera*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Maharam Mamat. (2009). Transgenesis: Pelanggaran etika bioteknologi dalam karya sastera. *Jurnal Pengajian Melayu*, 20 (1), 179– 99.
- Mana Sikana. (2012). *Teori Sastera Kontemporari (Edisi VII)*. Ipoh: Pustaka Karya.
- Mohd Kasim Mahmud. (2012). *Petaka bakteria*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributions Sdn. Bhd.
- Mok Soon Sang. (2009). *Psikologi pendidikan untuk pengajaran-pembelajaran*. Kuala Lumpur: Penerbitan Multimedia.
- Muhammad Haji Salleh. (1989). *Puitika sastera Melayu: Satu pertimbangan*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Muhammad Haji Salleh. (2000). *Puitika sastera Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Haji Salleh. (2006). *Puitika sastera Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nik Hassan Basri. (2005). Pengajaran gaya bahasa dalam Bahasa Melayu. *Jurnal Pengajian Melayu*, 16 (1), 37–54.
- Nisah Haji Haron. (2013). Unsur fiksiyen sains dalam cerita-cerita lipur lara. Tesis Ijazah Sarjana (Tidak diterbitkan). Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.
- Nor Azida Ishak, Ted Mahsun & Fadli al-Akiti. (2017). *Yang diselindung samudera*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributions Sdn Bhd.
- Rahman Shaari. (1993). *Memahami gaya bahasa*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ruhaini Matdrin. (2015). *Ajal*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributions Sdn. Bhd.
- Saadiah Ibrahim. (2015). *Puranakila*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributions Sdn. Bhd.
- Shahizah Ismail @ Hamdan. (2010). Reading human subjectivity in selected contemporary science fiction texts. Tesis Ijazah Doktor Falsafah (Tidak diterbitkan). Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi. Universiti Putra Malaysia, Serdang.

- Shahizah Ismail @Hamdan. (2013). Imej wanita dalam fiksyen sains Melayu kontemporari. Dlm. Ungku Maimunah Mohd Tahir (Peny.). *Gender dalam Sastera Melayu*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Syed Arabi Idid. (1998). *Kaedah penyelidikan komunikasi dan sains sosial*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Zakaria Osman (2000). Estetika: Satu konsep perbahasan. Dlm. Zahir Ahmad (Peny.). *Pengajian Kesusasteraan Melayu di Alaf Baru*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.

## PENGUNAAN TRANSLITERASI ARAB-RUMI DALAM KONTEKS MOTIVASI DAKWAH

### *The Uses of Arabic-Roman Transliteration in the Context of Motivational Da'wah*

<sup>1</sup>ISMAIL MAIDIN

<sup>2</sup>SARIP ADUL

<sup>3</sup>DG. HAFIZAH AG. BASIR

<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>maelz822@gmail.com, <sup>2</sup>saripadul@gmail.com, <sup>3</sup>dhafizah@ums.edu.my

Dihantar: 5 Oktober 2019 / Diterima: 25 Disember 2019

**Abstrak** Motivasi dakwah bertujuan memberikan rangsangan, tarikan dan minat terhadap dakwah yang diberikan. Mengabaikan motivasi dakwah dalam kehidupan seharian pasti akan mengundang budaya putus asa dan menjauh dalam kalangan muallaf, golongan yang ingin bertaubat, kanak-kanak dan sebagainya. Maka, tidak hairan masalah yang dihadapi oleh sesetengah umat Islam iaitu jika mereka yang tidak mahu membaca al-Quran memberikan alasan kerana merasa mengalami kesukaran menguasai asas tilawah. Lantaran itu, kajian ini dilakukan bertujuan untuk meninjau penggunaan transliterasi Arab-Rumi dalam konteks motivasi dakwah dalam Islam, dan untuk mengenal pasti sejauh mana implikasinya dalam penerbitan buku-buku agama. Mudah, menyenangkan, memberikan khabar menggembirakan, bersifat gabung jalin terhadap pengetahuan sedia ada, berbentuk sementara dan tidak bersifat kekal adalah satu ciri untuk merangsang minat dan memudahkan penguasaan transliterasi Arab-Rumi sebelum berubah ke tahap yang lebih sukar dan kompleks. Penggunaan transliterasi Arab-Rumi dilihat sebagai antara bentuk motivasi dalam berdakwah mempelajari bahasa Arab, asas tilawah dan sebagainya kepada golongan yang mempunyai asas pembacaan tulisan Rumi atau Latin. Metodologi kajian ini adalah kajian kualitatif berbentuk tinjauan perpustakaan terhadap penggunaan transliterasi Arab-Rumi mengikut perspektif al-Quran, hadis-hadis Nabi SAW, pendapat-pendapat ulama dan penelitian terhadap buku-buku atau kitab-kitab yang menggunakan transliterasi Arab-Rumi dalam penerbitannya. Dapatan kajian mendapati

penggunaan transliterasi Arab-Rumi adalah satu bentuk terjemahan fonetik yang memudahkan pembacaan tulisan Arab dan hukumnya adalah harus jika bertujuan motivasi dakwah, tetapi pendekatan berguru (*Talaqqi Musyafahah*) dan memahami kaedah penggunaannya adalah amat perlu agar dapat mengenal kaedah asas transliterasi yang diguna pakai, serta dapat menyebut *makhraj* atau artikulasi fonetik dengan tepat.

**Kata kunci:** Transliterasi, terjemahan, fonetik, motivasi, dakwah.

**Abstract** *Motivation of da'wah is a motivational aimed at stimulating, appealing and interest in a given preaching. Ignoring the motivations of da'wah in daily life will certainly invite a culture of despair and escape for 'mualaf', who want to repent, the children and so on. It is not surprising us that some of the problems facing by some Muslims today are that those who disable to read the Quran because facing a difficult in mastering the basics of reading al-Quran and so on. Therefore, the study aimed to review and identify the use of Arabic-Rumi transliteration in the context of motivational da'wah. Simple, calming, exciting, engaging with existing knowledge, temporary and non-existent is an effort for being interest and mastery before moving to difficult and complex. The use of Arabic-Rumi transliteration is seen as one of the motivations in preaching the Arabic language, the basics of reading al-Quran and so on, to those who already have a basic reading of Rumi or Latin. The methodology used for this study is a qualitative study by library survey on the use of Arabic-Rumi transliterations from the perspective of the Quran, prophet's Hadith, opinions of scholars and research on books or books that use Arabic-Rumi transliteration in their publications. The findings found that the Arabic-Rumi transliteration is a way of phonetic translation for reading of the Arabic text and should be a way to motivate in da'wah, but the study approach (Talaqqi Musyafahah) and understanding the basic method of transliteration, absolutely can properly pronounce the phonetic articulation correctly.*

**Keywords:** Transliteration, translation, phonetic, motivational, da'wah.

## PENDAHULUAN

Transliterasi adalah suatu penukaran huruf daripada sesuatu abjad atau sesuatu tulisan kepada bentuk huruf atau bentuk tulisan lain yang selaras bunyinya (Zulkifli Mohamad al-Bakri, 2017). Pelbagai jenis dan bentuk kaedah tulisan transliterasi Arab-Rumi telah diperkenalkan iaitu SATTs, UNGEGN, ALA\_LC, DIN-31635, ISO 233, Qalam dan sebagainya. Transliterasi ALA-LC (*America Library Association-Library*) telah diterima untuk diguna pakai oleh Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP) dalam penulisan di Malaysia (DBP, 1992). Namun, apa pun bentuk sistem transliterasi yang digunakan, ia boleh diterima pakai dan boleh diaplikasikan dalam proses terjemahan fonetik kerana telah mendapat pengiktirafan secara akademik. Syarat utama sebelum menggunakannya adalah seseorang itu haruslah berguru tentang sesuatu sistem tersebut atau memahami kaedah sesuatu sistem transliterasi tersebut. Penulisan buku-buku penerbitan haruslah menyatakan bentuk transliterasi yang digunakan di awal panduan dan pengenalan buku penerbitannya agar tidak keliru dan salah menyebut fonetik yang diungkapkan oleh pembaca semasa membaca (A. Mat, Nazuki & Yaakub, 2010).

Dalam *Kamus Dewan Edisi Keempat* (2016), motivasi (*mo.ti.va.si*) *موتيفاسي* ialah perkataan yang berasal daripada bahasa Inggeris iaitu 'Motivation'. Ia didefinisikan dalam bahasa dengan dua definisi. Pertama, sebagai satu keinginan dan kemahuan yang keras dan semangat serta azam yang kuat dalam diri seseorang itu yang mendorongnya agar berusaha atau melakukan sesuatu untuk mencapai kejayaan yang diinginkannya, contoh ayat, "*Sikap dan motivasi pelajar terhadap pembelajaran sesuatu bahasa merupakan faktor penting yang menentukan kejayaan seseorang pelajar yang mempelajari sesuatu bahasa.*" Definisi kedua pula ialah sesuatu yang membuat dan mendorong seseorang itu untuk berusaha atau melakukan sesuatu itu dengan penuh minat, contoh ayat "*Dalam temu duga juga, kaunselor dikehendaki memberikan motivasi supaya klien bekerjasama dengannya.*" Perkataan motivasi bersinonim dengan perkataan dorongan, galakan rangsangan, insentif, semangat dan inspirasi (DBP, 2016; DBP, t.th.).

Mengikuti *Kamus Dewan Edisi Keempat*, dakwah diistilahkan sebagai penyebaran ajaran sesuatu agama, dan dakwah Islamiah bermaksud penyebaran ajaran agama Islam. Pendakwaan bermaksud perihal mendakwahkan, penyebaran atau penyampaian ilmu agama (DBP, 2016) dan (DBP, t.th.). Namun, takrif dakwah mengikut *Kamus Besar Arab-Melayu Dewan* (2006) begitu luas perbahasannya berikutan perkataan dakwah berasal daripada bahasa Arab. Oleh hal yang demikian, dakwah bukan sekadar ditakrifkan sebagai penyebaran agama atau ajaran agama tetapi juga diertikan sebagai doa, seruan dan panggilan. Selain itu, ia juga ditakrifkan sebagai agama Islam itu sendiri, ajaran agama tauhid yang dibawa oleh para Nabi a.s., seruan '*amal makruf nahi mungkar*, usaha yang praktikal dalam menghidupkan aturan tertentu yang sempurna dan membawa kebahagiaan di dunia dan di akhirat (DBP, 2006) dan (al-Munazzhamah al-'Arabiyah Littarbiyah Watthaqaafah Wal 'Uluum, t.th.).

Dalam konteks memahami istilah “dalam konteks motivasi dakwah”, ia merujuk kepada kefahaman tentang peranan atau kesan sesuatu yang diwujudkan untuk melahirkan dorongan dan rangsangan serta minat berkaitan dengan proses dakwah yang disampaikan atau diajarkan. Lantaran itu, seruan mempelajari al-Quran, mendirikan solat, mempelajari bahasa Arab selaku bahasa rasmi agama Islam, amalan doa dan zikir, dan sebagainya adalah bentuk seruan dakwah yang akan disampaikan dan diajarkan oleh para pendakwah secara berhikmah atau dalam istilahnya “*dakwah bil hikmah*.” Melalui kajian yang dilakukan, pengkaji cuba membuat kajian ilmiah berkaitan peranan dan pengaruh penggunaan transliterasi Arab-Rumi dalam konteks memotivasikan untuk proses pembelajaran yang lebih mendalam berkaitan kelancaran membaca dan menghafal teks-teks berbahasa Arab.

## METODOLOGI

Metodologi kajian yang diguna pakai ialah kajian kualitatif dalam bentuk tinjauan perpustakaan. Perkara yang dikaji dan diperhatikan adalah bentuk perbahasan berkaitan dengan penggunaan transliterasi Arab-Rumi di dalam al-Quran, hadis-hadis Nabi SAW, pendapat-pendapat ulama dan penelitian terhadap buku-buku atau kitab-kitab yang menggunakan transliterasi Arab-

Rumi dalam penerbitannya. Berkaitan dengan kitab dan buku penerbitan tersebut, pengkaji mengehadakan lima tema sahaja, iaitu kitab al-Quran, belajar asas tilawah, belajar solat, belajar bahasa Arab, doa dan zikir.

## KAJIAN LEPAS

### a. Motivasi Dakwah

Al-Nawawi (t.th.) menyatakan keperluan mendahulukan pendekatan mudah, mengkhabarkan perkara menggembirakan, dan mengelakkan perkara yang membuatkan orang lari (perasaan menjauh dan takut) terhadap dakwah yang diberikan atau terhadap ajaran Islam itu sendiri. Perbuatan menakutkan dan ugutan juga mesti dielakkan kerana boleh mengundang kepada situasi orang akan menjauh dan lari. Oleh hal yang demikian, pendekatan berhikmah terhadap golongan kanak-kanak, mereka yang baru akil baligh, golongan muallaf iaitu mereka yang baru memeluk Islam, dan golongan yang ingin bertaubat amat perlu agar mereka berasa lebih dekat dan berminat mengikuti dan mempelajari ajaran Islam yang diberikan. Perkara ini merujuk kepada *syarah* Imam al-Nawawi dalam kitabnya terhadap Sahih Muslim (Hadis bernombor 1732): “بشروا ولا تنفروا ، ويسروا ولا تعسروا”، maksudnya: “Berikanlah khabar yang menggembirakan dan janganlah membuatkan orang lari, permudahkanlah dan janganlah mempersulit (dalam segala perkara)” di dalam “*كتاب جهاد (Bahagian Jihad)*”.

Ibnu Hajar al-Asqolani (t.th.) menyatakan dalam mensyarahkan hadis yang sama dalam kitabnya, iaitu mendahulukan pembelajaran yang mudah bagi menarik minat dan motivasi murid dalam belajar, dan jika sekiranya didahulukan pembelajaran yang susah, pasti mengundang perasaan putus asa, jemu dan menjauh.

Tendi Pratama (2014) menyatakan dapatan penelitian yang dilakukan terhadap perhatian mahasiswa KPI untuk filem “99 Cahaya di langit Eropah” terhadap mahasiswa KPI angkatan 2010–2013 dilihat mempunyai peningkatan motivasi ibadah sangat positif dalam kalangan mahasiswa yang tahu serta mengerti jalan cerita, adegan-adegan dalam filem tersebut. Perkara tersebut menyokong pengaruh filem dalam motivasi dakwah terhadap penonton.



Ismail Maidin dan Sarip Adul (2018) menyatakan bahawa ada hubung kait antara sains hadis dengan sosiologi melalui pemahaman konteks *Walaa Tunaffiruu (Jangan Membuat Orang Lari)*, iaitu terdapat lima elemen yang perlu dititikberatkan bagi tujuan merangsang motivasi dakwah dan pendekatan dakwah berhikmah berkisar hadis tersebut. Lima elemen tersebut ialah *Kalimah Tabsyiir* (menggembirakan), *Taysiir* (memudahkan), *Taskiin* (menenangkan), *Taṭhoowu'* (saling mematuhi), dan *Takhawwul* (*memilih masa yang sesuai sebelum memberikan nasihat*).

## b. **Transliterasi Arab-Rumi**

A. C. Mat dan Nazuki (2010) menyatakan bahawa bentuk 'Grafologi' dalam bahasa Arab adalah sesuatu yang unik dan istimewa kerana fleksibilitinya dalam perubahan huruf dalam membentuk kalimah-kalimah. Usaha menguasai grafologi amat memerlukan masa untuk mempelajarinya. Penggunaan kaedah transliterasi dianggap boleh mengurangi tempoh had masa dalam usaha mempelajari serta mendalaminya. Kajian yang dilakukan terhadap 334 orang pelajar Universiti Teknologi MARA (UiTM) melalui soal selidik yang diedarkan mendapati kebanyakan daripada mereka menunjukkan sikap positif dan minat terhadap pendekatan penggunaan kaedah transliterasi. Dalam sesi temu bual bersama sepuluh orang dalam kalangan pensyarah bahasa Arab UiTM pula, didapati beberapa orang pensyarah menyokong penggunaan kaedah transliterasi dalam sesi pembelajaran bahasa Arab, tetapi ada yang menolaknya dan tidak bersetuju dengan kaedah dan pendekatan tersebut.

Mat, Nazuki dan Yaakub (2010) menyatakan bahawa transliterasi dalam proses pembelajaran bahasa Arab dalam bilik darjah menunjukkan kesan yang positif, pelajar bermotivasi dan berminat untuk mempelajari bahasa Arab, dan melakukan proses menghafal serta bertutur. Yusuf (2012) menyatakan adanya hubung kait kaedah transliterasi dengan implikasi tahap penguasaan pelajar. Oleh hal yang demikian, sepuluh orang pensyarah bahasa Arab dan sepuluh orang pelajar dipilih sebagai responden sesi temu bual, dan seramai 100 orang pelajar menjawab soal selidik yang diedarkan di pengajian peringkat diploma dalam kursus bahasa Arab. Hasil kajian yang dijalankan terhadap responden mendapati bahawa kaedah transliterasi dapat

membantu mereka menguasai dalam kemahiran membaca, dan dipercayai juga bahawa ia dapat memotivasikan pelajar yang tidak tahu membaca dalam teks berbahasa Arab. Namun, dapatan kajian juga mendapati bahawa kaedah transliterasi yang diadaptasi kepada murid-murid tersebut tidak sesuai jika ingin memahirkan murid dengan kemahiran menulis tulisan Arab kerana ia tidak mampu membantu mereka menguasai kemahiran menulis tulisan Arab dengan baik dan sempurna.

Herniti (2017) pula menyatakan dalam kajiannya bahawa penyebaran agama Islam di Nusantara telah mempengaruhi kehidupan masyarakat Nusantara. Perubahan tersebut adalah dari segi sosiobudaya masyarakat Melayu dan perkembangan positif bahasa Melayu itu sendiri. Lantaran itu, berlakunya peminjaman bahasa Arab terhadap perkembangan bahasa Melayu melalui penelitian perpustakaan. Hasil penelitian yang dilakukan mendapati bahawa terdapat perkembangan positif bahasa Melayu dari segi pengenalan sistem huruf jawi atau aksara abjad Jawi, bentuk serapan bahasa Arab dan bidang penyerapan yang diterima pakai ke dalam bahasa Melayu, dan adanya penggunaan transliterasi Arab-Latin dalam bahasa Melayu.

## DAPATAN KAJIAN

### Al-Quran

Perkara yang disebutkan dalam kitab suci al-Quran ialah al-Quran diturunkan sepenuhnya dengan lafaz bahasa Arab bentuknya, dan tidak terdapat dalam mana-mana ayat al-Quran yang menyatakan secara khusus tentang kebenaran menulisnya dalam tulisan asing atau dalam bentuk transliterasi. Oleh hal yang demikian, penulisan al-Quran hendaklah dalam tulisan bahasa Arab sepenuhnya seperti mana ia diturunkan. Penulisan dengan tulisan bahasa 'Ajam atau transliterasi bahasa asing adalah haram dalam fatwa al-Azhar dan dalam fatwa ulama-ulama lain ('Atiyah Saqor, t.th.; Zulkifli Mohamad al-Bakri, 2017). Hal ini disebabkan ia telah menghilangkan keaslian dan bentuk penurunan al-Quran, iaitu dalam berbahasa Arab yang penuh dengan keindahan, kelebihan dan keistimewaan, yang mana ciri-ciri bahasa Arab tersebut tiada pada bahasa-bahasa lain di dunia, iaitu dari segi susunan, huruf dan *balaghahnya*. Malah, penulisan selain *mashaf* selain dari bentuk tulisan Resam Uthmani adalah dilarang meskipun ditulis menggunakan tulisan

Arab sebutan (*Imlak*) kerana kaedah Resam Uthmani telah disepakati oleh ijmak para penulis wahyu dan para sahabat sebagai tulisan bagi *mashaf* al-Quran al-Karim (Khalifah & Muni' Abdul Halim Mahmud, 2002).

Berikut adalah beberapa petikan dari ayat-ayat tersebut:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٢٠﴾

Sesungguhnya Kami menurunkan kitab itu sebagai Quran yang dibaca dengan bahasa Arab, supaya kamu (menggunakan akal untuk) memahaminya (*Yusuf, 12:2*).

وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانِ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجِبْ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴿١٠٣﴾

Dan demi sesungguhnya Kami mengetahui, bahawa mereka yang musyrik itu berkata: "Sebenarnya dia diajar oleh seorang manusia." (Padahal) bahasa orang yang mereka sandarkan tuduhan kepadanya itu ialah bahasa asing, sedang Al-Quran ini berbahasa Arab yang fasih nyata (*Al-Nahl, 16: 103*).

وَأَنزَلْنَاكَ لِتُنزِلَ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾

Dan sesungguhnya Al-Quran (yang di antara isinya kisah-kisah yang tersebut) adalah diturunkan oleh Allah Tuhan sekalian alam (*Asy-Syu'ara, ' 26: 192*).

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾

Ia dibawa turun oleh malaikat Jibrail yang amanah (*Asy-Syu'ara, ' 26: 193*).

عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾

Ke dalam hatimu, supaya engkau (wahai Muhammad) menjadi seorang dari pemberi-pemberi ajaran dan amaran (kepada umat manusia) (*Asy-Syu'ara, ' 26: 194*).

بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾

(Ia diturunkan) dengan bahasa Arab yang fasih serta terang nyata (*Asy-Syu'ara, ' 26: 195*).

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴿١١٣﴾

Dan demikianlah Kami telah menurunkan Al-Quran sebagai bacaan dalam bahasa Arab, dan kami telah terangkan di dalamnya berbagai-bagai amaran supaya mereka (umat manusia seluruhnya) bertakwa, atau mereka mendapat daripadanya sesuatu peringatan dari faedah mereka (*Taha, 20: 113*).

وَلَقَدْ صَرَّبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٣٩﴾

Dan demi sesungguhnya! Kami telah mengemukakan kepada umat manusia berbagai misal perbandingan dalam Al-Quran ini, supaya mereka mengambil peringatan dan pelajaran (*Az-Zumar, 39: 27*)

قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ لِّعَلَّهِمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾

Iaitu Al-Quran yang berbahasa Arab, yang tidak mengandung sebarang keterangan yang terpesong; supaya mereka bertakwa (*Az-Zumar*, 39: 28). (al-Hidayah House of Quran Sdn. Bhd., 2010)

## HADIS NABI SAW

### Hadis Pertama

Hadis ini dijadikan hujah dalam kitab-kitab fiqh seperti *المبسوط للسرخسي* (al-Mabsuud Lis-Sarakhsii), *المجموع* (al-Majmuu') dalam pengharusan penterjemahan.

أَنَّ الْفَرَسَ كَتَبُوا إِلَى سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنْ يَكْتُبَ لَهُمُ الْفَاتِحَةَ بِالْفَارِسِيَّةِ، فَكَانُوا يَقْرَأُونَ ذَلِكَ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى لَانَتْ أَلْسِنَتُهُمُ لِلْعَرَبِيَّةِ وَقَدْ عَرَضَ ذَلِكَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَنْكَرْ عَلَيْهِ

Maksudnya:

“Bahawa orang-orang Farsi telah menulis surat kepada Salman al-Farisi r.a. agar menulis Surah al-Fatihah dalam (bentuk tulisan) bahasa Farsi kepada mereka. Lalu mereka membacanya (terjemahan tersebut) dalam solat mereka, (dan tidak bergantung dengan terjemahan tersebut lagi) sehinggalah lidah-lidah mereka telah fasih dengan bahasa Arab, dan dia (Salman al-Farisi) telah membentangkannya (terjemahan tersebut) kepada Nabi SAW dan Nabi SAW tidak mengingkarinya.”

### Hadis Kedua

Hadis berikutnya juga dijadikan hujah pengharusan penterjemahan yang diriwayatkan dalam kitab *مناهل العرفان في علوم القرآن* (Manaahil al-‘Erfaan Fii ‘Uluumil Qur’aan):

أَنَّ أَهْلَ فَارَسٍ كَتَبُوا إِلَى سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ أَنْ يَكْتُبَ لَهُمُ الْفَاتِحَةَ بِالْفَارِسِيَّةِ، فَكَتَبَ لَهُمْ: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِنَامِ يَزْدَانَ بَخْشَايَنْد) فَكَانُوا يَقْرَأُونَ ذَلِكَ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى لَانَتْ أَلْسِنَتُهُمْ. وَبَعْدَ مَا كَتَبَ عَرَضَهُ عَلَى النَّبِيِّ (ص)

Yang bermaksud:

“Bahawa golongan Farsi telah menulis surat kepada Salman al-Farisi agar menulis kepada mereka Surah al-Fatihah dalam (bentuk tulisan) bahasa Farsi. Maka (Salman al-Farisi) menulis untuk mereka: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِنَامِ يَزْدَانَ بَخْشَايَنْد) lalu mereka membacanya

*dalam solat mereka sehinggalah fasih lidah mereka berbahasa Arab, dan dia (Salman al-Farisi) apabila selesai menulisnya (terjemahan tersebut) telah dibentangkan di hadapan Nabi SAW (terlebih dahulu).”*

Jika merujuk kepada kitab hadis dalam kitab-kitab hadis yang muhtabar, didapati tiada hadis-hadis yang menerangkan secara khusus berkaitan dengan kebolehan melakukan transliterasi Arab-Rumi ataupun pada mana-mana bahasa lain. Lantaran itu, hujah yang mengatakan bahawa ada sebuah hadis berkaitan dengan Nabi SAW memberikan kebenaran kepada Salman al-Farisi menterjemah al-Fatihah dalam bahasa Farsi diragui kesahihannya berikutan tidak dinyatakan atau tidak dimasukkan oleh para ulama hadis seperti Imam Bukhari dan Imam Muslim serta imam-imam yang lain dalam kitab-kitab hadis mereka. Hadis tersebut adalah riwayat yang ditulis dan dinukilkan di dalam kitab-kitab fiqh dan tidak dimasukkan dalam mana-mana kitab-kitab hadis oleh ulama hadis (Lajnah Feqhweb.com, t.th.). Oleh hal yang demikian, ia mengundang keraguan tentang kesahihannya, dan persoalan kenapa tidak dibukukan dalam kitab-kitab hadis, sedangkan para ulama fiqh menjadikan ia sebagai hujah dalam pengharusan melakukan penterjemahan (Muhiden, 1996).

Kitab yang berjudul *يستلونك في الدين والحياة (Yasahuunaka Fii al-Diin Wal Hayaah)* (al-Syarbasy (1995) menyatakan bahawa hadis tersebut dijadikan hujah oleh Imam Abu Hanifah dalam membolehkan mereka yang baru memeluk Islam dan tidak menuturkan bahasa Arab dibolehkan membaca al-Fatihah secara terjemahan bahasa asing, berhujahkan kepada hadis Salman tersebut. Oleh hal yang demikian, ulama fiqh memandang kesahihan hadis tersebut untuk dijadikan hujah dalam pendapat mereka kerana melihat dari segi kontekstual hadis tersebut, meskipun tidak mendapat pengiktirafan sahih dalam pembukuan ulama-ulama hadis (Arifin, 2014).

## **Pendapat Ulama**

Para ulama didapati mempunyai pendapat yang berbeza berkaitan dengan proses penterjemahan kitab suci al-Quran. Antaranya, ada yang membenarkan dan ada yang mengharamkan penterjemahan al-Quran. Penterjemahan diklasifikasikan kepada dua cara, iaitu bentuk terjemahan

makna dan bentuk terjemahan fonetik. Pengharaman penterjemahan dari segi makna dilihat kerana bimbang mengundang sikap malas umat Islam mempelajari bahasa Arab selaku bahasa Rasmi Umat Islam, dan boleh membawa kepada mengurangi keistimewaan serta mukjizat bahasa Arab yang mendukung makna yang indah dan luas berbanding jika diterjemahkan dalam bahasa asing. Lantaran itu, mereka mewajibkan penulisan *mashaf* mestilah berserta tulisan Arab dan dinamakan sebagai tafsir al-Quran ('Atiyah Saqor, t.th.), (Harussani Zakaria, 2014) dan (Luqman Arif Abdul Karim, 2017). Pengharaman terjemahan fonetik pula dilihat, jika penulisan kitab suci al-Quran dalam bentuk tulisan-tulisan lain iaitu tulisan selain bahasa Arab adalah dikhuatiri dan ditakuti boleh mengundang dan membawa unsur *Tahrif*, iaitu sesuatu pengubahan bentuk asal al-Quran dari segi makhraj huruf, baris, kalimah dan sebagainya yang mengundang pengertian kepada maksud yang lain dan salah. Seterusnya, pendapat yang membenarkan dan mengharuskan penterjemahan secara makna dalam bahasa lain selain bahasa Arab adalah satu pendapat yang menyandarkan pada sebuah hadis Nabi Muhammad SAW, iaitu Nabi SAW pernah mengiakan dan memberikan kebenaran penulisan berbentuk terjemahan bagi Surah al-Fatihah dalam bentuk tulisan bahasa Farsi oleh Salman al-Farisi, dengan alasan untuk tujuan memudahkan serta membolehkan mereka menunaikan solat fardu. Lantaran itu, Imam Abu Hanifah membolehkan solat menggunakan Bahasa, selain bahasa Arab iaitu dalam bentuk terjemahan bahasa asing, bagi yang sukar mengungkapkan dengan bahasa Arab. Namun begitu, pendapat Imam Abu Hanifah iaitu salah satu imam mazhab empat terbesar dalam masyarakat Islam ditolak dan tidak dipersetujui kerana berhujahkan dari sumber yang diragui kesahihannya. Oleh itu, solatnya tidak sah melainkan dengan lafaz bahasa Arab sahaja mengikut pendapat mazhab-mazhab imam yang lain (Al-Zarqani & Ahmad Syamsuddin, 1988).

Penterjemahan al-Quran dalam bentuk fonetik atau dalam bentuk transliterasi tulisan lain, serta bentuk penterjemahan makna dalam bahasa-bahasa lain di dunia telah berlaku sejak perkembangan dan penyebaran Islam di serata pelosok benua dunia, meskipun ulama berbeza pendapat berkaitan dengan hukumnya, iaitu ada yang mengharamkan atau melarang perbuatan tersebut dan ada pula yang membenarkannya. Melalui budaya tersebut, jelas menunjukkan bahawa mereka memilih pendapat yang mengharuskan dan

budaya penterjemahan memang telah lama berlangsung serta digunakan sebagai media dakwah dan motivasi dakwah oleh pendakwah-pendakwah kepada masyarakat yang tidak menuturkan bahasa Arab dalam kehidupan seharian. Justeru, perihal penterjemahan dari segi lafaz dan makna dilihat dapat merangsang minat mereka untuk bertutur dan memahami isi kandungan kitab suci Al-Quran sebelum mereka betul-betul mahir serta fasih atau lancar bertutur dengan lafaz-lafaz berbahasa Arab (al-Rubdawi, 2005). Dalam masa yang sama juga, untuk berdakwah kepada non-Muslim memahami maksud isi kandungan al-Quran, seterusnya dapat dijadikan hujah atau menangkis kesalahfahaman golongan non-Muslim terhadap bentuk ajaran yang disebarkan, iaitu Islam ialah agama yang berkonsepkan akidah menyembah Tuhan yang Satu, syariat yang berorientasikan akhlak mulia, mengutamakan nilai kesejahteraan dan keadilan, cintakan keamanan, dan antiradikal serta membenci keganasan (Mohammad Nizam Abd. Kadir, 2009).

Lantaran itu, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (2015) tidak membenarkan sebarang bentuk penulisan ayat-ayat suci al-Quran selain daripada dalam bentuk tulisan bahasa Arab. Oleh itu, penggunaan tulisan bahasa-bahasa lain seperti tulisan Hindi, Latin dan sebagainya tanpa menyertakan teks asal iaitu tulisan Arabnya adalah dilarang dalam mana-mana penulisan dan penerbitan. Sebagai contoh, jika menulis ayat al-Quran dalam bentuk hanya tulisan Latin sahaja iaitu {“*Wal ‘Asr Innal Insana lafi Khusr.....*” - (Surah al-Asr)}, maka bentuk penulisan sebegini adalah dilarang.

Zulkifli Mohamad al-Bakri (2017) menyimpulkan keputusan ijmak majlis fatwa di Malaysia berkaitan hukum penterjemahan lafaz al-Quran. Melalui keputusan yang telah dipersetujui dan disepakati, sebarang bentuk penterjemahan tidak boleh dinamakan al-Quran, tetapi hendaklah dinamakan terjemahan atau tafsir al-Quran. Bagi terjemahan berbentuk lafaz atau berbentuk fonetik disebut juga sebagai transliterasi. Penulisan dalam bentuk tulisan bahasa lain dibenarkan jika bertujuan untuk membimbing pembacaan dan membantu penuturan yang tidak mahir mengucapkan lafaz-lafaz berbahasa Arab. Perkara tersebut adalah merujuk kepada Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Negeri Sembilan 2016 yang telah bersepakat dan bersetuju untuk memutuskan bahawa penulisan ayat-ayat suci al-Quran

dengan huruf Latin diharuskan dan dibenarkan jika disertai dengan teks asal Arabnya, mengikut sistem transliterasi yang diiktiraf secara akademik, dan untuk keperluan serta bagi kemudahan masyarakat Malaysia yang tidak menuturkan bahasa Arab tetapi mestilah bertujuan untuk pembelajaran dan bukannya bersifat kekal. Malah, JAKIM (2017) juga mengemukakan syarat yang sama kepada golongan orang kelainan upaya (OKU) pendengaran, iaitu penggunaan transliterasi dalam pembacaan al-Quran mengikut pembangunan transliterasi makhraj mengikut perisian i-SIGN QurANIS. Syarat dalam fatwa tersebut adalah perlu adanya tulisan Arab bersama, bersifat sementara atau wasilah sahaja, dan menggunakan transliterasi standard antarabangsa (Jawatankuasa Perundangan Hukum Syarak Wilayah Persekutuan Kali Ke-103, 2017).

## PENELITIAN MENGIKUT TEMA PENERBITAN

### Terjemahan Fonetik Kitab al-Quran

Bagi penelitian penerbitan terjemahan fonetik, *mashaf* al-Quran dalam abjad rumi hasil usaha sama penulis Ghazali Masykur, Agus Hidayatullah, Mulazamah Fadhilah, Fuad Hadi, Siti Irhamah Sail, NazilahNq, Dwi UtariFebriana, AgiSandyta (2014) telah berjaya diterbitkan sebagai wasilah memudahkan pembacaan dan memandu pembacaan bagi golongan *mubtadi*, iaitu golongan yang baru mengenal pembacaan al-Quran. Penerbitannya sesuai dengan masyarakat Nusantara yang telah menetapkan tulisan rasmi tulisan Rumi. Perkara ini dapat membantu dan membimbing pembacaan al-Quran dengan betul. Kitab tersebut diberi nama "*Mashaf al-Mumayyaz*" yang disusun dalam bentuk penulisan transliterasi Arab-Rumi secara Per Kata dengan versi transliterasi ALA\_LC, dan terjemahan secara makna dalam bahasa Melayu juga secara per kata. Pentashihannya bertarikh 14 Februari dengan kod (No: P.VI/TL.02.1/1719/2013 Kod: A12M-II/U/10/XI2013) oleh Lajnah Pentashihan *Mashaf* al-Quran Kementerian Agama Republik Indonesia telah menjadikan *mashaf* tersebut boleh diterbitkan, dan orang awam boleh memilikinya. Oleh hal yang demikian, bentuk penulisan terjemahan fonetik tersebut adalah bertujuan motivasi dakwah dalam konteks memudahkan dan membimbing kelancaran pembacaan.



Namun demikian, mengikut pemerhatian pengkaji, perkara yang perlu difahami ialah pembaca hendaklah membaca tulisan Arabnya dan bukannya hanya transliterasi sahaja kerana tulisan transliterasi hanya berperanan sebagai bantuan sahaja berikutan tulisan transliterasi tidak disertakan kaedah tajwid yang lengkap, sedangkan perkara berkaitan tajwid perlu dikuasai secara berguru (*Talaqqi Musyafahah*) kerana Khalifah Uthman tidak hanya mengirinkan *mashaf* ke wilayah Islam melainkan bersamanya *Qari*, menunjukkan kepentingan *Talaqqi Musyafahah*. Oleh itu, pembaca boleh membaca dan memerhati transliterasi di dalam hati sebelum membaca dengan tulisan Arab sahaja, atau jika menjumpai kalimah yang mengelirukan dan sukar membacanya dalam tulisan Arab maka boleh merujuk kepada transliterasi terlebih dahulu. Oleh hal yang demikian, transliterasi dalam *mashaf* yang disertakan hanyalah berbentuk terjemahan fonetik dari cara penulisan bahasa Arab transliterasi dan bukannya disertakan dengan kaedah tajwid sekali jika diserapkan dalam penulisan terjemahan tersebut. Lantaran itu, jika hanya membaca transliterasi, maka akan mengundang kesalahan dalam tajwid nya, sedangkan hukum membaca al-Quran dengan bertajwid itu fardu ain mengikut riwayat yang mutawatir.

### **Belajar Asas Tilawah**

Seiring perkembangan semasa, pendekatan dan teknik serta kaedah yang sering digunakan dalam pengajaran al-Quran adalah pelbagai bentuk. Terbitan buku belajar asas tilawah yang menggunakan transliterasi diperhatikan berbentuk gabung jalin tulisan transliterasi pada pengenalan huruf, perubahan baris satu dan dua bagi tanda atas bawah dan hadapan, cara bacaan *sukun*, *sabdu* dan sebagainya berkaitan dengan asas tilawah. Oleh hal yang demikian, mereka hanya menggunakan bantuan transliterasi hanya di awal pengenalan huruf dan kaedah bacaan sahaja, tetapi di bahagian latihan membacanya tanpa bantuan transliterasi disertakan, iaitu membaca dengan tulisan Arab sepenuhnya. Ini dapat diperhatikan dalam *Kaedah Hattawiyah* yang telah dikaji mampu memberikan kesan positif terhadap minat dan mutu bacaan serta rangsangan menghafal murid (ISMP Pendidikan Islam UPSI, 2013) & (Sharifah Norshah Bani Syed Bidin, Mohd Shafiee Hamzah, Tasnim Abd Rahman, Kasimah Kamaruddin, 2018), malah bukan sahaja kaedah tersebut menggunakan gabung jalin tulisan transliterasi dalam penerbitan,

beberapa penerbitan kitab lain seperti ‘*Kitab Muqaddam*’ yang asalnya menggunakan tulisan Arab sepenuhnya juga telah ada diserapkan bentuk-bentuk transliterasi dalam penerbitan nya bagi meraikan motivasi dakwah dalam pembelajaran (Kamaruddin Mustaqim, t.th.).

### **Belajar Solat**

Secara ringkasnya, antara bentuk penerbitan semasa di pasaran yang menggunakan dan menyertakan tulisan transliterasi Arab-Rumi untuk memandu dan memudahkan penguasaan pembacaan bacaan-bacaan solat yang ditulis dalam kalimah Arab serta mesti dituturkan dalam bahasa Arab semasa mendirikan solat. Antara buku-buku penerbitan tersebut ialah buku “*Mari Belajar Sembahyang*” karangan (Syed Ahmad Semait, 1986), seterusnya, buku “*Mari Sembahyang Romanais Bahasa Arab*” karangan (Mohammad, 1988), buku “*Pedoman Sembahyang*” karangan (Bukhari Saaduddin T.M, 1988), buku “*Panduan lengkap Sembahyang Fardu*” karangan (Mohd Uzair Taufik, 2011), dan buku “*Mudahnya Belajar Solat*” karangan (Ramji Rabi, 2017). Kesemua bentuk terjemahan fonetik yang disertakan dapat diperhatikan dalam bentuk penulisannya berserta dengan tulisan Arab nya, tetapi tidak berbentuk per kata seperti mana penulisan terjemahan fonetik dalam penulisan al-Quran mengikut kaedah dan versi *Mashaf al-Mumayyaz*.

Meskipun bentuk transliterasi dan terjemahan fonetik disertakan, pembacaan yang menggunakan tulisan transliterasi Arab-Rumi mestilah memerlukan panduan dan bimbingan serta pantauan secara sistem berguru dan memperdengarkan bacaan kepada yang mahir bagi tujuan tahsin iaitu memperelok bacaan (Arifin Sedek, t.th.). Lantaran itu juga, jika kaedah transliterasi yang betul telah dikuasai, pasti pembelajaran terarah sendiri (PTK) akan dapat dirangsang, iaitu mendalami atau latih tubi membaca serta menghafal (Muhammad Suhaimi Taat, 2011).

### **Belajar Bahasa Arab**

Bantuan transliterasi dapat melatih murid bertutur dan menghafal perkataan dan ayat meskipun masih belum mahir membaca dengan tulisan Arab. Di

samping itu, ia menjadi motivasi dakwah dalam membantu murid menghafal banyak perbendaharaan kata bahasa Arab. Namun, Suzzana Othman dan Ahmad Harith Syah Md Yusuf (2012) menyatakan penggunaan transliterasi dalam mempelajari bahasa Arab pada peringkat awal adalah baik untuk memudahkan dan membantu murid-murid dalam menguasai kemahiran membaca, sekali gus berupaya merangsang minat pelajar yang tidak tahu membaca teks bahasa Arab untuk membaca dan menghafal kalimah-kalimah baharu. Akan tetapi, dapatan kajian mendapati bahawa pelajar tidak boleh bersandarkan bantuan teks transliterasi semata-mata jika ingin mahir dalam penulisan bahasa Arab, sebaliknya mesti berusaha menguasai asas tilawah dan penulisan tulisan Arab jika ingin menguasai kemahiran menulis dengan baik dan betul (Yusuf, 2012).

## **Doa dan Zikir**

Doa dan zikir adalah satu tuntutan dalam ajaran Islam. Meskipun zikir dan doa boleh dilafazkan dengan bahasa asing, tetapi melafazkannya dengan lafaz bahasa Arab lebih baik dan afdal kerana sesuai dengan penurunan dan lafaznya berbahasa Arab. Dalam pembelajaran doa dan zikir, pengkaji mendapati beberapa buah buku doa dan zikir di pasaran yang disertakan dengan tulisan transliterasi Arab-Rumi dalam penerbitan, antaranya *Doa Amalan Sepanjang Hayat* dilihat dalam penerbitannya menyertakan dua bentuk terjemahan, iaitu terjemahan fonetik transliterasi Arab-Rumi dan makna berbahasa Melayu bagi tujuan motivasi dakwah dalam membangunkan kerohanian agar memperoleh jiwa yang tenang melalui lafaz yang diungkapkan berbahasa Arab serta memahaminya dalam bahasa ibunda (Abu Nourul Husna, 2015).

Dalam aspek alternatif bantuan pembacaan, tulisan transliterasi yang disertakan boleh menjadi motivasi dakwah dalam membantu pembaca membaca dan melakukan zikir atau doa melalui pembacaan tersebut. Namun, mereka yang bergantung dengan tulisan transliterasi perlulah memperdengarkan (*Tasmik*) bacaan mereka agar betul dan tepat dengan mereka yang mahir dalam bidang tersebut.

## KESIMPULAN

Penggunaan transliterasi Arab-Rumi adalah harus hukumnya jika bertujuan terjemahan fonetik dan untuk tujuan motivasi dakwah dalam usaha berdakwah kepada golongan sasaran dalam pembelajaran berperingkat-peringkat membaca al-Quran atau hafalan lafaz-lafaz Arab tertentu dalam ilmu fardu Ain, dan sebagainya. Dalam konteks penulisan transliterasi al-Quran pula, ia mesti disertakan dengan ayat al-Quran tulisan bahasa Arab dan tidak boleh hanya dengan transliterasi semata-mata sahaja. Oleh yang demikian, peranan transliterasi Arab-Rumi sebagai motivasi dakwah yang diwujudkan dalam mempelajari bacaan al-Quran dan bahasa Arab mestilah bersifat sementara sahaja serta tidak boleh bersifat kekal, kerana usaha mahir belajar membaca, menulis dan memahami al-Quran dan bahasa Arab dalam tulisan Arab adalah satu tuntutan dakwah yang mesti dipelajari dan diajari secara *dakwah bil hikmah*. Manakala, jika perkara tidak berkaitan dengan al-Quran dan bacaan khusus berbahasa Arab, ia tidak menerima pertikaian penggunaannya secara kekal seperti penulisan transliterasi tajuk-tajuk kitab, nama pengarang, atau bahasa Arab komunikasi.

## RUJUKAN

- Abu Nourul Husna. (2015). *Doa amalan sepanjang hayat*. Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa. Dilayari dari [www.jahabesra.com.my](http://www.jahabesra.com.my)
- al-Hidayah House of Quran Sdn. Bhd. (2010). *Terjemahan al-Hidayah al-Qur'an al-Karim*. Kuala Lumpur: Percetakan Zafar Sdn. Bhd.
- al-Munazzhamah al-'Arabiyah Littarbiyah Watthaqaafah Wal 'Uluum. (t.th.). *al-Mu'jam al-'Arabii al-Asaasii*. al-Munazzhamah al-'Arabiyah Littarbiyah Watthaqaafah Wal 'Uluum.
- al-Nawawi. (t.th.). *Syarah sohiih Muslim*. Cairo: al-Maktabah at-Taufiqiah.
- al-Rubdawi. (2005). *Ahdaaf Tarjamaat al-Qur'aan Wa Anmaathuhaa 'Ebrut Taarikh*. Dilayari pada 11 Disember 2018 dari <https://vb.tafsir.net/tafsir4023/#.XA9iQWgzZPY>
- Al-Syarbasy. (1995). *Yas'aluunaka Fii al-Diin Wal Hayaah*. Beirut, Lubnan: Darul Jail.
- Al-Zarqani & Ahmad Syamsuddin. (1988). *Manaahilul 'irfaan Fi 'Uluumil Qur'aan*. Bairut, Lubnan: Darul Kutub al-'ilmilah.

- Arifin, J. (2014). Pendekatan Ulama hadis dan ulama fiqh dalam menelaah kontroversial hadis. *Jurnal Ushuluddin*, 22 (2), 145–154. <https://doi.org/10.24014/JUSH.V22I2.732>
- Arifin Sedek. (t.th.). *Talaqqi, kepentingan dalam, dan musyafahah al-Quran, pembacaan*. Dilayari dari [http://repository.um.edu.my/87964/1/Kepentingan Talaqqi Musyafahah Untuk Jurnal DQ.pdf](http://repository.um.edu.my/87964/1/Kepentingan_Talaqqi_Musyafahah_Untuk_Jurnal_DQ.pdf)
- ’Atiyah Saqor. (t.th.). *al-Fataawa* (Jld. 1). Kaherah, Mesir: Al-Maktabah at-Taufiqiah.
- Bukhari Saaduddin T.M. (1988). *Pedoman Sembahyang*. Kuala Lumpur: Pustaka Melayu Baru.
- DBP. (t.th.). *Kamus Dewan Edisi Keempat*. Dilayari pada 12 February 2019, dari <http://prpm.dbp.gov.my/Cari1?keyword=rahmat>
- DBP. (2006). *Kamus Besar Arab-Melayu Dewan*. Othman Khalid (Ed.). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka Sdn. Bhd.
- DBP. (2016). *Kamus Dewan Edisi Keempat*. (Noresah Baharom, Ed.). Kuala Lumpur: Percetakan Rina Sdn. Bhd.
- Dewan Bahasa dan Pustaka, D. (1992). *Pedoman transliterasi huruf Arab ke Rumi*. Dilayari dari <http://eseminar.dbp.gov.my/dokumen/arabrumi.pdf>
- Ghazali Masykur, Agus Hidayatullah, Mulazamah Fadhilah, Fuad Hadi, Siti Irhamah Sail, NazilahNq, Dwi UtariFebriana & AgiSandyta, I. S. (2014). *Al-Mumayyaz al-Qur’an Tajwid Warna Transliterasi Per Kata Terjemah Per Kata*. Jawa Barat, Indonesia: Cipta Bagus Segara.
- Harussani Zakaria. (2014). Terjemahan Al-Quran tanpa ayat asal diharamkan. *BH Online*. Dilayari dari <http://www.astroawani.com/berita-malaysia/terjemahan-al-quran-tanpa-ayat-asal-diharamkan-harussani-48691>
- Herniti, E. (2017). Islam dan perkembangan bahasa Melayu. *Jurnal Lektur Keagamaan*.
- Ibnu Hajar al-Asqolani. (t.th.). *Fathul Baarii Bisyarhi Shahiiah al-Bukhaari*. Syubra Khimah, Kaherah: Darul Taqwa.
- Ismail Maidin & Sarip Adul. (2018). Aplikasi konsep walaa tunaffiruu dan impaknya kepada ummah. *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah (JSASS), Special Is* (Special Issue), 18–35. Dilayari dari [http://journal.kuis.edu.my/jsass/images/specialissue2018/jsass\\_khas02\\_002\\_ismail.pdf](http://journal.kuis.edu.my/jsass/images/specialissue2018/jsass_khas02_002_ismail.pdf)
- ISMP Pendidikan Islam UPSI. (2013). Kelemahan Pelajar Menguasai Hafazan: Kajian Tingkatan 2 Sekolah Menengah Kebangsaan Bukit Sentosa, Rawang. UPSI. Dilayari dari [https://www.academia.edu/5603533/Jurnal\\_Kaedah\\_Hattawiyah](https://www.academia.edu/5603533/Jurnal_Kaedah_Hattawiyah)
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. (2015). *Garis Panduan Penapisan Bahan penerbitan Berunsur Islam*. Kuala Lumpur: FM Security Printer Sdn. Bhd. Dilayari dari [http://www.islam.gov.my/images/garis-panduan/GP\\_Bil\\_3\\_Thn\\_2015\\_-\\_Garis\\_Panduan\\_Bahan\\_Penerbitan\\_Berunsur\\_Islam.pdf](http://www.islam.gov.my/images/garis-panduan/GP_Bil_3_Thn_2015_-_Garis_Panduan_Bahan_Penerbitan_Berunsur_Islam.pdf)

- Jawatankuasa Perundangan Hukum Syarak Wilayah Persekutuan Kali Ke-103. (2017). Penggunaan Transliterasi dalam Pembacaan Quran Khusus bagi Orang Kelainan Upaya (OKU) Pendengaran melalui Pembangunan Transliterasi Makhraj dalam Perisian i-SIGN QurANIS. Dilayari dari <http://e-smaf.islam.gov.my/e-smaf/fatwa/fatwa/find/3>
- Kamaruddin Mustaqim. (t.th.). *Muqaddam model pembelajaran huruf & bacaan romanais*. Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa. Dilayari dari [www.jahabersa.com.my](http://www.jahabersa.com.my)
- Khalifah, I. A. R., & Muni' Abdul Halim Mahmud. (2002). *Diraasaat fii 'uluuamil Quraan*. Kaherah, Mesir: Universiti al-Azhar.
- Lajnah Feqhweb.com. (t.th.). Multaqaa al-fiqhi. Dilayari dari <http://www.feqhweb.com/vb/t18268.html>
- Luqman Arif Abdul Karim. (2017). KDN warta larangan 22 penerbitan. *BH Online*. Dilayari dari <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2017/10/335238/kdn-warta-larangan-22-penerbitan>
- Mat, A., Nazuki, A., & Yaakub, M. (2010). Kegunaan transliterasi dalam pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab. *GEMA: Online Journal of Language Studies*. Dilayari dari <http://journalarticle.ukm.my/2327/>
- Mat, A. C., & Nazuki, A. (2010). Kegunaan transliterasi dalam pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab. *GEMA: Online Journal of Language Studies*.
- Mohammad, A. S. (1988). *Mari sembahyang romanais bahasa Arab*. Kuala Lumpur: Syarikat Binyahya.
- Mohammad Nizam Abd. Kadir. (2009). *Fiqh berinteraksi dengan non-Muslim*. Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn. Bhd.
- Mohd Uzair Taufik. (2011). *Panduan lengkap sembahyang fardhu*. Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa.
- Muhammad Suhaimi Taat. (2011). *Gaya pertautan dan motivasi pelajar, serta pengajaran dan bimbingan guru pendidikan Islam terhadap pembelajaran terarah sendiri (PTK) pelajar*. Kota Kinabalu: Sekolah Pendidikan dan Pembangunan Sosial, Universiti Malaysia Sabah.
- Muhiden, A. R. (1996). Al-Hadith: Kedudukan dan peranannya. *Jurnal Usuluddin*, 27–40. Dilayari dari [http://umijms.um.edu.my/filebank/published\\_article/7907/Jurnal.Usuluddin.04.1996-04.Muhiden.Hadith.pdf](http://umijms.um.edu.my/filebank/published_article/7907/Jurnal.Usuluddin.04.1996-04.Muhiden.Hadith.pdf)
- Ramji Rabi. (2017). *Mudahnya belajar solat*. Batu Caves, Selangor: Al-Hidayah House of Quran Sdn. Bhd.
- Sharifah Norshah Bani Syed Bidin, Mohd Shafiee Hamzah, Tasnim Abd Rahman, Kasimah Kamaruddin, & N. A. N. A. (2018). Kaedah pengajaran dan pembelajaran al-Quran: Kajian di Masjid UniSZA. *Jurnal Hadhari*, 10 (1), 93–108. Dilayari dari <http://ejournal.ukm.my/jhadhari/article/view/25684/7881>

- Suzzana Othman & Ahmad Harith Syah Md Yusuf. (2012). Kaedah transliterasi: Strategi pembelajaran bahasa dalam menguasai kemahiran menulis bahasa Arab. *Proceedings of the 2nd . International Conference on Arts, Social Sciences & Technology, Penang, Malaysia, 3rd–5th, March 2012* (p. 209). Dilayari dari [https://www.academia.edu/20308667/Kaedah\\_Transliterasi\\_Strategi\\_Pembelajaran\\_Bahasa\\_Dalam\\_Menguasai\\_Kemahiran\\_Menulis\\_Bahasa\\_Arab](https://www.academia.edu/20308667/Kaedah_Transliterasi_Strategi_Pembelajaran_Bahasa_Dalam_Menguasai_Kemahiran_Menulis_Bahasa_Arab)
- Syed Ahmad Semait. (1986). *Mari belajar sembahyang*. Singapore: Pustaka National Pte Ltd.
- Tendi Pratama. (2014). *Respon Mahasiswa terhadap Film “99 Cahaya Di Langit Eropa” dalam Peningkatan Motivasi Ibadah (Studi Kasus terhadap Peningkatan Motivasi Ibadah Mahasiswa Komunikasi dan Penyiaran Islam Angkatan 2010–2013. Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Gunung Dja*. Dilayari dari <http://digilib.uinsgd.ac.id/5063/>
- Yusuf, A. H. S. M. (2012). Kaedah transliterasi: Strategi pembelajaran bahasa dalam menguasai kemahiran menulis bahasa Arab. Dilayari dari [http://www.academia.edu/20308667/Kaedah\\_Transliterasi\\_Strategi\\_Pembelajaran\\_Bahasa\\_Dalam\\_Menguasai\\_Kemahiran\\_Menulis\\_Bahasa\\_Arab](http://www.academia.edu/20308667/Kaedah_Transliterasi_Strategi_Pembelajaran_Bahasa_Dalam_Menguasai_Kemahiran_Menulis_Bahasa_Arab)
- Zulkifli Mohamad al-Bakri. (2017). Irsyad al-Fatwa #172: Hukum menulis al-Quran menggunakan abjad roman/latin. Dilayari dari <http://www.muftiwp.gov.my/index.php/ms-my/perkhidmatan/irsyad-fatwa/1414-irsyad-al-fatwa-172-hukum-menulis-al-quran-menggunakan-abjad-roman-latin>