

Melayu

JURNAL ANTARABANGSA DUNIA MELAYU

<http://jurnal.cbp.gov/index.php/dmelayu>

ISSN 2502-9079 | 1001-15-31 | 1 APRIL 2023

ROSZALINA RAWI

*Harmonizing Tradition and Modernity: The Evolution and Cultural Significance of *DKKor Bazar* in Singapore*

FARIZAN MD AMIN

HASHIM ISMAIL

MOHD TAUFIK ARRIDZO MOHD BAI WI

*Spirit *Kisah Uagha Patei*: Konsep Kepimpinan Akhlak dalam Tradisi Histeriografi*

NORAZLINA MOHD NOOR

Lexical Challenges of Islamic Concepts in Early Malay-English Dictionaries by Thomas Bowrey and William Marsden

ZHAO RAN

GOH SANG SEONG

*Analisis Wacana Budaya Kesetiaan dalam *Bahaya Hong Tai* dan Terjemahannya dalam Bahasa China*

ALIYAH FAUZAH AHMAD FUAD

NOOR ESHAH TOMI ABDUL WAHAB

Penggunaan Adat Resam dalam kalangan Masyarakat Orang Asli Muli Meri Muslim di Tanjung Segat, Banting, Selangor

ADILAWATI ASRI

NORIA TUGANG

MOHAMMAD SUFIYAN ALI OSMAN

Pengaruh Alam terhadap Pembentukan Kosmologi Masyarakat Iban di Sarawak

ZULHATRI MD. ZIN

Representasi "Melayu Baharu": Kajian terhadap Filem Terpilih Analisis Razlan Razali



KETUA PENGARAH

Dr. Hazami Jahari

TIMBALAN KETUA PENGARAH (DASAR)

Haji Md. Johari Hasan

TIMBALAN KETUA PENGARAH (OPERASI)

Zulfa Hamzah

PENGARAH PENERBITAN

M. Azahari Edin

KETUA EDITOR

Dr. Rosmani Omar

TIMBALAN KETUA EDITOR

Aninah Janang

EDITOR KANAN

Mohd Syukri Anwar

EDITOR

Nurul Shaheza Zamri

PENOLONG EDITOR

Nurhanna Izzati Abdul Raof

LEMBAGA PENASIHAT ANTARABANGSA

Prof. Ulung Datuk Dr. Shamsul Amri Baharuddin
(Universiti Kebangsaan Malaysia)

Prof. Dr. Andi Faisal Bakti
(Universiti Islam Negeri, Jakarta, Indonesia)

Prof. Dr. Arndt Graf
(University Frankfurt, Jerman)

Prof. Dr. Jan van der Putten
(University of Hamburg, Jerman)

Prof. Dr. Soda Naoki
(Tokyo University of Foreign Studies, Jepun)

Prof. Madya Dr. Hadijah Rahmat
(Nanyang Technological University of Singapore)

Prof. Datuk Dr. Mohamed Hatta Shaharom
(University of Cyberjaya, Malaysia)

LEMBAGA EDITORIAL

Ketua: Prof. Dr. Hashim Ismail
(Universiti Malaya, Malaysia)

Ahli: Prof. Dato' Dr. Mokhtar Saidin
(Universiti Sains Malaysia)

Prof. Dr. Supyan Hussin
(Universiti Kebangsaan Malaysia)

Prof. Dr. Shahren Zaidi Ahmad Aduce
(Universiti Malaysia Sarawak, Malaysia)

Prof. Dr. Nik Hazlina Nik Hussain
(Universiti Sains Malaysia)

Penerbit: Dewan Bahasa dan Pustaka, Jalan Dewan Bahasa, 50460 Kuala Lumpur.

Urusan Langganan: Bahagian Pengedaran dan Pemasaran, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kompleks Dewan Bahasa dan Pustaka, Lot 1037, Jalan AU3/1, 54200 Ampang, Hulu Kelang, Selangor Darul Ehsan.
No. Tel.: 03-4101 0033 No. Faks.: 03-4101 2019 E-mel: pp@dbp.gov.my

Hak Cipta © Dewan Bahasa dan Pustaka 2025. Mana-mana bahagian penerbitan ini tidak boleh dikeluarkan ulang, disimpan dalam sistem dapat semula atau disiarkan dalam apa-apa jua bentuk dan dengan apa-apa jua cara, sama ada secara elektronik, fotokopi, mekanik, rakaman atau cara lain sebelum mendapat izin bertulis daripada Ketua Pengarah, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, Malaysia.

Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu merupakan jurnal berwasit yang diterbitkan dua kali setahun, iaitu Januari dan Julai. Jurnal ini membicarakan pendapat dan hasil penyelidikan akademik pelbagai bidang dalam dunia Melayu. Pendapat yang dikemukakan dalam jurnal ini merupakan pendapat penulis dan tidak semestinya mencerminkan pandangan Sidang Editor atau Dewan Bahasa dan Pustaka. Segala sumbangan yang dikirimkan, sama ada disiarkan atau tidak, tidak akan dikembalikan. Sidang editor juga tidak bertanggungjawab terhadap kehilangan tulisan atau karya yang dikirimkan melalui pos.

Dalam Talian: *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu* boleh dicapai menerusi <http://jurnal.dbp.my/index.php/Melayu>

Pengindeksan Abstrak: MyJurnal, Google Scholar

Harga: RM11.00

Melayu

JURNAL ANTARABANGSA DUNIA MELAYU
<http://jurnal.dbp.my/index.php/Melayu> • e-ISSN 2682-8049 • JILID 18 BIL. 1 JANUARI 2025

KANDUNGAN

- Harmonising Tradition and Modernity: The Evolution and Cultural Significance of Dikir Barat in Singapore** 1
Rozalina Rawi
- Syair Kisah Engku Puteri: Konsep Kepimpinan Akhlak dalam Tradisi Historiografi** 23
Farizan Md Amin
Hashim Ismail
Mohd Taufik Arridzo Mohd Balwi
- Lexical Challenges of Islamic Concepts in Early Malay-English Dictionaries by Thomas Bowrey and William Marsden** 49
Norazlina Mohd Noor
- Analisis Wacana Budaya Kesetiaan dalam Hikayat Hang Tuah dan Terjemahannya dalam Bahasa China** 73
Zhao Ran
Goh Sang Seong
- Pengamalan Adat Resam dalam kalangan Masyarakat Orang Asli Mah Meri Muslim di Tanjung Sepat, Banting, Selangor** 97
Aliyah Faizah Ahmad Fuad
Noor Eshah Tom Abdul Wahab

Pengaruh Alam terhadap Pembentukan Kosmologi Masyarakat Iban di Sarawak	115
<i>Adilawati Asri</i>	
<i>Noria Tugang</i>	
<i>Mohammad Sufyan Ali Osman</i>	
Representasi "Melayu Baharu": Kajian terhadap Filem Terpilih Arahkan Rahim Razali	131
<i>Zulhairi Md. Zin</i>	

HARMONISING TRADITION AND MODERNITY: THE EVOLUTION AND CULTURAL SIGNIFICANCE OF *DIKIR BARAT* IN SINGAPORE

(Mengharmonikan Tradisi dan Kemodenan: Evolusi dan Kepentingan Budaya Dikir Barat di Singapura)

Roszalina Rawi

roszalina.r@nie.edu.sg

National Institute of Education, Nanyang Technological University, 1 Nanyang Walk, Singapore 637616.

To cite this article (*Rujukan makalah ini*): Roszalina Rawi. (2025). Harmonising tradition and modernity: The evolution and cultural significance of *dikir barat* in Singapore. *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, 18(1), 1–22. [https://doi.org/10.37052/jm.18\(1\)no1](https://doi.org/10.37052/jm.18(1)no1)

Received: <i>Peroleh:</i>	23/9/2024	Revised: <i>Semakan</i>	15/10/2024	Accepted: <i>Terima:</i>	17/12/2024	Published online: <i>Terbit dalam talian:</i>	28/1/2025
------------------------------	-----------	----------------------------	------------	-----------------------------	------------	--	-----------

Abstract

This paper explores the evolution and cultural significance of *dikir barat* in Singapore, a traditional Malay choral performance art that has become a symbol of Malay cultural identity in the region. The *dikir barat*, which originated from the Pattani region, is now known as a significant cultural arts practice within the Malay community in Singapore. The art form of *dikir barat* serves as a form of entertainment and a medium for cultural expression. Through a qualitative research approach, including in-depth interviews and video transcriptions, this study traces the historical journey of *dikir barat*, exploring its transformation from a traditional practice to a modern-day symbol of cultural heritage in Singapore. The research highlights *dikir barat* as a form of cultural capital, symbolizing the collective memory, social norms, and intrinsic values of the Singapore Malay community. This paper also examines the adaptation of the art form to contemporary contexts, incorporating modern elements while preserving its traditional essence. This adaptation has allowed *dikir barat* to remain relevant and appealing to younger generations, ensuring its continuity amidst the modernising society of Singapore. The findings underscore the crucial role of *dikir barat* in fostering cultural continuity, social cohesion, and

a sense of identity within Singapore's Malay community. The paper concludes by discussing the broader implications for cultural preservation, emphasizing the need for sustained efforts to maintain and promote *dikir barat* as a vibrant and integral part of Singapore's Malay heritage, capable of resonating with both current and future generations.

Keywords: *Dikir barat*, cultural capital, heritage, culture, traditional arts, Singapore

Abstrak

Makalah ini mengkaji evolusi dan kepentingan budaya dikir barat di Singapura, yang merupakan sebuah seni persembahan tradisional Melayu yang telah menjadi lambang identiti budaya Melayu di rantau ini. Berasal dari wilayah Pattani, dikir barat kini dikenali sebagai amalan kesenian budaya yang penting dalam masyarakat Melayu di Singapura. Seni dikir barat berfungsi sebagai hiburan dan juga sebagai wadah untuk penyebaran budaya. Melalui pendekatan penyelidikan kualitatif, termasuk wawancara mendalam dan transkripsi video, kajian ini menelusuri perjalanan sejarah dikir barat dengan meneroka transformasinya daripada amalan tradisional kepada simbol warisan budaya moden di Singapura. Penyelidikan ini menonjolkan dikir barat sebagai bentuk modal budaya, yang merangkumi memori kolektif, norma sosial dan nilai intrinsik kepada komuniti Melayu. Makalah ini mengkaji bagaimana seni ini telah diadaptasi dengan konteks kontemporari, menggabungkan elemen moden sambil mengekalkan inti pati tradisinya. Adaptasi ini telah membolehkan dikir barat untuk kekal relevan dan menarik kepada generasi muda, memastikan kesinambungannya dalam kalangan masyarakat Singapura yang pesat membangun. Dapatan kajian menekankan peranan penting dikir barat dalam memupuk kesinambungan budaya, perpaduan sosial dan identiti dalam masyarakat Melayu Singapura. Makalah ini merumuskan implikasi yang lebih luas untuk pemeliharaan budaya, menekankan keperluan untuk usaha berterusan dalam mengekalkan dan mempromosikan dikir barat sebagai sebahagian daripada warisan Melayu Singapura yang dinamik, penting serta mampu menarik perhatian generasi semasa dan generasi akan datang.

Kata kunci: Dikir barat, modal budaya, warisan, budaya, seni tradisi, Singapura

INTRODUCTION

Dikir barat, a captivating traditional Malay choral performance, stands as a testament to the rich cultural diversity of Southeast Asia. Originating from the Pattani region

(Raja Halid Raja Iskandar, 2011), this art form has traversed boundaries to embed itself in the cultural ethos of regions like Kelantan and, significantly, Singapore. Its rhythmic melodies and communal spirit are not just a source of entertainment but a medium for cultural heritage. Largely popular in the northern states of Peninsular Malaysia and Singapore, *dikir barat* involves solo lines sung by a lead singer (*Tok Juara*) and responded to by a chorus of ten to fifteen singers (*awok-awok*) accompanied by an ensemble of musicians consisting of a pair of *rebana* frame drums, *maracas* or tambourine, a *canang* and *gong* (Matusky & Tan, 2017).

This paper explores the evolution of *dikir barat*, tracing its journey from a localized traditional practice to a celebrated symbol of cultural identity in modern Singapore. It aims to unravel the layers of history, performance, and meaning that comprise this captivating art form, offering a window into its continuing relevance. In exploring *dikir barat*, this paper navigates through various facets: its historical roots and developments, the elements of its performance style, and its adaptation to contemporary contexts. This exploration encompasses an analysis of its cultural significance, both as a traditional art form and as a modern representation of Malay heritage in Singapore.

By examining the rich diversity of *dikir barat*'s history, its distinct performance elements, and its modern-day adaptations, this paper seeks to demonstrate how *dikir barat* bridges past and present. It showcases the art form as a dynamic embodiment of Malay cultural identity, adapting yet preserving its essence within Singapore's multicultural landscape.

***Dikir Barat* as a Cultural Capital**

Cultural capital, a term coined by sociologist Pierre Bourdieu, refers to the non-financial social assets that promote social mobility beyond economic means (Bourdieu & Passeron, 1990). These assets include education, intellect, style of speech, dress, or physical appearance, and they serve as a social relation within a cultural economy (Bourdieu & Passeron, 1990). Cultural capital exists in three forms: embodied, objectified, and institutionalized. It plays a crucial role in cultural and social life, influencing the way individuals perceive and interact with their cultural environment and heritage.

Dikir barat, as an important element of culture, extends beyond performance art. It encapsulates a wealth of traditional knowledge, skills, and practices that are essential to the Malay cultural heritage. As a communal performance, *dikir barat* transcends more than entertainment, emerging as a dynamic and living repository

of Malay culture, language, and social values (Brennan, 2001). The melodic lyrics, harmonious melodies, and the collective spirit of its performances are more than just artistic expressions; they are mediums through which the rich diversity of Malay folklore, history, and social norms are conveyed and preserved.

In the context of the current modernising society of Singapore, *dikir barat* assumes a significant role within Malay society. It serves as a cultural anchor, offering a sense of belonging and continuity to the Malay community amidst the waves of change. The communal aspect of *dikir barat*, where group members perform concertedly in a harmonious display of unity and collaboration, reinforces social bonds, and strengthens communal identity. This aspect is particularly crucial in a multicultural and dynamic city-state like Singapore, where maintaining cultural identity as a minority group can be challenging.

Furthermore, *dikir barat* serves as an educational tool, especially for the younger generation of Malay children and youths. Through its engaging performances, it provides an accessible avenue to impart cultural values, historical narratives, and linguistic nuances. This form of cultural education is vital to foster a deeper understanding and appreciation of one's heritage among the youth, ensuring that these traditions are not neglected and disregarded. As the use of the Malay language amongst Malay children is on the decline in Singapore,¹ the introduction of *dikir barat* during school activities encourages Malay children to learn the language beyond their classroom as an enjoyable performing arts activity.

Khan (2013) explored how modernization and the preservation of tradition interact within community-based arts, focusing on how marginalized artists, especially those who practice traditional forms like *dikir barat*, achieve recognition in mainstream cultural spaces. Arts organizations play a pivotal role in facilitating this process by helping artists adopt new competencies and literacies, such as learning to navigate arts funding systems and expanding their reach to broader audiences (Khan, 2013). Furthermore, while artists strive to preserve the authenticity of their cultural practices, they must also embrace modern methods of sharing and spreading the culture. Maintaining a balance between tradition and modernity is essential for preserving the relevance and vibrancy of *dikir barat* in Singapore.

The adaptability of *dikir barat* also underscores its resilience and continued relevance in contemporary society. While staying true to its traditional roots, *dikir barat* has shown a remarkable ability to evolve and incorporate modern elements, thus appealing to a broader and younger audience. Over time, the themes in *dikir barat* competitions have shifted, reflecting evolving societal concerns. In

the 1980s, the focus was on addressing community challenges like drug abuse. Meanwhile, in the 1990s, the focus was on environmental issues, notably climate change. More recently, the themes have pivoted to youth-related topics. For instance, in the 2023 inter-tertiary competition *Suara Serumpun*, the theme was “Dedicated Youths, Visionary Society” (Shawal Yusoff, 2023). This theme was selected to inspire students to explore and express their perspectives on the role of youth and their potential influence on shaping the future of society. Khan’s (2013) analysis emphasized the importance of adapting traditional practices while preserving cultural significance in the context of modern influences and changing cultural landscape.

Dikir barat serves both as a pivotal element of cultural capital for the Malay community in Singapore and a symbol of cultural resilience and adaptability. As this form of cultural art evolves to meet the demands of a rapidly changing society, cultural integrity, serving as both a symbol of heritage and a medium for contemporary expression, is retained (Raja Iskandar Raja Halid, 2016). It is not just a performance art; it is a vibrant, living bridge connecting the past, present, and future of the Malay community.

LITERATURE REVIEW

According to Raja Iskandar Raja Halid (2016), in Malaysia, over time, *dikir barat* has undergone a process of “cleaning up” and modernization to be presented as a key component of Malaysia’s national cultural heritage. This transformation has involved formalizing the art form’s structure and style, aligning it with the broader objectives of national cultural policy. Despite these changes, *dikir barat* continues to be deeply rooted in the cultural identity of Kelantan, particularly through the continuous use of the Kelantanese dialect, which remains a central element in maintaining its authenticity (Raja Iskandar Raja Halid, 2016).

This duality – balancing modernization for national representation with the preservation of traditional identity – underscores the ongoing tension between cultural preservation and the need to adapt to the latest developments. However, the limited scope of the current research on specific geographical regions, particularly Kelantan in Malaysia, often overlooks the broader impact of *dikir barat* in other parts of Southeast Asia, including Singapore, hence limiting the understanding of its cultural significance in a wider and more contemporary context (Raja Iskandar Raja Halid, 2011).

The modernization of *dikir barat* through the incorporation of technology and modern musical elements has played a pivotal role in ensuring its continued relevance in contemporary society (Azlina Musa et al., 2021). By integrating genres such as rap, hip-hop, and techno into traditional performances, *dikir barat* has adeptly evolved to resonate with the changing preferences of younger audiences. This transformation highlights the art form's capacity to merge modernity with tradition, ensuring that it remains a valued cultural practice. Although most of the research on *dikir barat* has focused on ethnomusicological or anthropological perspectives, the interdisciplinary research approach undertaken by Azlina et al. (2021) offers a new perspective on how *dikir barat* has avoided obsolescence. This approach highlights its continued relevance in the cultural landscape and its ability to engage with a broader and more diverse audience. Indeed, the potential contributions of fields such as sociology, education, and media studies are significant in broadening the understanding of *dikir barat*'s role in modern society (Matusky & Tan, 2017).

The impact of *dikir barat* on its practitioners and participants is profound and deserves greater recognition. According to Mohd Fahmi Ismail et al. (2016), the ability of *dikir barat* to influence behaviour through its lyrics accentuates its role in upholding the importance of tradition and accommodating modern societal needs. However, the scarcity of longitudinal studies tracing the evolution of *dikir barat* over extended periods creates a gap in understanding how the art form has consistently balanced this dual role. While much research captures snapshots of *dikir barat* at specific points in time, few studies delve into its transformation and continuity in response to growing cultural dynamics. In the absence of comprehensive longitudinal data, the full extent of *dikir barat*'s adaptation across generations remains underexplored (Mohd Fahmi Ismail et al., 2016; Brennan, 2001).

Finally, the voices of Singaporean practitioners and participants in *dikir barat* are underrepresented in academic research. While there have been interviews and oral histories archived, there is a need for more participatory research methods that centre the experiences and perspectives of those directly involved in the art form. This would provide a more nuanced and authentic account of *dikir barat*'s significance within the Singaporean Malay community.

METHODOLOGY

The methodology for this research was grounded in qualitative analysis, drawing upon a diverse array of primary sources to gain a comprehensive understanding of *dikir barat* within the Singaporean context. In addition to an extensive review of the available literature on the subject, over five hours of interviews and videos featuring *dikir barat* performances and discussions with practitioners in Singapore were meticulously analysed. Furthermore, approximately three hours of the video recordings were transcribed verbatim. This transcription process allowed for an in-depth examination of the language, expressions, and sentiments of the *dikir barat* community, thereby capturing the essence of the art form as experienced and described by its practitioners. An interview with an individual regarded to be a pioneer of *dikir barat* in Singapore, Md Khir Md Zain, was also carried out to triangulate the data. This immersive approach provided nuanced insights into the evolution of *dikir barat* in Singapore. This hands-on method of data collection proved to be invaluable, as it facilitated a deeper understanding of the multifaceted nature of *dikir barat* and its role as a cultural mainstay in the Malay community.

The qualitative content analysis of the three hours of transcribed interviews was meticulously conducted using NVivo data analysis software. This advanced analysis facilitated an organised and detailed examination of the transcripts, allowing the author to methodically sift through the data. By employing NVivo's robust coding capabilities, the author was able to categorise the content into a hierarchical structure of themes and sub-themes, reflecting the multifaceted perspectives of the interviewees. A total of six (6) main nodes representing the overarching themes were identified. These were further broken down into 15 sub-nodes, with 30 descriptors providing a granular view of the responses.

ANALYSIS AND DISCUSSION

The rigorous coding process enabled the concentration of a vast range of qualitative data into comprehensible and interpretable segments. As a result, the emergent themes accurately encapsulated the collective viewpoints and experiences related to *dikir barat*, as expressed by the participants across the three hours of interviews transcribed (See Table 1).

Table 1 Themes and most frequent descriptors arising from coding of transcribed interviews.

No.	Themes arising from coding	Most frequent descriptor	Number of times descriptor arose
1	Pioneers of <i>dikir barat</i> in Singapore	Cikgu Khir	20
		Wak Rani	17
		Zaharian Osman	15
		Hasrat	10
2	Pioneer <i>dikir barat</i> groups	Rajawali	18
		Alang Ikan Duyung	15
		Sri Teruna Jaya	15
		Kelana Purba	14
3	<i>Dikir barat</i> competitions	Gema <i>Dikir Barat</i>	11
		Perdana	11
		Mega Perdana	10
		Dendang Rakyat	10
		Kemuning	8
4	Development of <i>dikir barat</i>	Use of rebana	18
		Production of <i>Dikir Temasek</i> CD	14
5	Institutions of <i>dikir barat</i>	Gabungan <i>Dikir Barat</i>	19
		Nanyang Junior College	15
		Majlis Pusat	15
6	Personalities in <i>dikir barat</i>	Zaidy Nandir	10
		Qamar Baba	10
		Khairudin Samsudin	8

Pioneers of *Dikir Barat* in Singapore

The admiration for pioneers like Md Khir Md Zain, Wak Rani, Zaharian Osman, and Hasrat in the *dikir barat* community speaks volumes about their enduring impact. These individuals have not only contributed to the art form's richness but also played a pivotal role in its communication to future generations. Their

frequent mentions in the data underscore their status as cultural icons, embodying the spirit and tradition of *dikir barat* in Singapore. Md Khir Md Zain is attributed as the main person who brought *dikir barat* into the fore of the Singapore school scene, around the late 1970's. In the interview with him, Md Khir recalled how his *dikir barat* journey began:

“In 1977, I was a young Secondary 1 student in Victoria School who was eager to join the Malay Language activity group. At that time, boria (another type of choral singing incorporating dance) was more popular with competitions and cultural activities organised often. At the effort of increasing the repertoire of cultural performance arts in the school, a senior member of the group approached us to start the Dikir Barat group.” (Md Khir Md Zain, personal interview, 12 October 2023)

Through performances conducted by the Victoria School *dikir barat* group in other schools, interest in *dikir barat* began to grow, and even all-girls schools such as Crescent Girls and Tanjong Katong Girls School began to open up their *dikir barat* groups. By 1984, students from the Malay Language, Literature and Drama Society (MLLDS) in Nanyang Junior College, together with their teacher-in-charge, Naemah Hamid, organized the first inter-school national *dikir barat* competition called *Gema*, which received tremendous support across schools in Singapore (Genbano, 2021).

In the 1980s, aside from schools, community clubs were also amassing large numbers of youths who were keen on *dikir barat*. Another pioneer, a former policeman, Md Rani Haji Amin, affectionately known as *Wak Rani* (*Wak* meaning older brother in Javanese), is frequently mentioned as an important individual who led the formation of one of the first *dikir barat* group based outside of school, in 1983. Based in Jurong Police Boys Club, where he was stationed, the group was named *Sri Teruna Jaya* (translated to mean The Successful Young Men). *Wak Rani* was driven by his vision of involving young Malay youths in the Jurong area in meaningful activities to keep them safe and away from vice. His vision came true, and *Sri Teruna Jaya* went on to become one of the most prolific *dikir barat* groups in Singapore (Kelana Purba, 2020).

In 1989, Zaharian Osman, a prominent music producer and *Berita Harian* journalist, alongside *Wak Rani*, Md Khir, and Md Hasrat Yaacob, a fellow *dikir barat* enthusiast from Victoria School, initiated the concept of a National *Dikir barat* competition in Singapore (Kelana Purba, 2020). Zaharian, known for his visionary ideas and writing prowess, recognized *dikir barat*'s potential to engage Singapore's Malay youth. The inaugural National *Dikir barat* competition in 1990,

led by Majlis Pusat, paved the way for the establishment of the Singapore *Dikir barat* Foundation (Gabungan *Dikir barat* Singapura) on January 16, 1992, aimed at formalising structures and standards for the growing number of *Dikir barat* groups across Singapore.

Influential *Dikir Barat* Groups

The prominence of *Dikir barat* groups such as Rajawali, Alang Ikan Duyung, Sri Teruna Jaya, and Kelana Purba highlights the collective efforts in sustaining and popularising *dikir barat*. These groups, through their performances and teachings, have become custodians of the art, ensuring its vibrancy and continued appeal across different age groups in the Malay community.

Under the leadership of Md Khir, Rajawali emerged as a pioneering *dikir barat* group in Singapore, notable for presenting performances that closely mirrored the traditional style originating from Kelantan, particularly with their use of the authentic *Dikir barat* drum, the *rebana*.

“The formation of the group, Rajawali, came about from a request from a friend to teach the Alumni of Changkat Changi secondary school. They wanted to present a cultural performance for their annual Hari Raya concert. This close acquaintance knew about my involvement with the art of Dikir Barat during my school days and requested that I teach them. We went around to look for a suitable place to train and found Kampung Ubi community centre being most accommodating. The name Rajawali was decided as it was a prominent name featured in one of the songs we performed; a bird that flew high with joy and pride bringing positive thoughts to all those below and this echoed with our own sentiments at that time.” (Md Khir Md Zain, personal interview, 12 October 2023)

In 1990, the group Alang Ikan Duyung, under Hamid Osman’s leadership, triumphed in the inaugural National *Dikir barat* Competition, earning accolades for Best Lyrics, Best *Tukang Karut*, and as Overall Champions (Hamid Osman, 2020). Renowned for their innovative approach, notably the incorporation of blues rhythms in their performances, the group included notable personalities like Suhaimi Yusof, a celebrated local Singaporean artist and comedian who played percussion (Kelana Purba, 2020). Alang Ikan Duyung were pioneers in recording *dikir barat* songs on cassette for commercial distribution. Collaborating with Sri Teruna Jaya, another influential group, they produced the ground-breaking album – “*Dikir Nusantara*” in 1991, with production led by Zaharian Osman (Rif Film, 2022b).

Coming in second place after Alang Ikan Duyung was Wak Rani's Sri Teruna Jaya, often referred to by their acronym STJ. Their fame grew throughout the 1990s, marked by frequent invitations to perform at events organised by the Singapore Police Force. There was a memorable instance when Zaharian Osman had to implement disciplinary measures with the members of STJ:

“STJ had a reputation for being *kumpulan budak nakal* (naughty group of boys). During Perdana 1990, we saw them come to the competition, wearing gold necklaces! They walked about so confidently! I told them to take off their necklaces or leave. They took it off. From then onwards, they actually became a very disciplined group!” (Kelana Purba, 2020)

Another influential *dikir barat* group that continues to flourish to date is Kelana Purba. Established in 1990, the group commenced as a combined group of boys from Bedok View Secondary School and Tanjong Katong Technical Secondary School. Kelana Purba is known for introducing and infusing new elements into *dikir barat* performances, especially their sharp hand movements and theatrical overall performances, which had literary influences due to the presence of talents such as Zaidy Nandir, who was not only a well-respected Malay language teacher but also a prolific lyricist, known to many as one of the best *dikir barat* lyrics writer in Singapore.

***Dikir Barat* Competitions: A Platform for Talent and Tradition**

Competitions like Gema *Dikir barat*, Perdana, Mega Perdana, Dendang Rakyat, and Kemuning serve as vital platforms for showcasing talent and fostering a competitive yet communal spirit. They not only highlight the skill and creativity within the *dikir barat* community but also play a crucial role in keeping the art form dynamic and evolving.

In the 1990s, these competitions flourished, showcasing a rich diversity of themes and genres that captivated audiences across the island. These competitions provided a platform for various groups to display their artistic competence, and the differing styles reflected a dynamic cultural scene. The competitions ranged from highly traditional formats to modern and contemporary expressions, each bringing its unique flavour to the stage. This diversity in genres facilitated the flow of creativity, thereby attracting more youths to participate in whichever capacity they preferred.

A significant milestone in the structuralisation of *dikir barat* in Singapore was the introduction of the Perdana Competition in March 1990, during the Malay Cultural Month. This national competition played a crucial role in formalising *dikir barat*, setting a high standard for the quality of performances and the rigour of judging. The Mega Perdana competition established comprehensive rules and regulations that became the benchmark for subsequent *dikir barat* competitions. By institutionalising these standards, Mega Perdana laid the foundation for modern *dikir barat* competitions in Singapore, contributing to the professionalization of the art form and ensuring a consistent level of excellence in performances.

One notable example of a modern evolution of *dikir barat* competitions was the Kemuning *dikir barat* competitions, which embraced contemporary genres. In these competitions, groups were permitted to incorporate instruments beyond the traditional *dikir barat* ones, leading to a fusion of sounds that included angklung, *hadrah*, Indian drums, and other modern instruments. This freedom extended to the movements and songs, allowing participants to push the boundaries of creativity and innovation. The result was a vibrant and eclectic mix of performances that breathed new life into the traditional art form, attracting a wider audience and encouraging a new generation of performers. The flexibility and inclusivity of these competitions provided a creative outlet for many youths, who could express themselves in new and innovative ways.

Conversely, competitions such as the Ayer Rajah Competition adhered strictly to traditional or “asli” standards. These events emphasised the importance of preserving the raw, authentic essence of *dikir barat*. Groups participating in these competitions were required to ensure that their performances remained faithful to the traditional limits, both in terms of musicality and choreography. The focus was on celebrating the traditional elements of *dikir barat*, with songs and movements that honoured the art form’s historical roots. This approach ensured that the cultural heritage of *dikir barat* was maintained and respected, providing a counterbalance to the more modern interpretations seen in other competitions. The existence of such traditional competitions also allowed youths with a passion for cultural preservation to engage deeply with their heritage, fostering a sense of pride and continuity.

Overall, the variety of genres in *dikir barat* competitions significantly enhanced the cultural landscape. It allowed for a broad spectrum of participation, enabling more youths to engage with *dikir barat* in ways that resonated with them. Whether they were drawn to the innovative, modern expressions or the pure, traditional forms, there was a space for everyone. This inclusivity not only sustained the tradition of *dikir barat* but also ensured its relevance and appeal to younger generations, fostering a vibrant and sustainable cultural practice.

Dynamic Development of *Dikir Barat*

The dynamic development of *dikir barat* is evident through innovations such as the transition to the use of the *rebana* as a percussion instrument and the production of recordings of local *dikir barat* songs, such as the Dikir Temasek CD.

The first *rebana* found its way to Singapore from Kelantan to Johor Bahru via bus in 1989. According to Md Khir:

“In 1989, I was working in a concrete pile production plant in Kranji, when I heard *dikir barat* songs being sung in the workers’ quarters within the compound of the plant and was curious to find out where it came from. A group of Kelantanese workers were singing *dikir barat* songs during their break time. I approached the small container store and discovered they were seated and singing in unison. During that time, they revealed that they would be doing it as a favourite pastime to chase away the stress and hardship they felt. One of the workers, Mat Noh said that they would use genuine percussion instruments if they were in Kelantan as he would be the percussion player there. So, I proceeded to make arrangements to purchase a set of instruments. The *rebana* set was sent to Johor Bahru via Express bus. Mat Noh was the one who arranged the delivery, and I collected them from the bus interchange with him. In the coming weeks, I invited Mat Noh to teach me to play the *rebana*.” (Md Khir Md Zain, personal interview, 12 October 2023)

After Md Khir’s group, Rajawali, first performed using the *rebana*, Md Khir himself shared his knowledge of the use and techniques of playing the *rebana* with other groups who were keen to advance their knowledge of the authentic *dikir barat* musical instruments. In the 1990s, all groups then transitioned from using the smaller musical drums known as the *kompang* to using the *rebana*. Through common workshops and clinics, *dikir barat* musicians established common *rebana* rhythm patterns and standard melodies within a *dikir barat* performance (Kelana Purba, 2020). Some groups, such as Kelana Purba, even established their direct contact with the Kelantanese themselves, going beyond purchasing instruments to deepening their knowledge of the original performing art with *dikir barat* activists in Kelantan (Rif Film, 2022a).

While the “Dikir Temasek” CD album produced in 1994 was frequently mentioned by interviewees as a landmark production that proved the massive interest of *dikir barat* fans in Singapore during its height, it was the album “Dikir Nusantara” produced in 1991 by Zaharian Osman in cassette form by the groups Alang Ikan Duyung and Sri Teruna Jaya that made history as the first *dikir barat* album ever produced in Singapore. The tape titled “Asyik!”, meaning captivating,

featured songs from both these groups who were the top two groups from the first Perdana Competition.²

The shift to singing songs in standard Malay language for the first-ever *dikir barat* cassette tape recording, instead of the traditional Kelantanese dialect, represents a significant development in the area of language. This change marked the institutionalisation of *dikir barat* in Singapore, aligning the performances with the linguistic practices of Malays in Singapore. This adaptation not only made *dikir barat* more accessible to the local audience but also underscored the evolving nature of cultural expressions within the community. It reflects the *dikir barat* community's willingness to innovate within the tradition, ensuring the art form remains relevant and appealing in modern times.

Institutions and Their Role in Sustaining *Dikir Barat*

Institutions like Gabungan *Dikir barat*, Nanyang Junior College, and Majlis Pusat are instrumental in institutionalising *dikir barat*, providing structured learning and preservation of this cultural practice. Their involvement underscores the importance of formal support in sustaining and promoting *dikir barat* as a vital component of Malay heritage.

Gabungan *Dikir barat*, established in 1992, has been instrumental in unifying various *dikir barat* groups under one federation, promoting discipline and high standards within the community. This organisation emerged to address issues of rivalry and lack of coordination among groups, fostering a structured environment that emphasised the artistic and cultural integrity of *dikir barat*. By organising workshops and clinics, Gabungan *Dikir barat* ensured that new groups received proper guidance, fostering a professional approach to the practice and performance of *dikir barat*. This formal support was crucial in maintaining the art form's sustainability and encouraging creativity while preserving its traditional elements. The formation of Gabungan highlighted the need for a structured and disciplined approach, setting a benchmark for the quality of performances and the conduct of groups, which significantly contributed to the art form's evolution and professionalization in Singapore.

Nanyang Junior College (NYJC) played a pivotal role in the formal education and promotion of *dikir barat*. The introduction of the Gema *Dikir barat* Competition around 1979 to 1980 at NYJC marked the beginning of organised *dikir barat* competitions in schools. With the support of Mr. Chia Khoo Hock, the principal of NYJC, and the efforts of dedicated teachers like Naemah Hamid, *dikir barat* flourished in the educational environment. NYJC's annual Gema *Dikir barat*

Competition became a cornerstone event, setting standards for performance quality and thematic content. This initiative not only enhanced the student's proficiency in the Malay language but also instilled a deep appreciation for their cultural heritage. The structured approach adopted by NYJC, including the requirement for poetic formal Malay language in lyrics, significantly contributed to the popularity and cultural relevance of *dikir barat* among the youth. The role of NYJC was crucial in institutionalising *dikir barat* within the academic setting, providing a model for other schools and fostering a new generation of performers who were well-versed in both traditional and contemporary aspects of the art form.

Majlis Pusat's involvement underscored the importance of formal institutional support in promoting *dikir barat* as a vital component of Malay heritage. The organisation of the first national *dikir barat* competition by Majlis Pusat in 1990 and subsequent collaborations with Gabungan *Dikir barat* highlighted their commitment to elevating the status of *dikir barat*. Majlis Pusat played a crucial role in coordinating national competitions and providing a platform for groups to showcase their talents on a larger scale. These competitions, characterised by stringent judging criteria and high standards, helped institutionalise *dikir barat*, ensuring its sustainability and growth. The structured and professional approach promoted by Majlis Pusat laid the foundation for future developments in *dikir barat*, preserving its cultural essence while encouraging innovation and creativity. This formalization was pivotal in setting a benchmark for performance quality and regulatory standards, ensuring that *dikir barat* remained a vibrant and respected cultural performance in Singapore.

Personalities Shaping the Future of *Dikir Barat* in Singapore

Figures such as Zaidy Nandir, Qamar Baba, and Khairudin Samsudin were frequently mentioned by interviewees as playing pivotal roles in the development and promotion of *dikir barat* in Singapore.

Zaidy Nandir is remembered for his serious and thoughtful contributions to *dikir barat*, particularly through his lyrics writing. His work ensured that the performances maintained high artistic standards and cultural relevance. Zaidy's ability to craft lyrics that were both deep and accessible helped elevate the quality of performances. His involvement as a judge in national competitions helped institutionalise rigorous standards, making sure that *dikir barat* performances were both entertaining and educational.

Qamar Baba, a percussionist who joined Sri Teruna Jaya (STJ) in 1983 at the age of 13, exemplifies youth dedication and passion for *dikir barat*. He was

introduced to *dikir barat* through the Jurong Police Boys Club and was mentored by Wak Rani. Through his admission and interviews with his mentor, Qamar acknowledged that it was hours of relentless practice and self-learning, initially through cassette recordings, that led him to become a proficient *tukang karut* and *rebana* player (Rif Film, 2022b). His commitment to mastering the art form without formal instruction underscores the organic and grassroots development of *dikir barat* in Singapore.

The participation of popular personalities like Khairudin Samsudin in *dikir barat* significantly contributed to the art form's appeal and relevance among the youth. As a local celebrity, host, and media personality within the Malay community in Singapore, Khairudin's involvement as the *Tukang Karut*, or one of the main singers for the group Hikayat Putera Emas, played a crucial role in drawing attention to *dikir barat*. His popularity extended to appearances in mainstream media, including the first McDonald's advertisement when McDonald's turned halal in Singapore.³ This visibility not only heightened his profile but also attracted a younger audience to *dikir barat*, leveraging his influence to foster interest in this cultural practice. Moreover, McDonald's decision to use *dikir barat* as a means of advertising when they announced their transition to halal offerings in Singapore speaks volumes about the cultural significance and mainstream acceptance of *dikir barat*. This major choice by a prominent advertiser underscores the art form's potential to connect deeply with the community, serving as a vibrant expression of cultural identity. The inclusion of *dikir barat* in such a significant advertisement campaign not only boosted the visibility of the art form but also marked a moment of recognition and validation for *dikir barat* practitioners and the Malay community at large. This strategic incorporation illustrates how cultural traditions can be effectively integrated into modern marketing campaigns, enhancing their relevance, and ensuring their continuity.

***Dikir Barat* as Cultural Capital in the Malay Community in Singapore**

The resilience of local cultural traditions in the face of globalisation often hinges on how these traditions are recognised and nurtured within national frameworks. Chong (2006) argues that globalisation does not inevitably erode local cultural traditions like Chinese opera in Singapore. Instead, it fosters a complex interplay where the survival and vitality of such traditions depend largely on how they are supported and valued by national policies. This dynamic is also evident in *dikir barat*, which has evolved not only as a form of cultural capital within the Malay community but also as part of Singapore's national heritage, negotiating the influences of modernisation. Similarly, Bharatanatyam, brought to Singapore by pioneers from India and Sri

Lanka, became a significant cultural asset for the Indian community, embodying both tradition and identity. Institutions such as SIFAS and Bhaskar’s Arts Academy institutionalised its practice, making it accessible to a wide range of students and promoting it as a unifying force through events like the Singapore Youth Festival (Elangovan, 2021). In the same way, *dikir barat* serves as a cultural unifier within the Malay community, with organisations like the Dikir Barat Federation formalising competitions and performances, enhancing participation, and reinforcing cultural ties across generations.

Dikir barat in Singapore has transcended performance art to become a vital cultural capital – a social currency that embodies the skills, knowledge, and experiences intrinsic to the Malay community. This unique cultural capital, deeply rooted in the Malay heritage, is not just a collection of songs and rhythms; it is a rich collection of communal memory and identity, a repository of shared cultural values and historical continuity.

The significance of *dikir barat* in the Malay community is evident in the way performers and followers connect with the art form. Mastery of *dikir barat* extends beyond musicality and lyrical proficiency; it encompasses an intuitive understanding of rhythm, an emotional connection to the songs, and an instinctive grasp of the cultural nuances embedded in each performance. This embodied cultural capital is profoundly personal and developed over time, reflecting a communal identity nurtured through generations.

Dikir barat also manifests as objectified cultural capital, evidenced by tangible items like recordings, musical instruments, and literature. These items hold more than monetary value; they symbolise the cultural richness of the Malay community, serving as physical embodiments of a living, breathing culture. The production of the album “Dikir Nusantara” in 1991 – the first *dikir barat* album in Singapore, is a testament to this, marking a historical moment of cultural preservation and dissemination.

Furthermore, *dikir barat* has gained institutionalised cultural capital, reflected in its recognition by formal institutions and its incorporation into educational frameworks. The art form is celebrated at national and international festivals, and there is a push for more formal recognition and support through grants and funding. In 2023, *dikir barat* was even included as part of the Singapore Writers’ Festival, a premier literary event in Asia, where literary talents were invited to share in panel discussions, workshops, and performances with a worldwide audience. Young *dikir barat* talents such as Mudzaffar Syah (from Kelana Purba), Nurfaizal Ja’afar (from Makyong Kedek) and Firdaus Fid Faisal (from Andika Kencana) took to the stage and presented a workshop on *dikir barat* lyrics writing entitled *Dikir Jam* to a full

Arts House crowd.⁴ This institutionalisation is crucial for the continued evolution and preservation of *dikir barat*, ensuring that it remains a vibrant and integral part of the Malay cultural heritage in Singapore and beyond.

Discussion of Findings

The analysis of the interviews using NVivo revealed that *dikir barat* is not merely a cultural performance but a significant form of cultural capital within Singapore's Malay community. The findings highlight several key dimensions through which *dikir barat* contributes to the social and cultural wealth of this community.

Firstly, *dikir barat* serves as an embodied form of cultural capital, deeply interwoven into the social fabric of its participants, providing them with a strong sense of identity and belonging. The intuitive grasp of its rhythm and the emotional resonance of its lyrics reflect both its personal significance and its communal importance. *Dikir barat* not only preserves tradition but also adapts to the needs of modern society, with its lyrics influencing social behaviour and fostering community cohesion (Mohd Fahmi Ismail et al., 2016). This art form evolves through generations, transmitting knowledge, and values that enhance both individual and collective cultural competence. Additionally, *dikir barat* has absorbed elements of foreign culture, such as Western musical influences like pop and rock, integrating them into its local expression through innovative *dikir barat* songs and rhythms. This blend of tradition and modernity establishes *dikir barat* as an embodied form of cultural capital, where the incorporation of foreign influences strengthens its relevance in Singapore's evolving cultural landscape.

Secondly, the interviews underscored *dikir barat* as objectified cultural capital. The physical manifestations of the art, such as recordings, instruments, and merchandise, are cherished not only for their aesthetic and entertainment value but also as symbols of cultural legacy. Such items serve as tangible evidence of the community's dedication to preserving and celebrating its heritage. For *dikir barat* and other intangible cultural heritage to be sustainably preserved, they must become economically viable for the communities that practice them. The transformation of cultural heritage into a marketable commodity through performances, merchandise sales, and tourism ensures its continuation while adapting to the preferences of new audiences (Olalere, 2019).

Thirdly, the research findings point to *dikir barat*'s status as institutionalised cultural capital. The art form has garnered recognition and support from formal institutions, evidenced by national awards, government endorsements, and inclusion in educational curricula. This institutional backing legitimises *dikir barat*'s role in

the national narrative and further elevates its status as a significant cultural asset of Singapore. Such transformation certainly involves formalising aspects of the art form's structure and style to align it with the broader objectives of national cultural policy (Raja Iskandar Raja Halid, 2016).

However, the findings also point to challenges in the transmission of this cultural capital, such as the need for broader recognition and engagement beyond the Malay community. Participants expressed a desire for increased support to ensure the art form's sustainability and relevance for future generations. The data suggests that while *dikir barat* is firmly established as a form of cultural capital within the Malay community in Singapore, its full potential is yet to be realized on a wider national and international stage. In line with findings from Khan's (2013) study, it is important for practitioners of *dikir barat* in Singapore to enter mainstream cultural spaces where their art form can gain legitimacy and wider recognition. While opportunities for *dikir barat* to engage with these spaces are increasing, there is still a need for more intentional and structured efforts to provide practitioners with platforms that highlight the cultural and artistic value of their performances. Expanding such opportunities will ensure that *dikir barat* continues to thrive as a cultural capital and be appreciated within broader cultural and educational contexts.

CONCLUSION

In conclusion, the research conducted affirms unequivocally that *dikir barat* is an indispensable cultural capital within Singapore's Malay community. This art form embodies a rich repository of collective memory, social norms, and cultural expressions, making it a significant contributor to the community's identity and social cohesion. The meticulous analysis of interview transcripts underscores *dikir barat*'s multifaceted role – as embodied, objectified, and institutionalised cultural capital – each aspect contributing uniquely to its enduring legacy.

Remarkably, despite the passage of time and the challenges of a rapidly modernising society, *dikir barat* has demonstrated remarkable resilience. It continues to resonate with the younger generations, who not only embrace it but also actively participate in its perpetuation and evolution. This ongoing engagement is a testament to *dikir barat*'s adaptability and its deep-rooted significance within the fabric of Malay culture in Singapore.

Looking ahead, there is a palpable sense of optimism surrounding *dikir barat* in Singapore. It is a beacon of cultural resilience, inspiring hope that traditional arts will not only survive but also thrive in contemporary contexts. The enthusiasm and dedication displayed by the youth signal a bright future for *dikir barat*, ensuring that it will remain a cherished cultural asset for generations to come. As *dikir barat*

continues to garner support and recognition, both within and beyond Singapore, it stands poised to further cement its role as an invaluable cultural capital, fostering unity, pride, and a deeper appreciation of Malay heritage in the global cultural landscape.

NOTES

1. According to the Ministry of Education, the percentage of 12-year-old students speaking mostly Malay with their peers fell to 40 % in 2021, half of what it was a decade ago. Source: Lee, C., Mathew, R., & Koh, F. (2023, November 14). Manpower shortages, lack of use: Mother Tongue educators face challenges amid declining proficiency. *Channel NewsAsia*. <https://www.channelnewsasia.com/singapore/mother-tongue-second-language-malay-mandarin-tamil-3919441>
2. National Library Board. (1991, March 7). *Kampung rap now on tape* <https://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/digitised/article/newpaper19910307-1.2.9.3>
3. See “McD Turns Halal Ad in the 90s” on Khairudin Samsudin YouTube Channel. <https://www.youtube.com/watch?v=gH4vERUU6yM>
4. See <https://singaporewritersfestival.com/archives/programmes-2023/programme-details-2023/performance-music/dikir-jam-performance>

ACKNOWLEDGEMENT

The author acknowledges the Asian Languages and Cultures Department, National Institute of Education, Nanyang Technological University, for providing a supportive academic environment that facilitated the completion of this research.

FUNDING

The publishing of this article is funded by Dewan Bahasa dan Pustaka.

DATA AVAILABILITY STATEMENT

The author confirms that the data supporting the findings of this study are available within the article.

DECLARATIONS

Conflict of interests: The author has no relevant financial or non-financial interests to disclose.

REFERENCES

- Azlina Musa, R. M. Musa, & Mohd Nasir Hashim. (2021). New technology in modern *dikir barat*: Consideration of acceptance and development in the Kelantan community. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 536, 452–456.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1990). *Reproduction in education, society and culture* (Vol. 4). Sage.
- Brennan, C. (2001). Religion, cultural identity, and Kelantan's *dikir barat*. *The Australian Journal of Anthropology*, 12(3), 302–311. <https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.2001.tb00079.x>
- Chong, T. (2006). Ethnic identities and cultural capital: An ethnography of Chinese opera in Singapore. *Identities*, 13(2): 283–307.
- Elangovan, M. (2021). *The introduction and evolution of Bharatanatyam in Singapore: Exploring ethnic diversity, mythological stories and modern themes through dance*. Nanyang Technological University. <https://hdl.handle.net/10356/147300>
- Genbano (Director). (2021, January 28). *Gema Dikir barat Singapura by Genbano*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=mpGHKvki_CE
- Hamid Osman (Director). (2020, December 31). *Kampung Rap is now on Tape* [Facebook Video]. Facebook. <https://www.facebook.com/hamid.osman/videos/10159198814516255>
- Kelana Purba (Director). (2020, July 29). *KPTV Live! Episod 5, 9.30 malam KPTV Live! Episod 5, 9.30 malam bersama Zaharian Osman, Mohd Khir, Mohd Rani Hj Amin dan Mohd Hasrat. Pengacara Maman, Aqmal N & Didicazli: Vol. Episode 5* [Facebook Video]. Facebook. <https://www.facebook.com/KPTV9590/videos/325487111919038/>
- Khan, R. (2013). Rethinking cultural capital and community-based arts. *Journal of Sociology*, 49(2–3), 357–372. <https://doi.org/10.1177/1440783313481745>
- Lee, C., Mathew, R., & Koh, F. (2023, November 14). Manpower shortages, lack of use: Mother Tongue educators face challenges amid declining proficiency. *Channel NewsAsia*. <https://www.channelnewsasia.com/singapore/mother-tongue-second-language-malay-mandarin-tamil-3919441>
- Matusky, P., & Tan, S. B. (2017). *The music of Malaysia: The classical, folk and syncretic traditions* (2nd ed.). Routledge.
- Mohd Fahmi Ismail, Salmah Jan Noor Muhammad, & Mohd Firdaus Che Yaacob. (2016). Unsur amanat dan impak lirik dikir barat Halim Yazid. *International Journal of Language Education and Applied Linguistics (IJLEAL)*, 4, 67–80.
- Olalere, F. E. (2019). Intangible cultural heritage as tourism product: The Malaysia experience. *African Journal of Hospitality, Tourism and Leisure*, 8(3). <https://www.ajhtl.com>
- Raja Iskandar Raja Halid. (2011). *Modernizing tradition: The media and dikir barat of Kelantan / Raja Iskandar Raja Halid* [Conference]. -. <https://melayu.library.uitm.edu.my/4323/>

- Raja Iskandar Raja Halid. (2016). Modernizing tradition: The media and *dikir barat* of Kelantan. *Scottish Journal of Arts, Social Sciences and Scientific Studies*, 20(1), 27–36.
- Rif Film (Director). (2022a). *Singa DK (Documentary) 2022- Sazali Zainal Full Interview*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=S5t3X4Rk5jY>
- Rif Film (Director). (2022b). *SINGA DK (Documentary) 2022—Zaharian Osman Full Interview*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=8xZzu56iPsE>
- Shawal Yusoff. (2023, October 15). Kumpulan Wira dari RP kekal Piala Suara Serumpun buat kali keenam. *BERITA Mediacorp*. <https://berita.mediacorp.sg/singapura/kumpulan-wira-dari-rp-kekal-piala-suara-serumpun-buat-kali-keenam-793911>

SYAIR KISAH ENGKU PUTERI: KONSEP KEPIMPINAN AKHLAK DALAM TRADISI HISTORIOGRAFI

(Syair Kisah Engku Puteri: *The Concept of Moral Leadership in the Tradition of Historiography*)

Farizan Md Amin¹
farizan.md.amin@gmail.com

Hashim Ismail²
shim@um.edu.my

Mohd Taufik Arridzo Mohd Balwi³
taufik@um.edu.my

Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur, Malaysia.^{1,2&3}

Pengarang koresponden (*Corresponding author*):¹

Rujukan makalah ini (*To cite this article*): Farizan Md Amin, Hashim Ismail, & Mohd Taufik Arridzo Mohd Balwi. (2025). *Syair Kisah Engku Puteri: Konsep kepemimpinan akhlak dalam tradisi historiografi. Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, 18(1), 23–48. [https://doi.org/10.37052/jm.18\(1\)no2](https://doi.org/10.37052/jm.18(1)no2)

Peroleh: Received:	4/10/2024	Semakan: Revised	8/11/2024	Terima: Accepted:	17/12/2024	Terbit dalam talian: Published online:	28/1/2025
-----------------------	-----------	---------------------	-----------	----------------------	------------	---	-----------

Abstrak

Dalam membincangkan konsep kepemimpinan akhlak sebagai daya upaya penting dalam tradisi historiografi Melayu, kajian ini memfokuskan *Syair Kisah Engku Puteri* yang dikarang oleh Engku Haji Ahmad yang mengisahkan perjalanan hidup Engku Puteri Raja Hamidah, Permaisuri kepada Sultan Mahmud Riayat Syah yang jarang mendapat perhatian dalam kajian sarjana. Sebagai pemegang regalia Kerajaan Riau, Engku Puteri Raja Hamidah mencerminkan kepemimpinan akhlak yang luhur dengan usahanya mempertahankan kedaulatan Kerajaan Riau daripada ancaman penjajah. Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk menelusuri sejauh mana konsep kepemimpinan berasaskan akhlak memainkan peranan utama dalam

pembentukan watak seorang pemimpin. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan kaedah kajian kepustakaan. Analisis konsep kepemimpinan akhlak dilakukan berdasarkan kerangka konsep al-Ghazali (2013) dengan merujuk beberapa peristiwa yang terkandung dalam *Syair Kisah Engku Puteri*. Empat aspek utama sifat kepemimpinan yang berakhlak mulia tersebut terakam dengan jelas dalam *Syair Kisah Engku Puteri*, iaitu sifat baik yang sehati dalam jiwa, sifat semula jadi yang baik tanpa perlu membuat pertimbangan fikiran, sifat akhlak yang baik menurut al-Quran dan al-Sunnah, dan sifat yang menghindari segala perbuatan yang buruk menurut pertimbangan al-Quran dan al-Sunnah. Sehubungan dengan itu, konsep kepemimpinan akhlak yang ditonjolkan dalam tradisi historiografi ini membuka ruang kepada lebih banyak kajian mengenai kemampuan dan peranan seorang pemimpin sama ada seorang Sultan atau Permaisuri dalam konteks historiografi Melayu.

Kata kunci: *Syair Kisah Engku Puteri*, akhlak, kepemimpinan, sifat, daya upaya, tradisi historiografi

Abstract

In discussing the concept of moral leadership as an essential force within the Malay historiographical tradition, this study focuses on Syair Kisah Engku Puteri, authored by Engku Haji Ahmad. The work narrates the life journey of Engku Puteri Raja Hamidah, the consort of Sultan Mahmud Riayat Syah, who has rarely been the focus of scholarly research. As the custodian of the Riau Kingdom's regalia, Engku Puteri Raja Hamidah exemplifies noble moral leadership, demonstrated by her efforts to defend the sovereignty of the Riau Kingdom from colonial encroachment. Hence, this research aims to explore the extent to which moral leadership plays a crucial role in shaping the character of a leader. This study adopts a qualitative research design, utilising a library research method. The analysis of moral leadership is conducted based on al-Ghazali's (2013) framework, drawing upon specific events depicted in Syair Kisah Engku Puteri. Four main aspects of noble moral leadership qualities are clearly recorded in the literary work: virtues ingrained within the soul, inherent goodness that operates without the need for rational deliberation, moral virtues in accordance with the Quran and Sunnah, and dispositions that abstain from actions deemed immoral or improper based on the framework of the Quran and Sunnah. Thus, the concept of moral leadership highlighted in this historiographical tradition paves the way for further research into the capabilities and roles of leaders, be they Sultans or consorts, within the context of Malay historiography.

Keywords: Syair Kisah Engku Puteri, *morality, leadership, traits, force, historiographical tradition*

PENDAHULUAN

Syair dan Elemen Historiografi

Syed Muhammad Naquib al-Attas (1968), seorang sarjana terkenal dari Malaysia dalam bidang pemikiran Islam, falsafah dan sastera Melayu, telah memberikan sumbangan besar kepada pemahaman dan pemeliharaan bentuk sastera Melayu, termasuk syair. Dalam analisisnya mengenai syair, beliau menekankan peranan syair sebagai alat untuk menyampaikan ilmu pengetahuan Islam, ajaran moral dan nilai-nilai budaya dalam dunia Melayu. Melalui karyanya, al-Attas (1968) menekankan bahawa syair bukan sekadar bentuk hiburan yang didengarkan dalam pelbagai bentuk melodi, tetapi juga wadah yang menyusuk ke dalam jiwa untuk menyampaikan mesej falsafah dan agama secara mendalam. Beliau melihat syair sebagai wadah tentang nilai tradisional Islam dan budaya Melayu mengalami proses sinergi. Syair membantu membentuk dan membimbing tingkah laku moral serta etika dalam masyarakat.

Al-Attas (1968) membuat analisis mendalam terhadap makna simbolik dan spiritual yang terkandung dalam pengkaryaan sesebuah syair. Beliau mengkaji bagaimana syair sering mencerminkan tema tasawuf, seperti perjalanan jiwa menuju Tuhan, kepentingan penyucian diri dan penyatuan terakhir dengan Ilahi, Tuhan Yang Maha Esa. Al-Attas (1968) menekankan bahawa melalui bentuk ini, penulis Melayu telah mengadaptasi prinsip Islam ke dalam budaya tempatan mereka. Hasilnya, wujud gabungan unik antara identiti agama dengan budaya masyarakat tempatan. Kajian beliau mengenai syair menyumbang kepada pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana bentuk ini digunakan untuk mengekalkan ajaran Islam serta memberikan pandangan berharga tentang integrasi agama, sastera dan tradisi Melayu.

Syair lebih bersifat naratif, sering mengisahkan cerita-cerita epik, sejarah, moral dan ajaran agama. Kebanyakan syair digunakan untuk menyampaikan hikmah atau kisah-kisah tradisional, seperti *Syair Siti Zubaidah Perang Cina* atau *Syair Abdul Muluk*. Syair juga sering digunakan sebagai medium untuk mengajar dan mendidik masyarakat mengenai nilai-nilai agama, budaya dan etika, selain berfungsi sebagai alat untuk menyampaikan sejarah dan tradisi tempatan.

Menurut ahli filologi dan pengkaji historiografi Islam serta sejarah timur tengah, Rosenthal (1962), puisi seperti syair mengandungi ciri-ciri khas yang menjadikannya wadah sesuai untuk perbincangan naratif sejarah yang diterima secara meluas dalam kajian sastera. Bentuk puisi ini bukan sahaja menunjukkan kreativiti dan kemahiran

penulisnya, tetapi juga berfungsi sebagai medium yang berharga untuk menyematkan elemen sejarah dalam kerangka seni. Dengan menggunakan bahasa yang estetik, syair dapat membangkitkan emosi dan menggambarkan konteks sejarah sehingga menjadikannya lebih terkait dan mudah diingat oleh masyarakat.

Analisis akademik menunjukkan bahawa syair sering menggabungkan penceritaan dengan pengajaran moral, mencerminkan nilai dan kepercayaan masyarakat yang melahirkannya. Pendekatan ini meningkatkan kemampuannya untuk menyelami cabaran yang dihadapi oleh pembaca, dan merapatkan jurang antara sejarah dengan sastera.

Syair Kisah Engku Puteri Raja Hamidah

Teuku Iskandar (1996) mengkategorikan *Syair Kisah Engku Puteri* ini dalam genre sastera Melayu yang berkadar tinggi dan seangkatan dengan *belles lettres* atau *fine writing*, iaitu sebuah karya sastera yang mementingkan kualiti estetika bahasa dalam pelahiran ekspresi emosi atau hasil ciptaannya. *Belles Lettres* merupakan karya sastera yang merupakan golongan karya-karya yang terkenal dalam khazanah sastera Eropah, terutama di Perancis sejak tahun 1665. Tambahan lagi, di Alam Melayu, genre syair seperti ini dimulai oleh Raja Chulan (susur galur daripada keluarga diraja Perak) dengan *Syair Raja Iskandar Bermain-Main ke Laut*. Contoh-contoh karya genre syair yang lain ialah *Syair Singapura Terbakar* dan *Syair Kampung Gelam Terbakar*. Maka, antara kualiti yang disebut sebagai *fine writing* ialah sebuah pengkaryaan yang menonjolkan aspek akhlak dalam penyampaian emosi penulis.

Bismillahi itu permulaan kalam,
Dengan nama Allah khalikul alam,
Dikarangkan syair suatu nazam,
Sekadar menyudahkan hati di dalam.

Syair Kisah Engku Puteri bertujuan untuk “menyudahkan hati di dalam”. Perkara tersebut merujuk suatu bentuk perasaan dalam jiwa yang menggambarkan kesenangan atau ketenangan untuk menulis syair ini. Tujuan yang lebih jelas terdapat pada bait-bait yang berikut:

Sebabpun dikarang suatu madah,
Kerana hati terlalu gundah,
Terkenangkan untung zaman yang sudah,
Air mata cucur tunduk terngadah.

Bait-bait syair tersebut dikarang untuk mengekspresikan perasaan dukacita bercampur-baur dengan perasaan rindu-rinduan serta bimbang tentang seseorang. Penyair seakan-akan bersedih sambil menangis kerana mengenangkan saat-saat peristiwa lalu yang mana kehidupan mereka yang rapat. Hal tersebut merujuk kepada diri Engku Puteri Raja Hamidah yang berdukacita setelah mendengar perkhabaran tentang Raja Jaafar yang gering.

Engku Puteri Raja Hamidah ialah anak perempuan Raja Haji Fisabilillah dari isterinya yang gahara Riau, iaitu Raja Perak binti Yang Dipertuan Muda Riau III Daeng Kamboja. Dari

isterinya Raja Perak itu, Raja Haji memperoleh dua orang anak perempuan, iaitu Raja Hamidah @Engku Puteri dan Raja Sitti. Engku Puteri Raja Hamidah binti Raja Haji Fisabilillah kemudian menjadi isteri Sultan Mahmud Marhum Besar @Marhum Mesjid. Adinda beliau, Raja Sitti menjadi isteri Karaeng Talibak.

Syair Kisah Engku Puteri merupakan sebuah karya sastera penting yang dikarang oleh Engku Haji Ahmad. Beliau ialah adinda kepada Raja Hamidah, puteri yang dirujuk sebagai Engku Puteri dalam syair tersebut. Kisah perjalanan Engku Puteri Raja Hamidah dan rombongan bermula setelah mendapat sepucuk surat daripada Sultan Abdul Rahman yang dibawa oleh biduanda yang menyatakan bahawa adindanya, Raja Jaafar, iaitu Yang Dipertuan Muda Riau (1808–1832) sedang gering dan berada di Daik-Lingga.

Syair ini menceritakan beberapa peristiwa yang berlaku semasa Engku Puteri belayar dari Pulau Penyengat ke Lingga pada bulan Ramadan tahun 1246H (1831 M). Naratif ini menumpukan pada perjalanan beliau semasa bulan suci Ramadan, di mana beliau pergi untuk melawat abang beliau yang sedang gering, iaitu Raja Jaafar. Syair ini menzahirkan inti pati perjalanan beliau, menonjolkan tema hubungan kekeluargaan, tanggungjawab, amalan budaya pada masa itu serta konsep kepimpinan akhlak. Perjalanan Engku Puteri berlangsung dalam bulan Islam, iaitu Ramadhan. Pengembaraan tersebut menekankan kepentingannya dalam kehidupan watak-watak yang terlibat.

Secara tidak langsung, *Syair Kisah Engku Puteri* mengimbuai susur galur kesultanan Bugis dan peranan Engku Puteri yang sangat berpengaruh di Riau-Lingga sewaktu zaman kegemilangannya. Hal ini dinyatakan oleh Kartini (2017):

Indirectly, SKEP also strengthens the audience's memory of the genealogy the Buginese royal family and the role Engku Puteri played in Riau-Lingga during its golden era.... Sultan Mahmud Syah III married Engku Puteri in 1804 and gave the princess Pulau Penyengat as a gift. Pulau Penyengat and all its produce were announced to be the property of the princess and Raja Haji's descendants in

perpetuity. This legitimized the Buginese administration of certain districts in the kingdom.

[Secara tidak langsung SKEP turut menguatkan ingatan khalayak tentang salasilah kerabat diraja Bugis dan peranan yang dimainkan oleh Engku Puteri di Riau-Lingga pada zaman kegemilangannya.... Sultan Mahmud Syah III berkahwin dengan Engku Puteri pada tahun 1804 dan mengurniakan baginda Pulau Penyengat sebagai hadiah. Pulau Penyengat dan segala hasil bumi diumumkan menjadi milik puteri dan keturunan Raja Haji selama-lamanya. Hal ini membenarkan pentadbiran Bugis di daerah tertentu dalam kerajaan].

Peristiwa pemberian Pulau Penyengat sebagai mas kahwin turut tercatat dalam teks historiografi *Tuhfat al-Nafis* (Matheson, 1991:480).

Maka, *Syair Kisah Engku Puteri* menggambarkan elemen sejarah yang tersendiri dengan membawa maksud implisit tentang susur galur bangsawan Bugis dalam Kerajaan Riau seakan membangkitkan semangat bangsawan Bugis yang menjadi pewaris takhta Yang Dipertuan Muda Riau, sebagaimana dalam stanza (s.) 33 dan stanza (s.) 65 (Hassan Junus, 2002):

[s.33]

Ayohlah penghulu sekalian kita,
Segala Bugis sekalian rata,
Jikalau tiada yang demikian cita,
Mungkirkan setia sangatlah dusta.

[s.65]

Seorang perempuan di belakang baginda,
Anak Bugis bangsawan muda,
Memangku kelewang pusaka minda,
Turun temurun Yang Dipertuan Muda,

Dalam naskah *Tuhfat al-Nafis* (1998), *Kisah Engku Puteri* diceritakan dalam bentuk prosa tanpa menonjolkan emosi penulis. Aspek penceritaan yang bersifat emosi oleh penulis hanya dapat dilihat dalam *Syair Kisah Engku Puteri*. Nukilan daripada *Tuhfat al-Nafis* (1998:390–391) yang dirumuskan secara kronologi oleh pengarang teks tersebut, adalah seperti yang berikut:

Maka di dalam hal itu Yang Dipertuan Muda pun bertambah-tambah geringnya. Kemudian, maka lalulah menyuruh memberitahu ke Riau kepada paduka kakanda Engku Puteri serta (paduka adinda baginda itu serta) isterinya Engku Lebar. Maka, (apabila raja-raja mendengar paduka kakanda dan adinda gering maka) berangkatlah (Engku Puteri itu serta paduka adinda Raja Ahmad serta paduka adinda Raja Lebar, isteri Yang Dipertuan Muda, Raja Jaafar). Maka, apabila sampailah ke negeri hingga maka (naiklah sekaliannya mendapatkan paduka adinda atau paduka kakanda Raja Jaafar). Maka, duduklah mereka itu memelihara paduka (adinda) Yang Dipertuan Muda (bersama paduka adinda anakanda baginda itu Sultan Abd al-Rahman Syah). Maka, di dalam tiada berapa hari maka Yang Dipertuan Muda pun afiat (daripada penyakitnya itu akan tetapi bukannya afiat sembuh hilang sekali, maka, iaitu belum). Kemudian, Engku Puteri pun baliklah ke Riau bersama-sama (paduka adinda baginda) Raja Ahmad (serta paduka anakanda baginda itu) Raja Abd al-Rahman putera Yang Dipertuan Muda Raja Jaafar dan isteri Yang Dipertuan Muda, iaitu Raja Lebar tinggallah ia di dalam Lingga serta puteranya yang bernama Raja Ali (sahaja yang tinggal).

Seperti nukilan dalam teks *Tuhfat al-Nafis* (1998) tersebut, Engku Puteri Raja Hamidah merupakan watak utama yang sama penting dalam susunan kepimpinan seperti Yang Dipertuan Muda. Sebagai seorang permaisuri Sultan, Engku Puteri Raja Hamidah sentiasa menyokong usaha Yang Dipertuan Muda terutama Raja Jaafar, iaitu adindanya yang memegang tampuk kepimpinan di Johor-Riau-Lingga. Raja Jaafar juga merupakan salah seorang pemimpin dan pejuang bangsa Melayu-Bugis yang prolific dalam catatan sejarah melalui kisahnya dalam historiografi Melayu.

Selain sebagai memori dan ingatan sejarah, *Syair Kisah Engku Puteri* memaparkan sifat-sifat seorang pemimpin yang berakhlak mulia seperti Engku Puteri Raja Hamidah. Peranan baginda Permaisuri dalam melakukan perjalanan ke Daik-Lingga bagi menemui adindanya, Raja Jaafar diceritakan melalui syair dengan kalam yang indah oleh Raja Ahmad bin Raja Haji. Peristiwa tersebut juga merakam saat sebelum berangkat sehingga selamat kembali ke negeri sendiri bagi Engku Puteri.

Perbincangan dan penganalisan *Syair Kisah Engku Puteri* dibuat berdasarkan konsep kepimpinan akhlak yang dijelaskan oleh al-Ghazali (2013). Sifat-sifat akhlak yang mulia yang dibincangkan oleh al-Ghazali (2013) adalah seperti berikut: (1) sifat baik yang sehati dalam jiwa seseorang pemimpin, (2) sifat semula jadi yang baik tanpa perlu membuat pertimbangan fikiran, (3) sifat akhlak yang baik menurut al-Quran dan al-Sunnah, dan (4) sifat akhlak yang boleh menghindari perbuatan buruk menurut al-Quran dan al-Sunnah.

KAJIAN LEPAS

Berdasarkan kajian lepas yang dilakukan didapati bahawa kajian spesifik berkaitan konsep kepimpinan akhlak dalam *Syair Kisah Engku Puteri* masih belum pernah disentuh oleh mana-mana pengkaji terdahulu. Walau bagaimanapun kajian tentang konsep kepimpinan berkaitan akhlak secara umum pernah dilakukan oleh beberapa orang pengkaji.

Antaranya termasuklah Amirul Mohd Yusof & Norazimah Zakaria. (2021) yang menjelaskan bahawa ciri-ciri kepimpinan yang terdapat dalam teks *Tuhfat al-Nafis* menggunakan pendekatan kepimpinan Islam. Dalam penulisan *Tuhfat al-Nafis*, Raja Ali Haji mencatatkan melalui penulisannya bagi memenuhi visi dan misi sebuah kerajaan, iaitu Melayu-Bugis. Dapatan kajian menemukan pemimpin yang memenuhi ciri-ciri kepimpinan yang berlandaskan Islam seperti berakhlak baik, kuat dan mengamalkan musyawarah menjadikan kerajaan di bawah pemerintahannya aman dan makmur. Ciri-ciri kepimpinan musyawarah banyak terkait dalam karya historiografi Melayu termasuk *Syair Kisah Engku Puteri*, yang mana hubungan erat antara adik-beradik menjadikannya sebagai sumber kekuatan untuk berbincang sebelum menentukan sebarang keputusan dan tindakan.

Penjelasan tentang konsep akhlak yang berlandaskan Islam ditekankan dalam kajian Irsan (2022) yang membincangkan tentang interpretasi akhlak dan rujukan utamanya dalam agama Islam. Menurut beliau, manusia mempunyai berlainan sumber daya dan potensi, spiritual (kejiwaan), rasional (akal) dan kemahuan intrinsik (naluri) serta berbeza dalam kepentingan, cita-cita dan aliran-aliran fahaman moral. Objektif kajian beliau memaparkan secara khusus tentang akhlak dalam Islam dan karakteristiknya dengan rujukan utama, iaitu al-Quran dan al-Sunnah. Hasil daripada perbincangan beliau yang menggunakan kaedah penelitian secara kualitatif mendapati bahawa terdapat lima bentuk hubungan akhlak dengan rujukan utama dalam Islam, iaitu hubungan akhlak dengan akidah, hubungan akhlak dengan ibadah, hubungan akhlak dengan mu'amalah, perihal karakter akhlak Islam, dan moral yang komprehensif. Kesimpulannya, beliau menjelaskan bahawa terdapat tiga golongan manusia yang tiada tempat dalam akhlak Islam. Mereka ialah orang yang mempercayai kenikmatan duniawi, orang yang menolak semua nilai dengan mengikut hawa nafsu, dan orang yang lupa diri atau fanatik serta orang yang mempunyai wawasan yang sempit kerana terbelenggu dengan pandangan tertentu. Secara keseluruhannya, kajian tersebut menekankan pelbagai aspek yang luas dan kompleks terutama bagi kesejahteraan kehidupan seseorang individu. Namun begitu, kajian ini juga tidak menekankan aspek kepimpinan dalam sesebuah masyarakat, seperti yang terlihat di dalam *Syair Kisah Engku Puteri*. Aspek penaakulan dalam diri juga tidak terlihat dalam kajian tersebut seperti mana dalam pendidikan akhlak

aspek refleksi diri merupakan kaedah untuk lebih mengenali diri. Kajian selanjutnya memberikan penjelasan tentang aspek ini.

Kajian Fadlil Yani Ainusyamsi & Husni (2021) menjelaskan konsep al-Quran tentang pendidikan akhlak yang menggunakan kaedah refleksi, iaitu suatu kaedah yang berusaha dalam proses penaakulan atau refleksi berdasarkan pengetahuan dan pengalaman penulis dalam konteks kekinian. Kaedah tersebut digunakan sebagai cerminan dalam memahami realiti dan permasalahan umat Islam. Hasil kajian menunjukkan bahawa usaha untuk memperbaiki keperibadian dan perilaku umat Islam adalah dengan membebaskan umat manusia daripada kebodohan, kemiskinan, dan pengabaian terhadap nilai akhlak Islam. Hasil daripada kaedah oleh sarjana tersebut menjelaskan bahawa proses penaakulan atau refleksi yang merupakan suatu usaha cerminan realiti kehidupan sangat terserlah dalam *Syair Kisah Engku Puteri*. Pengarang memberikan cerminan realiti serta permasalahan umat yang dilalui pada ketika itu selain menonjolkan aspek emosi Engku Puteri yang terlalu sedih akan kegeringan kekandanya, Raja Jaafar. Namun begitu, aspek refleksi diri perlu juga diimbangi dengan pertimbangan al-Quran dan al-Sunnah. Kajian berikut menjelaskan tentang peranan akhlak Islam dalam kehidupan individu, masyarakat, keluarga dan negara agar kehidupan menjadi lebih sejahtera dan sempurna.

Pendapat tersebut sejajar dengan penulisan Shaik Abdullah et al. (2020) yang membincangkan wacana akhlak Islam yang berkaitan dengan peranan akhlak dalam kehidupan manusia. Kajian ini menggunakan kaedah kajian kualitatif dengan pengumpulan data berdasarkan kepada kajian kepustakaan. Hasil wacana akhlak tersebut diambil untuk perbincangan, analisis dan penilaian. Fokus utama artikel ini ialah peranan akhlak dalam kehidupan manusia merangkumi peranannya dalam kehidupan individu, masyarakat, keluarga dan negara. Kajian ini mendapati bahawa akhlak berperanan untuk memberikan arah kepada tujuan yang sama, iaitu mencari keredaan Tuhan dan mendapat kebahagiaan di dunia dan akhirat. Oleh sebab akhlak Islam merupakan sebahagian daripada ciri manusia serta pembentukan manusia sempurna, boleh dikatakan bahawa manusia tanpa akhlak bukan lagi manusia yang sempurna, malah lebih buruk daripada tabiat binatang menurut perspektif Islam. Berpandukan perbincangan tersebut, dapat disimpulkan bahawa akhlak Islam memainkan peranan yang signifikan dalam kehidupan manusia. Walau bagaimanapun, kesempurnaan akhlak wajar terbit daripada nilai-nilai dalaman yang tertanam dan sehati dalam jiwa individu, menurut al-Ghazali (2013). Dalam konteks kepimpinan masyarakat Melayu, kedatangan agama Islam telah membawa dimensi baharu yang menawarkan perspektif serta kesejahteraan yang lebih holistik.

Sebelum kedatangan Islam, peranan akhlak dalam sesebuah kepimpinan dan kehidupan manusia belum begitu jelas, termasuk aspek keadilan yang tidak begitu

ketara dibincangkan. Dalam perbincangan Zainal Kling (2014), beliau menjelaskan tentang pengertian prinsip perhubungan kontrak sosial, antara raja dengan rakyat yang telah diteliti awal oleh Locke dan Hobbes pada abad ke-17. Pada tahap awal, hubungan antara pemimpin dengan pengikut ditakrifkan sebagai penghulu pemimpin agraria yang berunsur paternalisme. Namun, tidak membenarkan sifat autokratik tetapi lebih menjurus kepada egalitarian. Tahap kedua pula berkait rapat dengan pengaruh Buddha dan Hindu yang melahirkan hierarki, iaitu menuntut waad antara raja dengan rakyat yang tercatat dalam waad Sang Sapurba dengan Demang Lebar Daun. Dengan kemasukan Islam, nilai keadilan ditegaskan sebagai prinsip utama dalam hubungan raja dengan rakyat. Kesimpulannya, selepas kedatangan Islam, peranan akhlak tampak lebih jelas terutama unsur kepemimpinan dengan keadilan. Hal ini adalah kerana pemimpin merupakan wakil rakyat, bukan pegawai atau wakil raja.

Seperti yang dinyatakan oleh Amirul Mohd Yusof & Norazimah Zakaria (2021), pemimpin yang mengekalkan ciri-ciri kepemimpinan berlandaskan Islam mampu menjadikan sesebuah negara mencapai keamanan dan kemakmuran. Kemakmuran, sebagaimana diinterpretasikan oleh Irsan (2022), merujuk pemahaman bahawa keperluan, keinginan dan kemampuan manusia adalah berbeza antara individu. Oleh itu, seorang pemimpin perlu menerapkan pendekatan reflektif seperti yang dijelaskan oleh Fadlil Yani Ainusyamsi dan Husni (2021) bagi melengkapkan proses memahami, mengenali dan menjiwai dimensi kepemimpinan yang berteraskan konsep akhlak. Pendekatan ini penting untuk memastikan kepemimpinan dilaksanakan dengan adil dan seimbang, sesuai dengan keperluan masyarakat yang dipimpin. Penjelasan daripada sarjana berikut menjelaskan tentang keperluan antara wakil rakyat dengan masyarakatnya yang saling melengkapi.

Hamka (1973) menyatakan bahawa pemimpin sebagai wakil rakyat membentuk masyarakatnya dan masyarakat pula membentuk pemimpin. Ukuran seorang pemimpin ialah masyarakatnya dan ukuran masyarakat ialah pemimpinnya. Dalam sejarah agama Islam ditunjukkan beberapa syarat yang perlu ada dalam diri seseorang pemimpin. Hamka (1973) memberikan dua syarat yang amat penting, iaitu pertama, seorang pemimpin perlu bersikap berani untuk bertindak, dan kedua, pemimpin perlu ada unsur pahlawan budi yang berakhlak. Sebagai ciri kepemimpinan yang paling dominan dalam sesebuah empayar, kebijaksanaan dan keberanian sangatlah diperlukan. Ciri yang perlu diberikan perhatian juga ialah akhlak. Selain kebijaksanaan dan keberanian, seseorang pemimpin harus mempunyai akhlak yang baik agar dapat membuat pertimbangan atau keputusan yang bermoral apabila berhadapan dengan masalah.

Konsep kepemimpinan berlandaskan Islam yang berteraskan akhlak tidak menjadi fokus utama dalam dunia kepemimpinan Melayu sebelum kedatangan Islam, di mana kepemimpinan lebih cenderung berasaskan sistem adat dan hierarki tradisional. Walau bagaimanapun, konsep kepemimpinan akhlak mula mendapat perhatian secara bertahap selepas Sultan Melaka yang pertama memeluk agama Islam. Islam membawa nilai akhlak seperti keadilan, kebertanggungjawaban dan kesejahteraan rakyat dalam sistem pemerintahan, sekali gus mentransformasikan corak kepemimpinan Melayu ke arah yang lebih holistik dan berteraskan syariat. Selain konsep akhlak yang ditekankan, sifat daya usaha yang tinggi perlu ada dalam diri seorang pemimpin. Sifat ini dirasakan perlu bagi melengkapi sistem pemerintahan yang berlandaskan Islam. Hal ini dijelaskan dalam perbincangan oleh sarjana berikut.

Menurut at-Tarmawi (1976), sifat berdaya usaha yang tinggi ialah sifat yang membezakan antara pemimpin dengan pengikut. Sifat daya usaha tinggi seseorang pemimpin itu dapat dilihat dari sudut keyakinan diri, berani, tekun, bekerja keras dan mengambil risiko. Hasil daripada sifat ini akan dijadikan teladan buat pengikut untuk menjadi lebih komited dalam melaksanakan tugas mereka.

Berdasarkan sorotan kajian yang telah dilakukan, isu yang berkaitan dengan konsep akhlak berlandaskan agama Islam telah banyak dibahaskan secara ilmiah. Dalam konteks kepemimpinan, konsep kepemimpinan akhlak menekankan bahawa ciri-ciri seperti musyawarah, interpretasi akhlak dan ciri harus disokong oleh proses penaakulan yang bertindak sebagai refleksi diri. Proses ini penting untuk menghasilkan corak pemerintahan akhlak yang lebih murni dan berintegriti. Kedatangan Islam membawa perubahan yang signifikan dan berpanjangan kepada sistem kehidupan masyarakat Nusantara, termasuk aspek sosial, budaya dan politik. Implikasi kedatangan Islam terhadap sistem kepemimpinan di Alam Melayu sangat besar, apabila nilai akhlak yang berpandukan syariat Islam mula diterapkan dalam pemerintahan, memberikan asas kepada kepemimpinan yang lebih adil, beramanah, dan inklusif.

Walaupun bagaimanapun, kajian-kajian lalu dilihat agak terbatas serta memerlukan penelitian yang lebih rapi. Oleh itu, kajian ini memperlihatkan konsep kepemimpinan akhlak berdasarkan perspektif al-Ghazali (2013) yang memberikan tumpuan kepada sifat-sifat yang berakhlak mulia, iaitu sifat yang sehati dalam jiwa seseorang, sifat perbuatan yang mudah tanpa memerlukan pertimbangan fikiran secara teragak-agak, sifat akhlak yang baik menurut pertimbangan al-Quran dan al-Sunah serta sifat yang menghindari segala perbuatan yang buruk menurut pertimbangan al-Quran dan al-Sunnah.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan reka bentuk kajian kualitatif dengan pendekatan kaedah kajian kepustakaan dan analisis kandungan. Kaedah kajian kepustakaan melibatkan

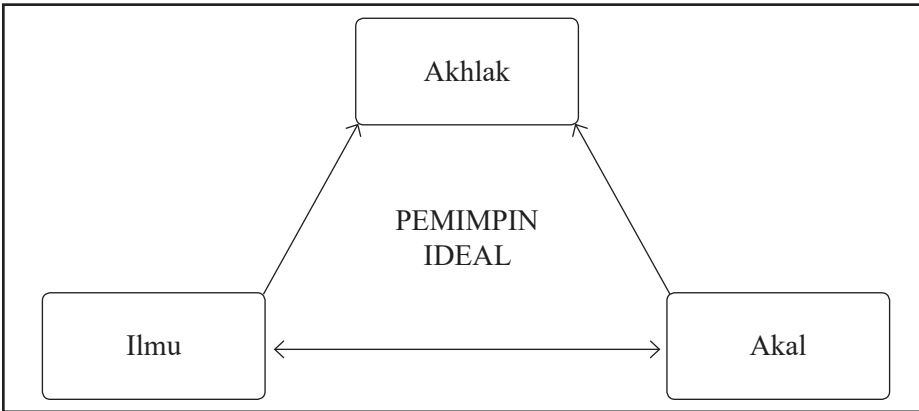
pengumpulan maklumat daripada bahan-bahan bertulis yang bercetak mahupun secara digital. Antara bahan-bahan yang dirujuk ialah tesis, disertasi, buku-buku, jurnal, dan kertas-kertas seminar. Selain bahan bercetak, bahan dalam talian atau elektronik digunakan sebagai rujukan. Sementara itu, analisis teks kajian melibatkan sumber sekunder daripada buku tulisan Hassan Junus (2002) yang bertajuk *Engku Puteri Raja Hamidah Pemegang Regalia Kerajaan Riau. Syair Kisah Engku Puteri* dalam buku ini dijadikan sebagai korpus kajian dalam menganalisis tentang konsep kepimpinan akhlak.

Analisis berkaitan kepimpinan akhlak ini dibuat berdasarkan konsep kepimpinan akhlak al-Ghazali (2013) dengan menukilkan beberapa peristiwa daripada *Syair Kisah Engku Puteri*. Terdapat empat aspek dalam konsep kepimpinan akhlak menurut perspektif al-Ghazali (2013), iaitu sifat yang tertanam dan sehati dalam jiwa seseorang, sifat yang menghasilkan segala perbuatan dengan mudah (spontan) tanpa memerlukan pertimbangan fikiran (teragak-agak), sifat akhlak yang baik menurut pertimbangan al-Quran dan al-Sunnah dan sifat yang menghindari segala perbuatan yang buruk menurut pertimbangan al-Quran dan al-Sunnah.

Konsep Kepimpinan Akhlak al-Ghazali (2013)

Gambaran yang lebih jelas tentang konsep kepimpinan akhlak dapat dilihat dalam perbincangan Imam al-Ghazali (2013). Beliau memberikan penekanan dalam ilmu tasawuf untuk mendidik jiwa atau *al-nafs* seterusnya menjuruskan hati mengikut aturan syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Sebelum membincangkan tentang akhlak secara khususnya, beliau membincangkan dua aspek yang lain, iaitu akal dan ilmu yang menjurus kepada konsep kepimpinan yang ideal. Pemimpin yang ideal merupakan seorang pemimpin yang menjadi impian masyarakatnya, iaitu pemimpin yang mampu membawa pengikutnya kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat (Ade, 2017). Tiga tunjang utama dalam konsep kepimpinan ideal al-Ghazali (2013) ialah akal, ilmu dan akhlak, seperti dalam Rajah 1. Namun, perkara yang menjadi tumpuan dalam perbincangan kajian ini hanyalah berpusat kepada aspek akhlak. Aspek akhlak adalah penting dalam kajian ini kerana aspek tersebut mewakili sifat-sifat yang berkaitan dengan jiwa, fikiran dan syariah, iaitu mengikut pertimbangan al-Quran dan al-Sunnah. Perkara ini akan dibincangkan lagi pada bahagian berikutnya.

Dalam kitab *Ihya Ulum ad-Din*, al-Ghazali menjelaskan tentang kerosakan akhlak masa kini. Tambah beliau, kerosakan akhlak kini adalah disebabkan oleh golongan ahli fiqh (fuqaha') yang "memakan apa sahaja yang diperolehnya". Dalam erti lain, mereka mengambil dan menikmati segala sesuatu tanpa pertimbangan



Rajah 1 Konsep Pemimpin Ideal menurut Imam al-Ghazali (2013).

moral atau etika yang sesuai. Hal ini menunjukkan bagaimana kelakuan buruk dalam masyarakat tersebar apabila individu yang sepatutnya menjadi contoh moral terlibat dalam amalan yang tidak mematuhi ajaran Islam dan nilai-nilai kebaikan. Maka, penggabungan ketiga-tiga tunjang utama, iaitu akal, ilmu dan akhlak akan dapat melahirkan pemimpin yang berjaya, masyarakat yang makmur dan kehidupan yang bahagia dan sejahtera, seperti kejayaan Islam pada masa Nabi Muhammad SAW. Agama tanpa ilmu pengetahuan akan menyebabkan bencana kepada kepimpinan.

Pemimpin yang mengendalikan kehidupan di dunia ini tanpa membezakan di antara halal dengan haram tentang sesuatu perkara telah mengheret masyarakatnya yang marhaen dan jahil dari sudut agama kepada arus bencana. Maka, al-Ghazali (2013) menyebut bahawa: “Dan kerana itulah, dikatakan bahawa tidaklah rosak rakyat, melainkan disebabkan rosaknya raja-raja (penguasa-penguasa). Dan tidaklah rosak raja-raja, melainkan disebabkan rosaknya para ulama.” Pesannya dengan nada yang elok supaya manusia berlindung dengan Allah SWT daripada tipu-helah dan kepura-puraan dunia. Kesan daripada perkara tersebut adalah sepertimana penyakit yang tidak ada ubatnya kerana manusia telah merosakkan jiwa yang sukar diubati.

Al-Ghazali (2013:853) menjelaskan tentang maksud konsep akhlak, iaitu satu sifat yang tertanam dan sehati dalam jiwa seseorang, menghasilkan segala perbuatan dengan mudah (spontan) tanpa memerlukan pertimbangan fikiran (teragak-agak). Sekiranya akhlak itu baik menurut pertimbangan al-Quran dan al-Sunnah, maka baiklah akhlak seseorang itu. Sekiranya buruk mengikut

al-Quran dan al-Sunnah, maka buruklah akhlak tersebut. Beliau menyimpulkan sedemikian kerana memetik contoh pengajaran dan adab Nabi Muhammad SAW seperti mana difirmankan dalam al-Quran. Daripadanya memancarlah nur buat seluruh makhluk dengan panduan al-Quran, yang mengajarkan adab dan kesempurnaan akhlak yang mulia. Nabi Muhammad SAW mengajak umat manusia untuk mengamalkan budi pekerti yang baik, termasuk merasai kasih sayang dan kurniaan-Nya serta menghiasi diri dengan akhlak yang mulia sebagaimana yang dicontohkan oleh Baginda.

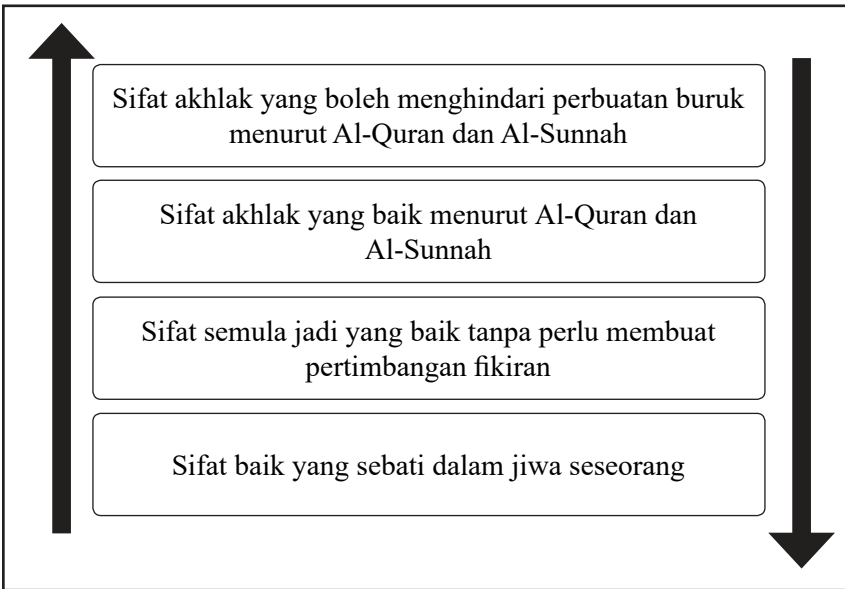
Oleh itu, kajian ini memberikan tumpuan kepada empat perkara yang dijelaskan oleh al-Ghazali (2013) terhadap konsep kepimpinan akhlak. Menurut al-Ghazali (2013), akhlak ialah kelakuan yang lahir melalui perbuatan seseorang sama ada kelakuan yang baik atau buruk. Yang baik merujuk kepada perkara yang mengikut panduan al-Quran dan al-Sunnah dan meninggalkan apa yang dilarang oleh Allah SWT. Yang buruk pula merupakan hati yang busuk dan menghalang manusia daripada mencapai keberkatan Allah SWT.

Sehubungan dengan itu, konsep kepimpinan akhlak untuk kajian ini adalah berdasarkan perspektif al-Ghazali (2013) seperti yang berikut:

- (1) Sifat yang tertanam dan sehati dalam jiwa seseorang.
- (2) Sifat yang menghasilkan segala perbuatan dengan mudah dan spontan tanpa memerlukan pertimbangan fikiran secara teragak-agak.
- (3) Sifat akhlak yang baik menurut pertimbangan al-Quran dan al-Sunnah.
- (4) Sifat yang menghindari segala perbuatan yang buruk menurut pertimbangan al-Quran dan al-Sunnah.

Rajah 2 memberikan penjelasan berkaitan dengan pandangan tentang konsep kepimpinan akhlak yang mengandungi hubungan dan penjelasan tentang sifat peribadi mulia seperti yang digambarkan oleh seseorang pemimpin.

Konsep kepimpinan akhlak yang baik menurut al-Quran dan al-Sunnah merupakan ciri-ciri peribadi mulia yang dituntut dalam Islam. Berkaitan dengan konsep kepimpinan akhlak melalui Rajah 2, hubungan antara sifat akhlak tersebut tidak bersifat linear kerana menggambarkan pola yang kompleks dan tidak tetap. Sifat akhlak dalam konsep ini boleh berubah-ubah dan tidak semestinya mengikuti tahap yang lurus atau tetap. Hubungan ini menunjukkan bahawa dalam kepimpinan akhlak, perubahan berlaku mengikut keadaan dan tidak terikat kepada satu bentuk hubungan yang tetap. Namun begitu, sifat-sifat akhlak dalam konsep tersebut harus berpandukan kepada tuntutan al-Quran dan al-Sunnah sebagai mewakili sifat akhlak yang baik.



Rajah 2 Konsep Kepimpinan Akhlak, al-Ghazali (2013).

Dalam perspektif dunia barat pula, aspek akhlak berkait dengan nilai moraliti. Perkataan akhlak (*morality*) yang dilihat dalam *Encyclopedia Britannica* (2024) membawa pengertian tentang kepercayaan dan amalan teras moral sesebuah budaya, kaum atau agama serta merujuk kepada kod atau sistem peraturan moral, prinsip atau nilai. Namun, al-Ghazali (2013) menyatakan bahawa tanpa pegangan agama, aspek moraliti ini berpotensi menghalang manusia daripada mencapai keberkatan dari Allah SWT.

Pendapat tentang kesamarataan antara pemimpin dengan pengikut dibincangkan oleh Muhammad Ali al-Hashimi (2007) dan beliau berpandangan bahawa kesamarataan dalam Islam menjadi tunjang kepada martabat sesama manusia. Hal ini tidak ada bezanya antara kedudukan pemimpin dengan yang dipimpin. Muhammad Ali al-Hashimi (2007) menyatakan bahawa:

All of mankind, despite the differences in their ethnicity, colours, races and languages, despite differences in their social status, the work that they do and the wealth that they possess, are all the slaves of Allah. Their origin is one, their Creator is One, so there is no difference among them with regard to their human dignity and the rights and duties they have.

Penyataan tersebut bermaksud bahawa seluruh umat manusia tanpa mengira perbezaan etnik, warna kulit, bangsa, bahasa atau status sosial, semua daripada

manusia merupakan hamba Allah. Asal manusia adalah satu, Pencipta mereka adalah satu, oleh itu tidak ada perbezaan dalam hal martabat, hak dan kewajipan yang dimiliki. Menurut al-Ghazali (2013), selagi kerosakan jiwa tidak dilakukan oleh manusia, dan manusia mengikut landasan agama Islam, setiap manusia harus diberikan pembelaan yang wajar dan seharusnya mendapat keadilan.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Kajian ini dianalisis berdasarkan konsep kepimpinan akhlak al-Ghazali (2013) hasil daripada nukilan peristiwa dalam *Syair Kisah Engku Puteri*. Empat aspek yang dibincangkan ialah sifat yang tertanam dan sehati dalam jiwa seseorang, sifat yang menghasilkan segala perbuatan dengan mudah (spontan) tanpa memerlukan pertimbangan fikiran (teragak-agak), sifat akhlak yang baik menurut panduan al-Quran dan al-Sunnah, dan sifat yang menghindari segala perbuatan yang buruk menurut panduan dalam al-Quran dan al-Sunnah.

Secara konseptualnya, konsep kepimpinan akhlak merujuk kepada perihal seorang pemimpin yang mampu membimbing rakyatnya ke arah sifat yang terpuji dan menghindari perbuatan yang tercela. Gabungan agama dan ilmu menjurus kepada akhlak yang terpuji serta mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran atau “amar makruf (nahi mungkar)”. Bait-bait dalam *Syair Kisah Engku Puteri* didapati banyak memaparkan sifat dan akhlak mulia Engku Puteri Raja Hamidah sebagai seorang pemimpin dan pemegang takhta Kerajaan Riau.

Sifat Baik yang Tertanam dan Sehati dalam Jiwa

Satu daripada konsep kepimpinan akhlak ialah sifat baik yang tertanam dan sehati dalam jiwa seorang pemimpin. Konsep ini bermaksud seorang pemimpin yang mempunyai budi pekerti yang baik termasuk menikmati kasih sayang-Nya dan kurniaan-Nya. Kehadiran perasaan ini tersemat di dalam hati dan nurani seorang pemimpin yang baik untuk melaksanakan kebaikan tanpa perasaan syak atau wasangka.

Engku Puteri Raja Hamidah khawatir tentang keadaan adindanya, iaitu Raja Jaafar, Yang Dipertuan Muda apabila Raja Jaafar gering. Syair tersebut menggambarkan keluhuran sifat seorang pemimpin. Beliau bersedih sehingga mengalirkan air mata akibat perkhawaran duka tentang kesakitan yang dialami oleh Raja Jaafar. Sebagai seorang pemimpin yang mempunyai akhlak mulia yang sehati dalam diri, baginda Permaisuri kelihatan tenang walaupun sedang berduka. Hal tersebut dapat dilihat melalui tiga stanza [s.] *Syair Kisah Engku Puteri* (Hassan Junus, 2002):

[s.16]

Habislah ikhtiar cunda pikirkan,
Beberapa jenis obat dikenakan,
Mungkin sakit tambahan tak makan,
Baiklah segera ninda silakan.

[s.17]

Demi mendengar khabar berita,
Tunduk masygul tiada berkata,
Kasihannya adinda di dalam cita,
Hingga berhamburan airnya mata.

[s.18]

Baginda bertitah seraya bermadah,
Airmata bercucur tiadalah bersudah,
Wahai adikku hatiku gundah,
Sekarang nin betapan gerangan sudah.

Dengan sifat baik yang sudah sehati dalam jiwanya, Engku Puteri Raja Hamidah mendengar dengan teliti perkhabaran daripada biduanda dengan teliti tentang keadaan yang menimpa Raja Jaafar. Baginda Permaisuri tidak panik atau kelam-kabut untuk menemui adindanya secara langsung. Sifat tenang untuk memikirkan jalan keluar daripada sesuatu masalah menjadi pegangan Engku Puteri. Sesungguhnya sebagai seorang pemimpin, baginda Permaisuri menunjukkan ketenangan dalam kesulitan yang dihadapi. Kegeringan Raja Jafaar bukan hanya menjadi fokus utama kepada Engku Puteri. Baginda Permaisuri turut memikirkan tentang peralihan tampuk kepimpinan kepada takhta Raja Yang Dipertuan Muda Riau, walaupun hal ini tidak dinyatakan secara eksplisit. Namun, terdapat imbas muka tentang bayangan tersebut melalui stanza 19 hingga stanza 20, dan stanza 31 hingga stanza 32 (Hassan Junus, 2002):

[s.19]

Betapakah halku demikian gerang,
Saudara yang diharap hanyalah seorang,
Sungguh ada lagi seorang,
Miskin dan fakir akalanya kurang.

[s.20]

Baginda bertitah berhati pilu,
Pada niatku daripada dahulu,
Ialah ditawarkan jadi penghulu,
Sebab dialah maka orang malu.

[s.31]

Pada pikiranku di dalam cita,
Raja Muda itu warisnya kita,
Hendak kupohonkan kepada Mahkota,
Kembali ke Riau kubawa serta.

[s.32]

Kerana adat daripada dahulu,
Beberapa zaman yang telah lalu,
Tanda muafakat sama semalu,
Warisnya kita yang jadi penghulu.

Dalam keadaan yang menimpa Raja Jaafar, baginda Permaisuri sudah dapat merasakan suatu perkara yang bakal timbul daripada menjadi peristiwa kegeringan adindanya. Bayangan tersebut ialah tentang peralihan tampuk kepimpinan kepada takhta Raja Yang Dipertuan Muda Riau, Raja Jaafar. Seperti mana yang telah dikehendaki oleh Sultan Mahmud, iaitu Sultan kerajaan, dan suami kepada Engku Puteri Raja Hamidah, Tengku Hussein wajar menaiki takhta sebagai kakanda yang sulung dan mewarisi adat dan budaya dalam pertabalan sesebuah kerajaan. Namun demikian, timbul kekhuatiran Engku Puteri untuk menyerahkan takhta kepada Tengku Hussein. Hal yang demikian dapat dirujuk dalam stanza 19, iaitu:

Sungguh ada lagi seorang,
Miskin dan fakir akalnya kurang.

Perkara ini besar kemungkinan merujuk kepada usia Tengku Hussein yang masih muda untuk ditabalkan pada ketika itu sebagai Raja Muda dan tidak mempunyai banyak pengalaman dan pengetahuan dalam aspek kepimpinan.

Isu pertabalan seorang pemimpin untuk menaiki takhta merupakan suatu adat istiadat yang sangat penting dalam sesebuah kerajaan. Oleh sebab itu, Engku Puteri Raja Hamidah sebagai pemegang takhta kesultanan Johor-Riau-Lingga merasakan bahawa tanggungjawab tersebut sangat berat yang perlu ditanggungnya. Namun,

sebagai pewaris dari keturunan Bugis, baginda Permaisuri telah menanam sikap yang wajar dicontohi, iaitu memikirkan kesejahteraan rakyatnya. Maka, sifat yang baik itu ditanam dan disemat dalam jiwa supaya dapat menjadi contoh teladan kepada rakyat jelata.

Sifat yang Menghasilkan Segala Perbuatan Baik dengan Mudah tanpa Teragak-agak

Dalam konsep kepimpinan akhlak yang dibincangkan oleh al-Ghazali (2013), sifat ini merujuk sifat yang murni, iaitu akhlak mulia seperti kesabaran, kemurahan hati dan kerendahan hati menjadi tabiat semula jadi dalam diri seseorang individu. Menurut al-Ghazali (2013) lagi, jika seorang pemimpin menghayati sifat-sifat ini dengan mendalam, mereka tidak lagi berasa sukar untuk melakukan kebaikan atau bertindak dengan berintegriti. Sebaliknya, perbuatan tersebut akan tertanam dalam jiwa seorang pemimpin. Sifat ini menandakan bahawa tahap perkembangan spiritual dan moral yang tinggi berjaya dibentuk, di mana perbuatan baik tidak lagi dibuat secara terpaksa tetapi secara spontan. Untuk mencapai keadaan ini, seseorang perlu berdisiplin, sedar secara spiritual dan membersihkan hati. Al-Ghazali (2013) menekankan kesejajaran antara akhlak dalaman dengan tindakan luaran demi kehidupan yang sejahtera.

Sifat sedemikian dipaparkan melalui tindakan Permaisuri Engku Puteri Raja Hamidah. Sebagai seorang pemimpin yang berkebolehan, tanpa teragak-agak, Engku Puteri menguasai keperluan dan kepentingan semua pihak sebelum menyelenggarakan sebuah ekspedisi atau perjalanan ke Daik-Lingga. Beberapa faktor harus dipertimbangkan seperti pembesar negeri mana yang harus mengikuti rombongan, siapa yang harus tinggal untuk menjaga negeri, kelengkapan apa yang diperlukan dan cara-cara untuk menentukan peta perjalanan serta kemaslahatan untuk mereka yang mengikuti rombongan kerana bulan Ramadan. Walaupun berada dalam keadaan hiba, sifat semula jadi Engku Puteri yang tidak teragak-agak dan dapat berfikir dengan baik wajar dipuji. Baginda Permaisuri menghimpunkan beberapa orang pembesar negeri untuk bersama-sama menggalas pelaksanaan ekspedisi itu. Perkara tersebut dilihat dalam stanza 23 hingga 26 yang berikut (Hassan Junus, 2002):

[s.23]

Seketika berpikir Engku Puteri,
Lalu bertitah sambil berdiri,
Haji Ahmad panggilkan kemari,
Aku yang hendak berkata sendiri.

[s.24]

Syahbandar Abdullah panggil serta,
Karena aku hendak berkata,
Sekalian pun masuk ke dalam kota,
Duduk menyembah sekalian rata.

[s.25]

Kemudian bertitah Engku Puteri,
Usman Wak Munad panggil kemari,
Wak Munad pun datang berperiperi,
Duduk menyembah sepuluh jari.

[s.26]

Lalu bertitah dulinya Engku,
Anakda Abdul Rahman panggilkan aku,
Anakda pun datang masuk ke pintu,
Duduk menyembah tunduklah mutu.

Nama-nama yang disebutkan oleh Engku Puteri melalui bait-bait syair merupakan sekumpulan orang kanan baginda untuk menyiapkan kelengkapan dan kemudahan untuk perjalanannya kelak. Begitu juga untuk menjaga harta pusaka dan memastikan kemaslahatan masyarakat terjaga dengan sempurna. Hal ini adalah kerana penting untuk memilih orang-orang suruhan yang mampu melaksanakan tugas dengan penuh tanggungjawab. Engku Puteri yang akan pergi dalam tempoh yang agak lama kerana tidak pasti tentang keadaan Raja Jaafar pada ketika itu.

Baginda Permaisuri hanya menyatakan bahawa perjalanan mereka juga akan mengambil masa yang lama. Perkara ini merujuk kepada keadaan pada bulan Ramadan. Baginda Permaisuri tidak mahu dalam kalangan rombongan baginda mendapat sakit yang mudarat. Corak kepimpinan baginda Permaisuri berkonsepkan akhlak yang mulia dan menggambarkan seorang pemimpin yang berkebolehan dalam menangani kepayahan dalam masa-masa kesulitan dengan bertindak tanpa teragak-agak.

Akhlak yang Baik Menurut al-Quran dan al-Sunnah

Menurut al-Ghazali (2013), sifat akhlak yang baik berdasarkan panduan al-Quran dan al-Sunnah merangkumi kualiti seperti kesabaran, keikhlasan, rendah hati dan kasih sayang sesama manusia. Al-Ghazali (2013) menegaskan bahawa akhlak mulia ini bukan sekadar amalan luaran tetapi merupakan refleksi hati yang telah dimurnikan melalui iman yang tulus.

Al-Ghazali (2013) berpandangan bahawa akhlak yang baik ialah bukti sebenar keimanan seseorang kerana Allah SWT dan Rasulullah SAW sangat menekankan kepentingan menjaga hubungan baik dengan Allah SWT dan juga sesama manusia. Seseorang yang memiliki akhlak yang baik akan menahan diri daripada kemarahan, menghindari hasad dengki, dan sentiasa bersikap adil serta penuh kasih sayang. Al-Ghazali (2013) percaya bahawa akhlak yang baik ini dapat dicapai melalui mujahadah, iaitu usaha yang bersungguh-sungguh dan muhasabah, iaitu membuat refleksi terhadap diri sendiri, dan akhlak ini perlu dipupuk dengan sifat ketakwaan kepada Allah SWT untuk mencapai keseimbangan rohani dan akhlak yang mulia.

Dengan berbekalkan akhlak yang mulia, baginda Permaisuri menitikberatkan segala amalan dengan membuat pertimbangan mengikut al-Quran dan al-Sunnah. Hal ini dapat dilihat melalui tindakan baginda Permaisuri untuk mendapatkan restu dan berkat dalam pelayaran baginda kelak. Sebelum sesebuah perjalanan atau peperangan terlaksana, seseorang pemimpin akan mendapatkan alim ulama bagi upacara memanjatkan doa kepada Allah SWT agar pelayaran dan ekspedisi yang bakal dipimpin berjalan dengan lancar dan menghindari rombongan pelayaran daripada anasir-anasir yang tidak diingini. Dari sudut spiritual pula, perjalanan tersebut diharapkan supaya diberkati dan dirahmati dengan anak-anak kapal diberikan kelapangan dan kemudahan ketika belayar. Perkara tersebut dapat dilihat dalam stanza 44 dan 45, seperti yang berikut (Hassan Junus, 2002):

[s.44]

Beberapa alim dipanggil baginda,
Sida dan syekh, haji pun ada,
Memintakan doa paduka adinda,
Memberi sedekah barang yang ada.

[s.45]

Imam dan khatib dititahkan pula,
Disuruh ke mesjid mereka segala,
Sembahyang hajat menolak bala,
Itupun diberi sedekah pula.

Selain berdoa dan bermunajat, baginda Permaisuri juga merupakan seorang yang dermawan. Beliau akan memastikan kemaslahatan masyarakat supaya terjaga dengan rapi, terutamanya bagi golongan yang memerlukan bantuan seperti fakir dan miskin agar diberikan sedekah. Tuntutan tersebut sangatlah digalakkan dalam agama Islam. Berkongsi rezeki dengan golongan yang memerlukan merupakan akhlak yang mulia

dan harus diteladani terutamanya bagi seorang pemimpin. Hal tersebut dapat dilihat dalam stanza 171 dan 203 yang berikut (Hassan Junus, 2002):

[s.171]

Selang tiada berapa hari,
Dititahkan oleh Engku Puteri,
Kambing dan ayam disuruh cari,
Akan berjamu hulubalang menteri.

[s.203]

Beberapa hidangan yang disediakan,
Pulut berlauk ayam dan ikan,
Fakir dan miskin yang dipanggilkan,
Haji dan Said bersama makan.

Bait-bait tersebut telah memberikan gambaran terhadap perilaku baginda yang pemurah. Baginda Permaisuri telah menitahkan agar para petugasnya memberi jamuan kepada pada pekerja seperti hulubalang. Sebagai seorang pemimpin, sifat empati, rendah hati, dan kasih sayang terhadap sesama manusia merupakan suatu amalan yang dituntut dalam agama Islam selain menjaga hubungan dengan Allah SWT.

Sifat yang Menghindari Segala Perbuatan yang Buruk Menurut al-Quran dan al-Sunnah

Menurut al-Ghazali (2013), sifat yang menjauhkan seseorang daripada perbuatan buruk melibatkan kualiti seperti takwa, kesedaran diri dan keteguhan hati dalam menghindari dosa. Al-Ghazali (2013) menegaskan bahawa al-Quran dan al-Sunnah menekankan kepentingan sikap berhati-hati dalam segala perbuatan dan lintasan hati yang boleh membawa kepada kemaksiatan. Sifat takwa, iaitu rasa takut dan cinta kepada Allah SWT merupakan perisai utama yang menjaga seseorang daripada terjerumus dalam dosa.

Al-Ghazali (2013) menggariskan sifat-sifat seperti sifat malu, kesabaran dalam menghadapi godaan dan penghindaran daripada perkara syubhah, iaitu sesuatu yang meragukan sebagai langkah-langkah dalam mengekang diri daripada keburukan. Beliau juga menekankan pentingnya bergaul dengan orang-orang yang soleh, mempelajari ilmu agama dan bermuhasabah diri secara berterusan. Dengan sifat-sifat ini, seseorang akan lebih terdorong untuk menjauhi segala perbuatan yang

dilarang dan menolak sebarang godaan yang boleh mencemari jiwa terutama bagi seorang pemimpin.

Dengan pengaruh baginda, Engku Puteri menitahkan perintah yang sewajarnya kepada orang-orang bawahan untuk berlepas dan memulakan pelayaran. Ketakwaan baginda Permaisuri kepada Allah SWT sangatlah dipuji. Hal ini dapat dilihat apabila baginda tidak membawa bekalan atau kelengkapan yang terlalu sarat dengan kemewahan dalam pelayaran baginda. Sebaliknya baginda Permaisuri hanya membawa muatan yang diperlukan bagi pelayaran tersebut. Hal ini supaya tidak berlaku pembaziran yang merupakan amalan syaitan):

[s.49]

Habislah turun perkakas sekalian,
Sedia berkampung segala kedayan,
Ada yang di tanah ada yang di pelantaran,
Menantikan perintah raja perempuan.

[s.69]

Patutlah baginda sangat berakal,
Kepada Allah sangat tawakal,
Saudara dan harta sekalian tinggal,
Dibawanya sekadar belanja bekal.

Sebagai seorang pemimpin yang berakhlak mulia, Engku Puteri Raja Hamidah menunjukkan sifat empati dan rasa kasih sayang kepada semua lapisan masyarakat. Akhlak ini mencerminkan keperibadian yang sangat terpuji. Bait-bait syair tersebut memaparkan bahawa pegawai utusan baginda Permaisuri sudah bersedia untuk menantikan perintah dan mengikut arahan bagi membawa kelengkapan yang sederhana sahaja. Selain itu, *Syair Kisah Engku Puteri* ini juga mempamerkan sifat ihsan baginda Permaisuri kepada adindanya, Raja Jaafar dengan sangat rapat dan erat. Hubungan persaudaraan mereka dapat dilihat dalam stanza 127-128, dan stanza 133, seperti yang berikut (Hassan Junus, 2002):

[s.27]

Setelah sampai gerangan baginda,
Lalulah duduk dekat adinda,
Belas dan kasihan di dalam dada,
Melihatkan tubuh sangat berida.

[s.128]

Yang Dipertuan Muda raja pahlawan,
Serta terpdang kekanda nin tuan,
Suka bercampur kepilu-piluan,
Ditakimkan dengan sempurna kelakuan.

[s.133]

Seketika duduk bertangis-tangisan,
Engku Puteri pun terlalulah kasihan,
Melihatkan adinda peri yang demikian,
Terlalulah sangat menaruh percintaan.

Sifat ihsan yang dimaksudkan merujuk sifat mulia dalam memberikan pertolongan, perhatian dan sokongan tanpa mengharapkan balasan. Engku Puteri bukan sahaja menunjukkan rasa sayang terhadap adindanya, malah turut berperanan sebagai pelindung dan penasihat yang setia. Dalam setiap keputusan dan tindakannya, beliau sentiasa mempertimbangkan kesejahteraan Raja Jaafar, menunjukkan keikhlasan dan kasih sayang yang tulus.

Persaudaraan mereka bukan sekadar hubungan darah, tetapi juga hubungan yang diperkukuh dengan nilai-nilai kepercayaan, saling hormat-menghormati dan kasih sayang yang mendalam. Melalui syair ini, pengarang menggambarkan bagaimana Engku Puteri sanggup berkorban demi kebaikan adindanya, menunjukkan bahawa hubungan persaudaraan yang sebenar adalah yang dipenuhi dengan pengorbanan dan keikhlasan.

Nilai-nilai yang dipamerkan dalam kisah ini juga menggambarkan idealisme persaudaraan dalam masyarakat Melayu tradisional, di mana hubungan kekeluargaan dipandang tinggi dan penuh makna. *Syair Kisah Engku Puteri* bukan hanya sekadar sebuah naratif tetapi turut membawa mesej tentang kepentingan sifat ihsan dalam memperkukuh ikatan persaudaraan yang boleh menjadi teladan untuk kehidupan bermasyarakat.

KESIMPULAN

Dengan menggunakan konsep kepimpinan akhlak dalam tradisi historiografi Melayu, makalah ini memaparkan hubungan antara syair *Kisah Engku Puteri* dengan kesempurnaan akhlak seorang pemimpin, yang memperlihatkan keperibadian dan akhlak Engku Puteri yang mulia serta mempunyai perasaan yang peka dan lembut hati sebagai seorang pemimpin yang unggul. Konsep kepimpinan akhlak merujuk suatu daya usaha retrospektif serta pemikiran reflektif terhadap peristiwa

lalu dalam memperlihatkan budi pekerti serta tingkah laku yang jitu. Konsep kepimpinan akhlak ditelusuri daripada konsep kepimpinan al-Ghazali (2013) yang menegaskan bahawa penyempurnaan akhlak ialah menurut pertimbangan al-Quran dan al-Sunnah.

Pemilihan peristiwa yang dicatatkan oleh Raja Ahmad mencerminkan apa yang dianggap penting, bukan sahaja untuk masyarakat tersebut tetapi juga untuk landskap sosial dan politik pada zaman mereka. Sebagai contoh, *Syair Kisah Engku Puteri* merakamkan episod sejarah penting yang dijalin dalam kerangka budaya, direka untuk memberikan kesan dengan pengalaman kolektif masyarakat. Peristiwa-peristiwa ini disusun sedemikian rupa sehingga memaparkan kepentingannya, serta memastikan syair ini diwariskan sebagai sebahagian daripada legasi budaya dunia Melayu. Melalui lensa peribadi mereka, penulis syair ini menonjolkan peristiwa tertentu sehingga membentuk tafsiran oleh masyarakat tersebut.

Kesimpulannya, *Syair Kisah Engku Puteri* adalah lebih daripada sekadar sebuah syair yang penuh dengan nada melankolik atau kisah pelayaran sahaja; syair ini sengaja diolah untuk menyumbang kepada penciptaan yang lebih tinggi termasuk menggambarkan sifat kepimpinan akhlak yang mulia. Hal ini termasuk sifat baik yang sebatu dalam jiwa seseorang pemimpin, sifat semula jadi yang baik tanpa perlu membuat pertimbangan fikiran, akhlak yang baik menurut al-Quran dan al-Sunnah dan akhlak yang boleh menghindari perbuatan buruk menurut al-Quran dan al-Sunnah.

PENGHARGAAN

Pengarang merakamkan penghargaan kepada Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya atas sokongan yang sewajarnya dalam penghasilan makalah ini.

PENDANAAN

Penerbitan makalah ini dibiayai oleh Dewan Bahasa dan Pustaka.

PENYATAAN KETERSEDIAAN DATA

Data yang menyokong kajian tersedia dalam makalah ini.

PERISYTIHARAN

Konflik kepentingan: Pengarang tidak mempunyai sebarang konflik kepentingan dari segi kewangan dan bukan kewangan untuk diisytiharkan.

RUJUKAN

- Ade Afriansyah. (2017). Konsep pemimpin ideal menurut al-Ghazali. *Jurnal NALAR*, 1(2).
- At-Tarmawi. (1976). *Umar and the fundamental of modern politics and administration*. Dar Al-Fikr.
- Al-Ghazali. (2013). *Ihya ulumuddin* (Edisi 1–4). Pustaka Nasional Pte Ltd.
- Amirul Mohd Yusof & Norazimah Zakaria. (2021). Ciri-ciri kepemimpinan dan kesannya dalam Tuhfat al-Nafis karya Raja Ali Haji. *International Journal of Humanities, Philosophy and Language*, 4(13), 24–36. 10.35631/IJHPL.413003.
- Encyclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc., 18 July 2023, www.britannica.com/
- Fadlil Yani Ainusyamsi & Husni. (2021). Perspektif al-Quran tentang pembebasan manusia melalui pendidikan akhlak. *Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, 9(1), 52–61.
- Hamka. (1973). *Pemimpin dan pimpinan*. Pustaka Melayu Baru dan Pustaka Budaya Agency.
- Hassan Junus. (2002). *Engku Puteri Raja Hamidah pemegang regalia Kerajaan Riau*. Unri Press.
- Irsan. (2022). Kajian Islam tentang akhlak dan karakteristiknya. *Jurnal Pendidikan Profesi Guru Madrasah*, 2(4), 157–164.
- Kartini Anwar. (2017). History, memory and remembering: An exploration of cultural memory in the historiographical tradition of Malay poetry. *Malay Literature*, 30(1), 1–22, <https://jurnal.dbp.my/index.php/MalayLiterature/article/view/1640>
- Matheson, V. (1991). *Tuhfat al-Nafis*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Ali Al-Hashimi. (2007). *The ideal Muslim society: As defined in the Qur'an and sunnah*. International Islamic Publishing House.
- Rosenthal, F. (1962). The influence of the biblical traditions on Muslim historiography. *Historians of the Middle East*. London.
- Shaik Abdullah Hassan Mydin, Abdul Salam Muhammad Shukri & Mohd Abbas Abdul Razak. (2020). Peranan akhlak dalam kehidupan: Tinjauan wacana akhlak Islam. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*. 21(1), 38–54.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. (1968). *The origin of the Malay sha'ir*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Teuku Iskandar. (1996). *Kesusasteraan klasik Melayu sepanjang abad*. Libra.
- Zainal Kling. (2014, 19–20 November). Dari waad kepada Raja berperlembagaan: Sendi pemerintahan negara Malaysia. [Prosiding]. *Prosiding Seminar Antarabangsa Peradaban Melayu: Rakyat, Raja dan Kerajaan "Raja dan Rakyat Berpisah Tiada*. Institut Diplomasi dan Hubungan Luar Negeri, Kuala Lumpur, anjuran Lembaga Peradaban Melayu (ADAB).

LEXICAL CHALLENGES OF ISLAMIC CONCEPTS IN EARLY MALAY-ENGLISH DICTIONARIES BY THOMAS BOWREY AND WILLIAM MARSDEN

(Cabaran Perbendaharaan Kata Konsep Islam dalam Kamus Melayu-Inggeris Awal oleh Thomas Bowrey dan William Marsden)

Norazlina Mohd Noor
norazlina.mohnoor@iiium.edu.my

International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), International Islamic University Malaysia, 24, Persiaran Tuanku Syed Sirajuddin, Bukit Tunku, 50480 Kuala Lumpur, Malaysia.

Rujukan makalah ini (*To cite this article*): Norazlina Mohd Noor. (2025). Lexical challenges of Islamic concepts in early Malay-English dictionaries by Thomas Bowrey and William Marsden. *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, 18(1), 49–72. [https://doi.org/10.37052/jm.18\(1\)no3](https://doi.org/10.37052/jm.18(1)no3)

Peroleh: Received:	28/11/2024	Semakan: Revised	3/1/2025	Terima: Accepted:	20/1/2025	Terbit dalam talian: Published online:	28/1/2025
-----------------------	------------	---------------------	----------	----------------------	-----------	---	-----------

Abstract

Islamic lexicon played an important role in shaping the early Malay-English dictionaries compiled by Western scholars such as Thomas Bowrey (1659–1713) and William Marsden (1754–1836). This paper explores how these early lexicographers integrated Islamic terminology into their bilingual dictionaries, revealing Islam’s profound cultural and intellectual influence on the Malay language from the 17th to 19th century. Through a comparative analysis, this study delves into Bowrey and Marsden’s choices when documenting the following Arabic-derived terms and Islamic concepts: Allah, haram, nabi, and neraka. This method allows for an in-depth look at how these dictionaries balanced the accurate representation of native meanings with Western interpretations influenced by the colonial context. The study finds that while these dictionaries functioned as valuable linguistic bridges that facilitated communication and understanding between cultures, they also reflected

the biases and limitations of their time. This research highlights the challenges of accurately documenting Islamic knowledge and its lasting impact on understanding and preserving the Malay language and its religious heritage.

Keywords: Early Malay dictionaries, bilingual dictionaries, Islamic lexicon, translation, cultural imperialism, colonial scholarship

Abstrak

Perbendaharaan kata Islam memainkan peranan penting dalam membentuk kamus awal bahasa Melayu yang disusun oleh sarjana Barat seperti Thomas Bowrey (1659–1713) dan William Marsden (1754–1836). Makalah ini mengkaji cara ahli leksikografi awal ini menggabungkan istilah-istilah Islam ke dalam kamus dwibahasa mereka, yang mendedahkan pengaruh budaya dan intelektual Islam yang mendalam terhadap bahasa Melayu dari abad ke-17 hingga ke-19. Melalui analisis perbandingan, kajian ini menyelami pilihan yang dibuat oleh Bowrey dan Marsden ketika mencatatkan istilah yang berasal dari bahasa Arab dan konsep Islam: Allah, haram, nabi dan neraka. Kaedah ini membolehkan tinjauan mendalam terhadap bagaimana kamus-kamus ini mengimbangi perwakilan makna asli yang tepat dengan tafsiran Barat yang dipengaruhi oleh kerangka kolonial. Kajian ini mendapati bahawa walaupun kamus-kamus ini berfungsi sebagai jambatan linguistik yang berharga yang memudahkan komunikasi dan pemahaman antara budaya, ia juga mencerminkan prasangka dan keterbatasan zaman tersebut. Penyelidikan ini menyoroti cabaran dalam mencatatkan pengetahuan Islam dengan tepat dan kesannya yang berkekalan terhadap pemahaman serta pemeliharaan bahasa Melayu dan warisan agamanya.

Kata kunci: Kamus awal bahasa Melayu, kamus dwibahasa, perbendaharaan kata Islam, terjemahan, imperialisme budaya, kajian kolonial.

INTRODUCTION

Thomas Bowrey (1659–1713) and William Marsden (1754–1836) were two prominent figures in the history of Malay-English lexicography, whose pioneering works laid the foundation for understanding the linguistic and cultural landscape of the Malay Archipelago from the 17th to 19th century. As English merchants and administrators entered this vibrant and strategically significant region, they encountered bustling port cities governed under Islamic rule, where trade and social interactions were deeply intertwined with Islamic customs and law. Recognising the necessity of

bridging linguistic gaps for successful commerce and governance, both Bowrey and Marsden devoted significant efforts to documenting the Malay language.

Thomas Bowrey, an independent merchant who spent nearly two decades navigating the Malay Archipelago, published *A Dictionary of English and Malayo, Malayo and English* in 1701. Although he could neither read nor write in the Jawi script used for the Malay language, he achieved a high level of fluency in spoken Malay. He compiled a substantial vocabulary list, encompassing key everyday terms and phrases vital for trade and communication. His dictionary reflects a practical understanding of the language, influenced by his commercial experiences and interactions with local communities. On the other hand, William Marsden acquired his comprehensive knowledge of Malay culture and language through his various roles with the British East India Company (EIC). His time in the region gave him a scholarly perspective that culminated in the publication of *A Dictionary of the Malayan Language* in 1812. Marsden's work, primarily academic in nature, focused on studying and preserving the Malay language. It documented Malay words, etymologies, phonetic nuances, and cultural contexts, reflecting his interest in language as a scientific discipline. His preface emphasises the importance of Malay cultural and intellectual history (Marsden, 1812: ii). His other works include *The History of Sumatra* (1783), a comprehensive ethnographic and geographic study. He also explored ancient Eastern monetary systems in *Numismata Orientalia Illustrata* (1823) and translated *Memoirs of a Malayan Family* (1830), which offered an insight into Malay narratives. Additionally, his 1825 paper, *On the Era of the Mahometans, called the Hejera*, examined the Islamic calendar system, demonstrating his diverse scholarly interests.

Both Bowrey and Marsden understood the centrality of Islam in the Malay Archipelago, and their dictionaries included a significant amount of Islamic lexicon. They documented terms related to Islamic law, rituals, and daily practices, reflecting the influence of Islam on trade, governance, and social interactions. By incorporating these Islamic terms, Bowrey and Marsden acknowledged the necessity for English speakers to understand the region's language and religious and cultural contexts, ensuring smoother interactions with local and foreign merchants, port officials, and royal courts. Their works remain valuable historical records that provide insights into the linguistic and cultural complexities of the Malay Archipelago during a time of dynamic global exchange.

Both dictionaries served various important functions during the colonial period. They were vital tools for English traders, providing the necessary vocabulary and expressions to negotiate, communicate, and build trade relationships with Malay-speaking merchants and local communities (Mohd Tarmizi, 2010; Mashudi, 2009). The dictionaries were also instrumental in conducting governance and administrative

tasks. By providing translations of important terms and phrases, they enabled more transparent communication with local leaders and facilitated the implementation of policies and regulations (Muller, 2020). The EIC employed early Malay dictionaries as strategic tools to establish a competitive edge in the Malay world, as Winterbottom's (2010: 54–81) analysis of these dictionaries demonstrates. This utilitarian method of language acquisition may have prioritised colonial control and dominance over genuine cultural understanding. Although this effectively expanded diplomatic and political influence, there persists ethical concerns regarding the potential misrepresentation and oversimplification of local languages. The dictionaries, influenced by colonial agendas, posed a threat to cultural knowledge by distorting it and perpetuating stereotypes. This underscored the power dynamics and exploitation that are inherent in the use of language for colonial purposes.

The inclusion of translations and explanations of cultural and religious terms in these early dictionaries had a dual impact. On the one hand, they facilitated more culturally informed and respectful interactions between English speakers and the Malay population, thereby bridging communication gaps in a region that is rich in Islamic traditions (Richards, 2021: 66). This aspect of the dictionaries had the potential to foster mutual understanding and more harmonious relationships. Nevertheless, the inclusion of Christian petitions and Biblical passages also indicates a subtextual colonial and missionary agenda. These translations were not merely linguistic instruments, but may have been deliberately incorporated to promote the spread of Christianity and facilitate religious conversion. Parallels can be drawn between the circumstances in the Philippines and the Malay Peninsula, where elements of colonial influence can be detected in lexicographical works by Western scholars. Vicente Rafael's (1988) study on Tagalog literature in the Philippine colonial society between the 16th and 18th century reveals the significant role translation played in spreading Christianity and legitimising commerce to consolidate religion with colonial power. He traces the conversion of Christian devotional manuals into local vernaculars through missionary-compiled grammars and dictionaries, revealing a close relationship between translation and colonialism. This raises serious concerns regarding the potential undermining of local spiritual practices and the imposition of foreign religious beliefs. The dictionaries contributed to a form of cultural imperialism that sought to reshape the religious landscape of the region under the pretext of cross-cultural engagement by using language as a vehicle for religious influence. The legacy of these dictionaries is complicated by their dual purpose, which reflects their practical utility and role in advancing colonial religious objectives.

The prevailing, though overly simplistic, view holds that dictionaries are impartial tools created solely for the benefit of a language and its speakers. Overall, these dictionaries were more than just linguistic tools; they were multifaceted resources that supported trade, administration, cultural exchange, missionary work, and the strategic interests of colonial powers. Bernard S. Cohn (2016) explores this dual role of dictionaries, emphasising their function as both practical tools and instruments of colonial power. He highlights how they facilitated trade, administration, and missionary work by standardising local languages and providing translations for colonial needs. However, Cohn critiques their Eurocentric biases, noting that they often distorted or selectively documented indigenous lexicons to align with colonial priorities. Colonial scholars used dictionaries to adapt local languages for Christian teachings, sometimes undermining indigenous traditions. Furthermore, Cohn emphasises that dictionaries were part of the broader colonial strategy of knowledge production, enabling control over linguistic and cultural narratives. Through this lens, Cohn reveals how language, codified in dictionaries, became a means of asserting colonial dominance.

While there are studies on the intersection of the Malay language and Islam, the depth of this influence on lexicographical works remains underexplored. Key studies in this area include Blagden's (1917: 97–100) examination of Arabic influence on Malay vocabulary, Hunt's (1989: 35–56) research on Bible translation into Malay, Adelaar et al.'s (2011: 89–91) work on Islamic literary traditions in Malay literature, and Izzati Mohd Yusop's (2014: 47–49) analysis of the Arabic impact on the Malay language. Laffan (2003) outlines a situation similar to this study, which investigates how European colonial authorities and Muslim populations collaborated strategically on Islamic scholarship. It indicates that efforts such as the Dutch-sponsored Balai Poestaka dictionary encouraged specific interpretations of Islamic terminology to cultivate a docile citizenry. Laffan asserts that to prevent potential resistance, colonial dictionaries frequently excluded politically contentious phrases and local scholars were engaged to supply neutral interpretations of problematic Islamic concepts to fit with colonial goals while avoiding unrest.

Early Malay wordlists and dictionaries, dating back to Antonio Pigafetta's (1521) glossary and Frederick de Houtman's (1603) *Spraeck en de Woord-boek*, were crucial for European traders, missionaries, and colonial administrators in the Malay Archipelago. Compared to later Arabic-Jawi glossaries, these works reflect a continuity of linguistic efforts shaped by colonial motivations. Both dictionaries aimed to mediate communication while embedding colonial power structures. These studies point to significant Islamic contributions to Malay language and literature,

yet there is still a need for comprehensive research on Islamic terms and concepts within early Malay dictionaries.

The inclusion of select Islamic lexicon related to theology will be analysed to demonstrate how these dictionaries reflected and shaped the linguistic landscape of the Malay-speaking world. The analysis focuses on four frequently occurring lexicons—*Allah*, *haram*, *nabi*, and *neraka*—chosen for their central roles in Islamic theological discourse and their prominence in the lexicon of the period. This paper defines “Islamic lexicon” as words rooted in Islamic teachings, practices, or beliefs, specifically those with significant cultural and societal implications in the Malay-speaking context. The selection process emphasised terms with high relevance to colonial-era linguistic codifications. Zgusta (1971: 13–15) argues that perfect lexical equivalence, especially with the culture-bound lexicon, is rarely achieved, a challenge evident in Bowrey and Marsden’s treatment of Islamic terms. Similarly, Tomaszczyk (1986: 121–123) notes that the under-representation of cultural elements results in dictionaries that fail to fully capture the linguistic state of a specific period. Dazdarevic et al. (2016: 145–147) further highlight that successful translation of religious terms requires deep proficiency in source and target languages. In this area, early lexicographers may have struggled due to their limited understanding of Islamic culture. The analysis will investigate whether the deficiencies in representing Islamic terms stem from the lexicographers’ lack of cultural knowledge or deliberate choices aimed at catering to European audiences. It assesses this by analysing evidence such as historical context, dictionary examples, and supporting secondary sources to evaluate the accuracy and credibility of the claims. This will help clarify the extent to which early dictionaries served as accurate records of the Malay language and Islamic knowledge from the 17th to 19th century.

This study explores the lexical challenges presented by Islamic concepts in early Malay-English dictionaries, focusing specifically on how Thomas Bowrey and William Marsden approached the translation and explanation of key religious terms. By analysing how Islamic lexicon was adapted and presented for an English-speaking audience, this study aims to shed light on the broader implications for cross-cultural understanding and the preservation of religious concepts. The central research questions guiding this study are:

- (1) How did Bowrey and Marsden’s interpretations of Islamic vocabulary reflect their cultural and linguistic biases?

- (2) What impact did these translations have on understanding Islam in the colonial context?
- (3) How can these historical challenges inform contemporary approaches to the translation of religious terms?

In addressing these questions, the article contributes to ongoing debates in linguistic and cultural studies, particularly in the context of colonial influence on language documentation.

LITERATURE REVIEW

Islamisation of the Malay Language

According to Syed Muhammad Naquib Al-Attas (1993: 169–183), the Islamisation of the Malay Archipelago commenced with the metamorphosis of the Malay language, which facilitated the seamless integration of Islamic values and beliefs into the daily lives of the local population. This process integrated Islamic concepts with local traditions, establishing them as an essential component of Malay culture. Nevertheless, the narrative of this linguistic and cultural Islamisation, particularly from the 17th to 19th century, remains unexamined mainly within the context of lexicographical developments. The use of Islamic lexicon experienced a substantial increase during this period, particularly among local and foreign traders in the Malay Archipelago.

The Qur'an underscores the significance of learning and exhibiting reverence for the languages that Allah has created as a method of communicating divine revelations (Surah Ar-Rum, 30:22). The language of divine revelation, Arabic, was instrumental in the unification of Muslims worldwide, including the Malay world. The Islamisation of language describes the transfer of Arabic terminologies and concepts into the local lexicon due to the influence of Islam on a local language. Syed Muhammad Naquib Al-Attas (1993: 169–183) contends that the Islamisation of language shapes the way people think and reason, embedding Islamic principles into their worldview rather than a secular one. The Islamisation of language influences thought and reasoning by embedding Islamic principles. Arabic holds a unique and timeless status because it was chosen for the divine revelation of the Qur'an. Unlike other languages that evolve with social changes, the core Islamic vocabulary of Arabic remains preserved, serving as a constant and elevated standard of linguistic excellence throughout history.

Eventually, with the advent of Islam in the Malay Archipelago, Arabic emerged as the principal language of Islamic study (Muhammad Kurnia and Rahmat Hidayat, 2022: 134–135). With the spread of Islam, language often becomes the first indicator

of its influence, reflecting cultural and ideological changes, shaping thought and worldview, and embedding core concepts through Arabic terms. This transformation is essential for a deeper understanding of Islamic teachings, culture, and civilisation. The incorporation of Arabic terminologies directly influenced the meanings of existing Malay terms, as Malay lacked appropriate translational equivalence. According to Mabruroh Mabruroh and Rosyidatul Khoiriyah (2019: 44–46), the Islamisation of language was the catalyst for the Islamisation of knowledge in the region. The Jawi script was employed to translate Arabic concepts into Malay during the early stages of Islamic education. Malay scholars were generating a plethora of religious texts in Jawi by the 16th century, which firmly established Malay as the medium for disseminating Islamic knowledge throughout the Archipelago. Syed Muhammad Naquib Al-Attas (1993: 169–183) further asserts that the incorporation of Islamic terminologies into the Malay vocabulary was facilitated by the fact that Malay had firmly established itself as the preferred language of instruction among scholars by the 17th century. Ening Herniti (2017: 102–105) identifies four primary components of Islamisation that influenced Malay vocabulary: adopting the Islamic Hijrah calendar for trade, political terms associated with the rise of the Malay Muslim Sultanate, economic terms, and religious terms. One component featured in Bowrey's 1701 dictionary, *The Manner of Calculation of Time*, indicated that the Hijrah calendar was the standard for trade during the 17th century.

The substantial contributions of scholars such as Hamzah Fansuri, who assimilated over 2,000 Arabic words into the Malay language, were highlighted by Supriono (2015: 186). A significant number of these words are still in use today. This linguistic integration is illustrated by the words *ahl* (expert), *maut* (death), and *amal* (charity). Raja Ali Haji's 19th-century *Kitab Pengetahuan Bahasa* formalised Malay grammar, reinforcing its Islamic roots (Alimuddin Hasan Palawa, 2017). Similarly, Abdullah bin Abdul Kadir (Munshi Abdullah) and Tuan Guru Syeikh Daud al-Fatani enriched Malay linguistic and religious texts, using Jawi script as a medium for Islamic education (Ening Herniti, 2017). Scholars such as Nuruddin al-Raniri also infused Arabic-Islamic terminology into Malay literature, as seen in his *Bustan al-Salatin* (Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 1993). Munshi Abdullah, often called the father of modern Malay literature, bridged traditional and colonial contexts in works such as *Hikayat Abdullah* (Mohd. Zariat Abdul Rani, 2006). These scholars preserved and expanded the Malay lexicon, ensuring its cultural and religious identity while addressing colonial linguistic influences (Richards, 2021).

The Arabic language, as the medium of the Qur'an, and the fundamental Islamic belief system became intricately integrated into the Malay lexicon, influencing both oral and written discourse. The extensive adoption of Jawi script, an Arabic-derived writing system, further reinforced this linguistic transition. A multitude of Arabic-derived phrases, particularly those about religion (e.g. *Allah*, *shariah*,

imam), legal ideas (e.g. *zakat*, *hudud*), and science (e.g. *bintang ootara*), have become essential components of Malay lexicon (Ening Herniti, 2017: 83–85; Nazilah Mohamad and Nor Hasimah Ismail, 2017: 1070). Nevertheless, most early European lexicographers, including Bowrey and Marsden, examined the Malay language primarily through the perspectives of commerce, governance, and colonial engagement, frequently neglecting its profound Islamic underpinnings. Bowrey and Marsden’s dictionaries include several references to Islamic notions, yet there has been scant critical examination of the presentation and comprehension of these terms by the lexicographers.

Furthermore, the connection between Malay and the original Arabic sources was diminished by the introduction of transliterations and bilingual translations of Islamic terms. Syed Muhammad Naquib Al-Attas (1993: 169–183) characterises this as the inception of de-Islamisation, a process by which foreign concepts were introduced into the minds of Muslims, subsequently affecting their thought processes and reasoning. The secularising influence of Western colonial powers further accelerated the process of Malay’s separation from its Islamic roots, as the transition from Jawi to the Roman script in governance, education, and trade occurred. Salina Ahmad (2013: 88–89) observes that distortion of Islamic terms facilitated the progressive de-Islamisation of Malay through the Western worldview, which influenced the perceptions and comprehensions of the local population.

Islamic epistemology, encompassing knowledge acquisition, law, ethics, and science, significantly influenced Malay civilisation, yet remains generally neglected in lexicographical research. Terminology associated with Islamic law (*fiqh*), theology (*aqidah*), and cosmology (*ilm al-falak*) was prevalent in the Malay language, though it remains little examined in these early dictionaries. Marsden’s lexicon contains terms such as *bintang* (star), associated with Islamic astronomy. However, it fails to provide a comprehensive explanation of the Islamic scholastic tradition from whence these terms derive (Marsden, 1812: 25–28). Hoogervorst’s (2024) analysis of early Malay lexicography developed by the Dutch East India Company through European figures such as Jacob Cornelisz van Neck, Frederik de Houtman, and Justus Heurnius, indicates fundamental Western biases. While these dictionaries were useful for learning the Malay language, they presented a simplified and occasionally distorted view of Malay culture that ignores indigenous meanings and contexts. Additionally, European lexicographers, in their documentation of Islamic concepts, may have inadvertently corrupted the original meanings due to a superficial comprehension of the religion. Bowrey and Marsden’s efforts to interpret ideas such as *tawhid* (monotheism) and *fitrah* (innate inclination) frequently overlooked the intricate spiritual importance these terms have within the Malay-Islamic setting (Sneddon, 2003: 60–63).

Islamic Lexicon

The lexical elements in a bilingual dictionary provide a written snapshot of the commonly used words of a particular community at a given time, offering insight into the lives, societal norms, and beliefs of individuals in the Malay Archipelago before the 19th century. The accuracy and quality of such dictionaries relied heavily on the lexicographer's knowledge and experience. Moon (2014) cautions that lexicographers may unintentionally distort or misrepresent religious and cultural terms, often shaped by their Western viewpoints and values. These biases can influence how terms are translated or described, particularly in cross-cultural dictionaries.

Ismail Al-Faruqi (1986) highlights similar issues, specifically regarding the distortion of Islamic names and terms with deep religious significance. He advocates for the creation of Islamic English, a transliteration system designed to preserve the sacred meaning of Islamic terminology. Such measures would prevent the loss of the original context during the transliteration of Islamic terms, a challenge currently seen in the Romanisation of Malay from Jawi script. Md. Mahmudul Hasan (2014: 1–21) further supports this argument by noting that while Islamic theological terms have been borrowed into the Malay language, they often lose their original meaning due to incorrect spelling or usage when adapted into Western scripts.

An early example of this distortion can be seen in the work of Albert Corneliszoon Ruyl, who was the first to use the term *Allah* in Roman script in his Malay translation of the Gospel of Mark, published between 1629 and 1630. Ruyl's translation used Islamic terms such as *Allah* for God and *Radjat Allahi* for Godly Kingdom (De Vries, 2018). De Vries discusses how early Malay dictionaries and translations, such as Bowrey's work, used terms such as *Allah* in ways that distorted Islamic concepts to align with Christian teachings. By adapting Islamic vocabulary to explain Christian beliefs, these translations blurred religious distinctions and reflected a colonial agenda aimed at promoting Christianity. This practice, while intended to make Christian ideas more understandable to Malay Muslims, often misrepresented core Islamic theology and showed a lack of cultural and religious sensitivity. Furthermore, Amriah Buang (1990: 30) argues that *Allah* is a term with divine attributes and should not be casually replaced by or equated with the term "God." She criticises the use of compound words such as "godfather" or "godless," which trivialise the term's sacredness in Islamic theology. Such practices have lasting effects on interfaith understanding and influence religious discourse in the Malay world today.

METHODOLOGY

This study employed a qualitative methodology by combining content analysis and historical contextualisation to investigate how Islamic concepts were documented and interpreted in early Malay-English dictionaries. The primary sources analysed in this study include Thomas Bowrey's *A Dictionary of English and Malayo, Malayo and English* (1701) and William Marsden's *A Dictionary of the Malayan Language* (1812), both chosen for their historical importance and extensive inclusion of Islamic terminology. Bowrey, an independent merchant, compiled his dictionary based on practical fluency in spoken Malay acquired over two decades in the Malay Archipelago. His work, designed for trade and communication, reflects a pragmatic understanding of the language. In contrast, Marsden, a British East India Company official, approached his *Dictionary of the Malayan Language* with scholarly intent, documenting Malay etymologies, phonetics, and cultural contexts while emphasising the language's intellectual history. Marsden's broader contributions include *The History of Sumatra* (1783), *Numismata Orientalia Illustrata* (1823), *Memoirs of a Malayan Family* (1830), and *On the Era of the Mahometans* (1825), which collectively showcase his diverse academic pursuits and dedication to understanding Malay language and culture.

The lexicographic framework for this study was drawn from foundational works that address the challenges of bilingual dictionaries, especially in representing cultural and religious terms. Key references include Zgusta's (1971) principles on lexical equivalence, Tomaszczyk's (1986) exploration of cultural under-representation, and critiques by Ajmi and Otaibi (2006) on how Islamic terms are treated in dictionaries. Dazdarevic et al. (2016) further highlight the importance of preserving theological meanings during translation. Together, these references underpinned the study's analysis of how early Malay-English dictionaries managed Islamic lexicon within colonial and cultural contexts. The research involved a comparative lexical analysis of four key Islamic terms—*Allah*, *haram*, *nabi*, and *neraka*—examining their definitions, usage, and frequency across the two works. These terms were selected based on their high frequency of occurrence, reflecting their significance in the dictionaries and their relevance to the linguistic and cultural landscape of the period. A contextual analysis was conducted to explore the socio-political and cultural environments influencing the creation of these dictionaries, with a particular focus on the impact of colonial dynamics on the representation of the Islamic lexicon. Furthermore, the study evaluated whether the theological meanings of these terms were retained or altered under Western and Christian influences, identifying lexicographers' biases and methodological differences. Findings were validated through cross-referencing with scholarly literature on the Islamisation of the Malay language and colonial lexicography, as evidenced by references to key works such

as Syed Muhammad Naquib Al-Attas' (1993) analysis of the integration of Islamic values into the Malay language, Laffan's (2003) examination of colonial dictionaries and their strategic influences, and Mabruroh and Khoiriyah's (2019) exploration of Islamic terminology in Malay. These sources provide a comprehensive framework for understanding the linguistic and cultural challenges inherent in documenting Islamic concepts.

ANALYSIS AND DISCUSSION

Bowrey's dictionary, which includes grammar rules, instructions, expressions, dialogues, and letters, was created to equip English traders with practical knowledge for engaging in trade throughout the Archipelago. However, his grasp of Islamic terminology was limited to what he learned from Malay speakers, as he could not read Jawi. Nor Azizah (2019) points out that when analysing Bowrey's dictionary, it is important to consider the influence of his native language, potential misinterpretations or memory lapses on his part, errors introduced by the printer, and mistakes that occurred during printing. Similarly, Ajmi and Otaibi (2006: 8) highlight deficiencies in contemporary English dictionaries' definitions of Islamic terms. They note that many dictionary compilers lack a deep understanding of Islamic traditions, which results in inaccurate or misleading definitions. They argue that such errors could be minimised by consulting original Islamic texts and collaborating with Muslim linguists. This aligns with the assertions of Dazdarevic et al. (2016) and ElShiekh and Saleh (2011), in which the treatment of Islamic lexicon through translation and transliteration can either facilitate or impede a user's comprehension, depending on the absence of cultural context. The challenge is to ensure that translated Arabic terminologies maintain their intended meanings and are not taken out of context, which can lead to distortion and corruption of the original meaning. However, Abdullah Khalel (2019) posits that understanding Islamic terminology is not affected by the translation or the disparity between the Islamic meaning and its linguistic definition. The variation in contexts determines correct meaning while avoiding confusion and misinterpretation.

Table 1 and 2 list four of the most frequently occurring Islamic terms from both dictionaries and their respective translational equivalents. The frequency of each term is included next to each entry.

The term *Allah* appears 177 times in Bowrey's dictionary, as shown in Table 1, highlighting its prominence in the lexicon Bowrey considered essential for communication in the Malay-speaking world. This frequency underscores the centrality of the concept of God in the socio-religious framework of the region, particularly given the deep integration of Islam into daily life. Similarly, the term *Haram* or its variant *Haramcan* appears 14 times, reflecting its

importance in describing actions and items prohibited under Islamic law—a concept relevant for understanding local trade and social interactions. The terms *Nabbee* and *Naraka* appear eight times each, indicating Bowrey’s recognition of their theological significance. *Nabbee* refers to prophets, or central figures in Islamic teachings, while *Naraka* denotes hell, a key component of Islamic eschatology.

Table 1 Four Islamic Terminologies in Bowrey’s Dictionary.

Malayo	English Equivalent
<p><i>Allah – 177</i> <i>Allah eang benar satoo saja</i> <i>Allah poonea alamaan</i> <i>Allahhee</i> <i>Dea oran Allahhee</i> <i>Allah taallah,</i> <i>Allah taallah dapat ampoondosa samoa</i></p>	<p>God the True God is only one the way of God Godly He is a Godly Man Jehovah, Lord, Lord God The Lord can pardon all Sins</p>
<p><i>Haram / Haramcan - 14</i> <i>Oran jahat de Haramcam Allah taallah</i> <i>soorga padanea daen de jaddicanneraka</i> <i>naraka tampat nea</i></p>	<p>To charge God will Abominate Wicked men from heaven, and Hell is become their place.</p>
<p><i>Nabbee - 8</i> <i>Nabbee Esa</i> <i>Nabbee nabbenee</i></p>	<p>A prophet the Prophet Jesus Prophets</p>
<p><i>Naraka – 8</i> <i>Segalla oran eang booat jahat de</i> <i>masooc can</i> <i>Allah dalam appee Neraka</i></p>	<p>Hell All men that do evil, God will put them into Hellfire</p>

Bowrey’s approach to translating these terms demonstrates his understanding of fundamental Islamic principles in his capacity as a trader. However, his choice of equivalents was basic, typically consisting of one or two-word translations paired with sample phrases. This limited scope suggests that Bowrey’s dictionary was intended as a practical tool, tailored to the immediate needs of English traders rather than as a comprehensive resource for theological study. His definitions prioritised functionality, offering just enough detail to facilitate interactions between English speakers and their Malay counterparts, particularly in trade and governance contexts.

In contrast, Table 2 highlights the entries for the same terms in Marsden's dictionary, which reflect a more detailed and nuanced approach. The term *Allah* appears 178 times, slightly more frequently than in Bowrey's dictionary. Marsden's definitions are more elaborate, incorporating phrases and examples that delve into theological concepts, such as "God, the most High," and referencing the universal grace attributed to Allah in Islamic teachings. The term *Haram* is listed 41 times in Marsden's work, significantly more frequently than in Bowrey's. Marsden's treatment includes broader contexts, such as lawful versus unlawful actions, and examples such as "it is forbidden to spit in the mosque," which reflect a deeper understanding of Islamic law.

Marsden lists 34 occurrences for the term *Nabi*, far surpassing Bowrey's eight entries. His descriptions include detailed references to various prophets and their roles and place in Islamic tradition, such as "Adam, the first prophet, and Muhammad, the last prophet." This indicates Marsden's intent to provide not only translations, but also cultural and religious insight. Similarly, *Naraka* appears 18 times in Marsden's dictionary, with entries offering detailed descriptions, including references to the "seven gradations of hellfire" and the metaphysical roles associated with Islamic eschatology.

The stark differences between Bowrey and Marsden's dictionaries highlight their varying purposes and audiences. While Bowrey's dictionary is practical and utilitarian, catering to traders' immediate linguistic needs, Marsden's dictionary reflects a scholarly endeavour aimed at a more comprehensive understanding of Malay language and culture. Marsden's detailed entries and contextual explanations underscore his commitment to documenting the richness of Islamic concepts, contrasting with Bowrey's functional and often simplified approach. Together, these dictionaries provide a valuable comparative perspective of how early lexicographers approached the task of interpreting and documenting the linguistic and cultural intricacies of the Malay world.

Bowrey's dictionary entries on Islamic terms (Table 1), when viewed alongside those by Marsden (Table 2), reflect both the linguistic and cultural landscapes of their time. They provide a glimpse into how early English lexicographers navigated the complex task of interpreting and documenting a foreign language and belief system for an English-speaking audience. Bowrey's approach to the term *Allah*, where he equates it to terms such as "Jehovah" and "Lord God," shows an effort to draw parallels with familiar Christian language. While this might have helped his English-speaking readers relate to the concept, it glosses over the unique attributes of Allah in Islamic theology.

In Islamic tradition, Allah is not merely a synonym for God in the generic sense, but embodies unique theological principles central to the faith. The concept of *Tawhid* (oneness of God) is a fundamental tenet of Islam, emphasising that Allah is singular, incomparable, and free from any anthropomorphic attributes

or associations. Unlike the Christian concept of God, which may involve the Trinity or incarnations, Allah is understood as utterly unique and indivisible. Additionally, Allah is believed to be eternal, omniscient, omnipotent, and merciful, with no partner, parent, or offspring. This distinction is further reinforced by the 99 names of Allah (*Asma'ul Husna*) in Islamic theology, each describing a specific attribute, such as *Ar-Rahman* (the Most Compassionate) and *Al-Aleem* (the All-Knowing), which convey a comprehensive understanding of divine qualities.

Table 2 Four Islamic Terminologies in Marsden’s Dictionary

Malayan	English Equivalents
<p>Allah – 178 الله</p>	<p><i>allah</i>, God, the God. الله تعالي <i>allah-tāāla</i> God the most high, equivalent to our formulary expression of God Almighty. <i>Dangan tolong tuhan allah</i> by the assistance of the Lord God. <i>Allah tuhan iang menjadi-kan alum</i> God the Lord who created the world. <i>Ka-andak allah</i> the will of God. <i>Dangan nāma allah iang amat murah pada memri rezeki akan sakalian ambā-nia mumin dan kāfir dalam negri dunyā ini</i> in the name of God, who in his abundant grace bestows food on all his servants, both believers and infidels, throughout the countries of the earth. <i>Segala suatu iang kau-liat iya-itu allah</i> every thing, whatsoever thou seest, that is God. الله دم demi allah or والله wallahi by God; by the grace of God. ilahi O God! Divine. ياالهك if ilal-ku O my God! الله بسم bism' illahi in the name of God.</p>
<p>Haram – 41 حرام</p>	<p>harām and حرام haram, unlawful, forbidden, abominable, accursed. Sacred. <i>Halāl dan harām</i> things lawful and unlawful, clean and unclean. <i>Harām me-ludah dālam mesfid</i> it is forbidden to spit in the mosque. <i>Harām atas segala perampgian iang tiāda berswāmi me-mêrah-kan pipi-nia</i> it is unlawful for any unmarried woman to put rouge on her cheeks. <i>Harām lillahi kalo amba tâu</i> may I be accursed if I know. <i>Menaröh-kan harām pada allah</i> to consecrate, devote, dedicate to God.</p>
<p>Nabi – 34 نبي</p>	<p>nabi, a prophet. Al-nabi the prophet. Awal-nia آدم adam akhir-nia محمد Muhammed. The first of them (the prophets) was Adam, the last of them Mahomet; (the intermediate prophets being شيث shith or Seth, ادريس idris or Enoch, إبراهيم ibrahīm or Abraham, موسى musa or Moses, دāwud or David, and عيسي isa or Jesus.) نبي محمد رسول الله صلي الله عليه وسلم the prophet Mahomet, apostle of God, on whom be the blessing of God and peace. <i>Nabi allah iang tidda nabi kamadian-nia</i> the prophet of God, who is not to be succeeded by any other prophet.</p>

Malayan	English Equivalents
Naraka – 18 نارک	naraka or narka, hell, the infernal regions. <i>Jalan iang ka-kanan itu jalan ka-dālam surga dan iang ka-kiri ihu jalan ka-dalam naraka</i> that right-hand road is the road to heaven, and that to the left the road to hell. <i>Tujuh pangkat àpi naraka</i> the seven gradations of hell fire. <i>Narka lok</i> the damned. <i>Maleikat iang meniup api narka</i> the angel who blows the fire of hell.

By defining Allah as “the True God” or “Godly,” Bowrey’s entries reduce this nuanced theological understanding to a simplified equivalence with Christian terminology. This oversimplification fails to capture the deeply ingrained monotheistic worldview of Islam, where Allah is not only the Creator but also intimately involved in the governance of the universe, with attributes that are both transcendent and immanent. This limited depiction reflects the lens of a 17th-century Englishman trying to make Islamic concepts relatable to a Christian audience, often at the cost of theological precision. For non-Muslim readers, this reduction could lead to misconceptions about the Islamic understanding of divinity, potentially framing Allah as a counterpart to Christian interpretations of God, rather than as a distinct and singular concept within the Islamic faith. Expanding on these unique attributes of Allah helps illuminate the depth of Islamic theology and highlights the cultural and theological gaps in Bowrey’s dictionary. This context enriches the discussion by showing how the linguistic tools of the time, while useful for bridging cultural divides, often reflected the biases and limitations of their creators.

In contrast, Marsden’s entries show more depth and a clearer appreciation of the Islamic worldview. His descriptions that emphasise Allah’s universal grace—“who in his abundant grace bestows food on all his servants, both believers and infidels”—highlight a broader, more inclusive understanding of Islamic teachings, indicating a more respectful engagement with the religious beliefs of the time. Therefore, Marsden’s acknowledgment of the inadequacy of his definition of Allah in his dictionary is a striking example of humility and scholarly growth. By openly admitting that he had mistakenly equated Allah with *tuhan*, Marsden demonstrated a deeper awareness of the critical linguistic and theological distinctions in the Malay language and Islamic belief system. His reflection on this error underscores the unique significance of Allah as introduced through Arab influence, representing the singular, supreme God in Islam.

... I think it incumbent on me to remark that the name of God is improperly rendered by the word *توهن* *tuhan*. It is well known that these people who formerly worshipped the *ديوات* *dewata* deities or demi-gods, were indebted

to the Arabs for their belief in One Supreme Being, and that الله *allah* or (more usually with the Malays) الله تعالى *allah taala* God the most High, and هو *hua* (from the Hebrew) are the genuine Mahometan terms for God or Jehovah. The word توهن *tuhan*, it is true, is often figuratively (by metonymy) employed for God, but is precisely equivalent in its use to our expression of “The Lord, Dominus,” as in the phrase of توهن سكلين عالم *tuhan sakali-an alam* “The Lord of all worlds,” or in the compound مها توهن *maha-tuhan* “The mighty Lord,” and should not have been substituted, in a vocabulary, for the essential name of the Deity. (Marsden, 1812: 59)

This realisation showcases the layered challenges early lexicographers faced in a colonial context. Translating concepts steeped in cultural and religious nuances was not merely a linguistic exercise but a task laden with ideological and cultural implications. Marsden’s willingness to correct himself, as evident in his acknowledgment of errors in equating *Allah* with *tuhan*, reflects an effort to approach Islamic terminology with a degree of respect and scholarly rigour often absent among his contemporaries. By recognising his limitations and revisiting his work, Marsden demonstrated an awareness of the complexities involved in faithfully conveying the theological and cultural significance of Islamic terms.

In contrast, many of Marsden’s contemporaries simplified or misrepresented foreign terms to align with Western frameworks, often reflecting colonial attitudes rather than cultural accuracy. Figures such as Frederik de Houtman, who produced a Malay-Dutch wordlist in 1603, exemplify the trend of adapting foreign lexicons to fit European colonial agendas. Houtman’s *Spraeck ende Woord-Boek* often presented Malay terms through a utilitarian lens, emphasising their relevance for trade and governance while ignoring their cultural or religious significance. This practice mirrored broader colonial tendencies to instrumentalise language as a tool for control and assimilation, stripping away the indigenous meanings and contexts (Suratminto, 2011). Albert Corneliszoon Ruyl’s early 17th-century translation of the Gospel of Mark into Malay also illustrates this phenomenon. Ruyl adapted Islamic terms such as *Allah* to convey Christian theological ideas, blurring the distinctions between the two faiths. By doing so, he aimed to make Christian teachings more palatable to Malay-speaking Muslims. However, in the process, his translations misrepresented core Islamic beliefs and compromised the integrity of Islamic terminology (De Vries, 2018). Likewise, Justus Heurnius (1587–1651), a Dutch missionary, compiled Malay dictionaries and religious texts designed for Christian evangelism. His works often reinterpreted Islamic and indigenous Malay terms to fit Christian frameworks, simplifying their meanings to align with Western religious (Hoogervorst, 2024).

These examples highlight how many of Marsden’s contemporaries approached non-European lexicons with a Eurocentric mindset, prioritising accessibility for

Western audiences over fidelity to the original meanings. Marsden's self-correction and effort to avoid such superficial equivalences set him apart, reflecting a more conscientious approach to lexicography. His acknowledgment of the inadequacy of his initial definitions underscores the challenges of colonial scholarship and the importance of striving for accuracy and cultural sensitivity in representing foreign concepts. By situating Marsden's work within the broader context of his time, we gain a clearer understanding of both the limitations and the potential of early colonial lexicographical efforts.

Marsden's awareness contrasts with the era's typical approach, which frequently imposed Western perspectives on non-European languages, sacrificing accuracy for familiarity. However, Marsden's insight also highlights the inherent limitations and biases that marked colonial scholarship. Translators and lexicographers often worked under linguistic and cultural constraints, leading to interpretations shaped by their background and understanding. Even Marsden, with his attention to detail, could not entirely escape the challenges of fully grasping the intricacies of a different worldview. His candid reflection, therefore, is a reminder of the ongoing need for cultural sensitivity and a genuine effort to preserve the integrity of profound religious concepts in translation. This lesson resonates well beyond his time. This is consistent with the views of Ajmi and Otaibi (2006), in which the cultural and social environments of the lexicographers have the potential to perpetuate misconceptions about Islam. To ensure objective representation, dictionaries must incorporate more precise, culturally informed definitions that honour the original meanings as understood by native speakers. Lexicographers could employ corpus-based evidence from sources produced by local Malay speakers or scholars of Islam to provide more accurate definitions.

The entry for *Haram* in Bowrey's work, with phrases such as "God will abominate wicked men from heaven, and hell is become their place," underscores a strong moralistic tone. This reflects an interpretation shaped by Western perspectives that may have viewed Islamic laws as severe or rigid. The use of such definitive language to frame *Haram* solely in terms of punishment suggests a partial view that may not fully capture the balance between the sacred and the forbidden in Islamic tradition. Marsden's treatment of *Haram*, which mentions both "lawful and unlawful, clean and unclean," provides a more comprehensive view. His examples demonstrate an understanding that Islamic law is not merely about prohibition but encompasses a holistic approach to sacred conduct. This approach reflects a more empathetic effort to portray the term in its full complexity.

The treatment of *Nabi* by Bowrey is succinct, focusing on "the Prophet Jesus" and "Prophets," which may reflect an attempt to find common ground with Christian readers. While this could foster a sense of shared heritage, it risks reducing the significance of other prophets in Islam, particularly Muhammad

(peace be upon him), who holds a central position. Marsden provides a richer context by listing multiple prophets and explaining their roles, which offers readers a deeper understanding of the significance of prophecy in Islam. His definitions go beyond simple identification to highlight the importance of continuity in the prophetic tradition. It should be noted that both dictionaries referred to Jesus or Isa as prophets, reflecting local beliefs.

Bowrey's description of *Naraka* as "Hell" with the statement "All men that do evil, God will put them into Hellfire" portrays a vivid, fear-based image of the Islamic concept of hell. While accurate to an extent, this focus on punishment alone could evoke a one-dimensional view that paints Islam as primarily concerned with retribution. Marsden adds details such as the "seven gradations of hell fire" and mentions angels and metaphysical roles, giving a more layered representation that encompasses the spiritual beliefs associated with *Naraka*. This helps readers understand that Islamic teachings on the afterlife are not just about fear, but also reflect a structured and deeply moral worldview.

Bowrey's work, while pioneering for its time, shows the inherent challenges of translating concepts across cultures, especially from a dominant colonial perspective. His definitions reflect the era's inclination to interpret foreign ideas through the lens of English religious and moral values. This approach could inadvertently reinforce stereotypes of Islam as rigid or foreign to English norms. In contrast, Marsden's entries, with their richer context and more accurate representations, show an effort to move beyond simplifications and engage more genuinely with the material. His work suggests a greater degree of cultural sensitivity and an attempt to present Islamic beliefs in a manner that respects their complexity and integrity. These early lexicographical works are a reminder that translations are more than mere linguistic exercises; they are acts of interpretation influenced by the translators' cultural backgrounds. This relates to the second distortion identified by Al-Faruqi (1986: 11–15), which is distortion through translation, essentially a biased description that reflects the Western perspective on Islam. While Bowrey's dictionary served as a bridge for English traders to understand the Malay world, it was inevitably coloured by the biases and limitations of his time. Marsden's entries, meanwhile, hint at a more progressive approach that valued deeper cultural engagement. Both works, in their respective way, underscore the importance of striving for accuracy, empathy, and depth when documenting the beliefs and languages of other cultures.

CONCLUSION

The early dictionaries compiled by Thomas Bowrey and William Marsden, while recognised as invaluable linguistic tools for facilitating communication

between English speakers and the Malay-speaking population, were shaped by their time's socio-cultural and political contexts. Both lexicographers acted with genuine scholarly intent rather than with the explicit goal of misleading their readers. Their works, however, reveal inherent challenges and biases common in colonial-era scholarship. Bowrey's dictionary, based on his practical experience as a trader, often relied on his spoken proficiency in Malay and lacked depth in capturing Islamic theological nuances. His definitions reflect an attempt to relate unfamiliar concepts to Western equivalents, which, while useful for readers unfamiliar with the Malay world, sometimes resulted in oversimplifications and distortions. For instance, his equation of Islamic terms such as *Allah* with Christian notions such as "Jehovah" or "Lord God" misses the unique attributes of *Tawhid* central to Islamic theology.

Marsden's dictionary, by contrast, displays greater academic rigour and a more respectful engagement with Malay-Islamic concepts. He acknowledged the inadequacy of specific definitions, such as equating *Allah* with *tuhan*, and reflected on these limitations in his work. This self-correction illustrates his genuine effort to understand and convey Islamic terms' cultural and theological significance, despite being constrained by his own Western epistemology. Both lexicographers incorporated Islamic terminology, reflecting their recognition of Islam's central role in Malay life, yet the colonial context inevitably influenced their works. The cultural lens through which they worked sometimes reduced complex spiritual and social meanings into more utilitarian or missionary-oriented frameworks. The inclusion of Christian elements and moralistic views of Islamic law in their dictionaries reflected colonial efforts to align Malay culture with Western ideologies and support missionary goals.

Although Bowrey and Marsden did not intentionally mislead, their dictionaries served two purposes: linguistic tools and instruments of cultural interpretation shaped by Eurocentric paradigms. These works played a crucial role in facilitating cross-cultural dialogue and understanding. Yet, they also reflected the colonial mindset of their era, which often introduced biases that simplified or misrepresented the complexities of Islamic concepts. This mindset of framing non-Western knowledge through a Eurocentric lens continues to influence contemporary perceptions of cultures and religions across media, academia, and public discourse. The analysis of Bowrey and Marsden's ambitious works underscores their attempts to bridge cultural divides, revealing the limitations they faced in fully capturing the depth of a foreign worldview.

An inclusive and culturally sensitive approach is needed to address the colonial perspective in representing non-Western knowledge, especially Islamic concepts. Definitions should reflect deeper meanings and cultural contexts, while academic works should be dynamic and updated with diverse feedback. The implications of this

study extend beyond historical linguistics. It serves as a reminder to contemporary scholars of the significance of cultural sensitivity and the necessity of collaborating with local experts to represent religious and cultural terminology accurately. Future research could build on these findings by exploring more indigenous Malay sources and examining how contemporary translations can learn from the past to provide more comprehensive and respectful interpretations. By addressing these historical limitations, scholars can contribute to a more nuanced understanding of language and culture in a global context, fostering greater intercultural awareness and appreciation.

ACKNOWLEDGEMENT

The author would like to express heartfelt gratitude to the International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), International Islamic University Malaysia, for their invaluable support and guidance throughout the development of this work.

FUNDING

The publishing of this article is funded by Dewan Bahasa dan Pustaka.

DATA AVAILABILITY STATEMENT

The author confirms that the data supporting the findings of this study are available within the article.

DECLARATIONS

Conflict of interests: The author has no relevant financial or non-financial interests to disclose.

REFERENCES

- Abdullah Khalel, L. (2019). Islamic terminology: Translation and context. *Opción*, 35, 1201-1223.
- Adelaar, K. A., Prentice, D. J., Grijns, C. D., Steinhauer, H., & van Engelenhoven, A. (2011). Malay: Its history, role and spread. In *Atlas of Languages of Intercultural Communication in the Pacific, Asia, and the Americas* (pp. 673-694). De Gruyter Mouton.
- Ajmi, H., & Otaibi, A. (2006). The treatment of terms relating to Islam and the Arab world in English dictionaries. *Lexikos*, 16(1), 1-12.

- Al-Faruqi, I. R. (1986). *Toward Islamic English*. International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Alimuddin Hasan Palawa. (2017). Raja Ali Haji: Pelindung budaya dan pemelihara bahasa Melayu. *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, 10(1), 182-215.
- Amriah Buang. (1990). *Mengapa kalimah Allah? Satu percubaan menjelaskan pengertian ketuhanan dalam Islam*. Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri.
- Blagden, C. O. (1917). Malay. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1(1), 97-100.
- Bowrey, T. (1701). *A Dictionary: English and Malayo, Malayo and English*. Sam London.
- Cohn, B. S. (2016). The command of language and the language of command. In *The rise and fall of modern empires, Volume II* (pp. 49-102). Routledge.
- Dazdarevic, S., Fijuljanin, M. F., and Rastic, M. A. (2016). Investigating lexical gaps in translation of Islamic terms in the Holy Qur'an. *Islamic Review (Islamska Misao)*, 9, 299-309.
- De Vries, L. (2018). Iang Evangelivm Ul-Kadus menjurat kapada Marcum: The First Malay Gospel of Mark (1629–1630) and the Agama Kumpeni. *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 174(1), 47-79.
- ElShiekh, A. A. A., and Saleh, M. M. A. (2011). Translation versus transliteration of religious terms in contemporary Islamic discourse in Western communities. *International Journal of English Linguistics*, 1(2), 141-147.
- Ening Herniti. (2017). Islam dan perkembangan bahasa Melayu. *Jurnal Lektur Keagamaan*, 15(1), 81a-96.
- Hoogervorst, T. G. (2024). Seventeenth-century Malay wordlists and their potential for etymological scholarship. *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia*, 25(3), 7, 531-575.
- Hunt, R. A. (1989). The history of the translation of the Bible into bahasa Malaysia. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 62(1 (256)), 35-56.
- Izzati Mohd Yusop. (2014, 23-27 August). Impak kolonial terhadap pendidikan orang Melayu. In *23rd International Conference of Historians of Asia 2014 (IAHA2014)*. Alor Setar, Kedah.
- Laffan, M. (2003). New charts for the Arabic ocean Dictionaries as indicators of changing times. *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde*, 159(2/3), 351-387.
- Mabruroh Mabruroh & Rosyidatul Khoiriyah. (2019). Islamization of Malay language and its role in the development of Islam in Malaya. *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies*, 4(1), 13-28.
- Mashudi Kader. (2009) Some aspects of 17th century Malay via Thomas Bowrey's bilingual dictionary published in 1701. *Jurnal Kemanusiaan*, 16. 83-114.
- Marsden, W. (1812). *A dictionary of the Malayan language*. Cox and Baylis.

- Md. Mahmudul Hasan. (2014). Islam's encounter with English and Ismail al-Faruqi's concept of Islamic English: A postcolonial reading. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 31(2), 1-21.
- Mohd. Zariat Abdul Rani. (2006). Kehadiran Barat dan kesannya terhadap kesusasteraan Melayu. *Jurnal Pengajian Melayu*, 17, 330-361.
- Mohd Tarmizi Hasrah. (2010). Sistem bilangan bahasa Melayu pada abad ke-17: Tinjauan terhadap kamus Thomas Bowrey 1701. *Menemui Matematik (Discovering Mathematics)*, 32(1), 45-55.
- Moon, R. (2014, July). Meanings, ideologies, and learners' dictionaries. In *Proceedings of the XVI EURALEX International Congress. The User in Focus. Bolzano: EURAC/ Institute for Specialised Communication and Multilingualism*. pp. 85-105.
- Muhammad Kurnia, & Rahmat Hidayat. (2022). The miracle of Arabic language: From pre-Islamic to Islamization. *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama*, 23(2), 129-141.
- Muller, M. (2020). Glotto-colonial debates: Language, nations, races, and civilization in William Marsden's and John Crawford's Ethno-Linguistics. *Journal of Postcolonial Linguistics*, 3, 1-21.
- Nazilah Mohamad, & Nor Hasimah Ismail. (2017) Malay science: A study on the 17th century dictionary. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 7(6). 1061-1071.
- Nor Azizah Othman. (2022). Berkeliling dunia dengan kata: Iktibar daripada kamus bahasa Melayu abad ke-17. *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, 16(1), 105-124.
- Rafael, V. (1988). Contracting colonialism: Translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish Rule, Ithaca. Cornell University Press.
- Richards, G. (2021). The travelling text: Manuscripts, print culture and translation in the making of the Malay world. *Discourses, agency and identity in Malaysia: Critical perspectives* (pp. 59-103). Springer.
- Salina Ahmad. (2013). The role of language in the process of Islamization: A brief analysis of Syed Muhammad Naquib al-Attas' thought,". In *Seminar Kebangsaan Isu Ketamadunan dan Cabaran Semasa (SIKCAS)* (pp. 88–89). Universiti Teknologi Malaysia.
- Sneddon, J. N. (2003). *Indonesian language : Its history and role in modern society*. University of New South Wales Press.
- Supriono, I. A. (2015). Islam di Nusantara dan transformasi kebudayaan Melayu Indonesia. *Jurnal Madania*, 5(2), 177-199.
- Suratminto, L. (2011). Strategi perdagangan dengan pendekatan linguistik oleh Frederck De Houtman sebagai model untuk menguasai Nusantara oleh pemerintah kolonial. *Proceedings from the International Conference and Summer School on International Studies (ICSSIS)*, 1(2). 221–231.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas (1993). *Islam and Secularism*. International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), IIUM.

- Tomaszczyk, J. (1986). The Bilingual Dictionary under Review. In *ZüriLEX'86 Proceedings, Papers Read at the EURALEX International Congress, University of Zürich* (pp. 9-14).
- Winterbottom, A. (2016). Linguistic landscapes: Early English studies of Malay and the EIC in maritime Southeast Asia. In *Hybrid Knowledge in the Early East India Company World* (pp. 54-81). Cambridge Imperial and Post-Colonial Studies Series. Palgrave Macmillan.
- Zgusta, L. (1971). *Manual of lexicography*. Mouton, The Hague.

ANALISIS WACANA BUDAYA KESETIAAN DALAM *HIKAYAT HANG TUAH* DAN TERJEMAHANNYA DALAM BAHASA CHINA

(A Cultural Discourse Analysis on Loyalty in Hikayat Hang Tuah and Its Chinese Translation)

Zhao Ran¹
moon0502@hotmail.com

Goh Sang Seong²
gohss@usm.my

School of Foreign Languages and South Asian and Southeast Asian Studies, Yunnan Minzu University, No. 2929, Yuehua Street, Chenggong District, Kunming, Yunnan, China.¹

Bahagian Pengajian Terjemahan dan Interpretasi, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia, USM 11700, Pulau Pinang, Malaysia.²

Pengarang koresponden (*Corresponding author*):²

Rujukan makalah ini (*To cite this article*): Zhao Ran, & Goh Sang Seong. (2025). Analisis wacana budaya kesetiaan dalam *Hikayat Hang Tuah* dan terjemahannya dalam bahasa China. *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, 18(1), 73–96. [https://doi.org/10.37052/jm.18\(1\)no4](https://doi.org/10.37052/jm.18(1)no4)

Peroleh: <i>Received:</i>	16/12/2024	Semakan: <i>Revised</i>	27/12/2024	Terima: <i>Accepted:</i>	20/1/2025	Terbit dalam talian: <i>Published online:</i>	28/1/2025
------------------------------	------------	----------------------------	------------	-----------------------------	-----------	--	-----------

Abstrak

Hikayat Hang Tuah (HHT) ialah karya agung yang sarat mengandungi unsur budaya Melayu. Dalam HHT, kesetiaan ialah nilai yang signifikan dan teras dalam budaya Melayu. Lantaran itu, dalam konteks terjemahan keberkesanan terjemahan nilai ini amat penting bagi interaksi silang budaya antara budaya bahasa sumber dengan budaya bahasa sasaran. Untuk mengesan keberkesanan ini, kajian ini mengupas budaya nilai kesetiaan dalam HHT melalui perspektif terjemahan budaya dengan memanfaatkan Teori Analisis Wacana dan Laras Bahasa. Analisis terhadap wacana yang mengandungi budaya nilai kesetiaan yang dipaparkan melalui watak

Hang Tuah daripada teks sumber bahasa Melayu (*Hikayat Hang Tuah*) kepada teks sasaran bahasa China (*Hang Du A Chuan Qi*) dilakukan berpandukan tiga aspek utama dalam laras bahasa, iaitu medan wacana, mod wacana dan tenor wacana. Dapatan kajian menunjukkan bahawa penterjemah cenderung mengekalkan elemen-elemen penting dalam medan bahasa dan tenor bahasa, khususnya dalam aspek mod bahasa, penterjemah menterjemahkan bahasa istana kepada teks sasaran dengan menggunakan istilah pada zaman feudal China bagi mengekalkan hierarki dan kesopanan yang menjadi ciri budaya istana Melayu. Selain itu, penterjemah menggunakan istilah keagamaan dalam bentuk yang sesuai dengan konteks bahasa sasaran bagi memperkenalkan nilai kesetiaan Hang Tuah terhadap raja dan agama kepada pembaca bahasa sasaran. Usaha ini bukan sahaja memastikan budaya nilai kesetiaan Melayu terpelihara, malahan juga memupuk pemahaman interaksi silang budaya antara masyarakat Melayu dengan masyarakat di China.

Kata kunci: *Hikayat Hang Tuah*, kesetiaan, terjemahan budaya, analisis wacana, mod bahasa, bahasa istana

Abstract

Hikayat Hang Tuah (HHT) is a masterpiece rich with elements of Malay culture. In the HHT, loyalty is a significant value and a cornerstone of Malay culture. Therefore, in the context of translation, the effectiveness of conveying this value is crucial for cross-cultural interaction between the source language culture and target language culture. To evaluate this effectiveness, this study examines the culture value of loyalty in HHT through the perspective of cultural translation, employing the Discourse and Register Analysis Theory. Analysis of discourse containing the culture of loyalty reflected through the character of Hang Tuah from the Malay source text (Hikayat Hang Tuah) to the Chinese target text (Hang Du A Chuan Qi) is conducted through three main aspects of register: field of discourse, mode of discourse, and tenor of discourse. The findings indicate that the translator tends to maintain important elements in the field of language and tenor of language. Particularly, in the aspect of language mode, the translator translates court language to the target text using terms from China's feudal era to maintain the hierarchy and decorum characteristic of Malay court culture. Additionally, the translator's use of religious terms in forms appropriate to the context of target language also clarifies Hang Tuah's loyalty to the king and religion for target language readers. These efforts not only ensure the preservation of Malay cultural values of loyalty but also foster understanding of cross-cultural interaction between the Malay and Chinese societies.

Keywords: Hikayat Hang Tuah, loyalty, cultural translation, discourse analysis, language mode, court language

PENDAHULUAN

Dalam konteks sastera, budaya merupakan konsep yang amat kompleks kerana istilah “budaya” itu sendiri mengalami perkembangan makna sepanjang zaman, lantas menjadikannya asas penting dalam pelbagai sistem dan disiplin ilmu (Williams, 2015:49). Kekayaan dan keunikan unsur budaya yang terkandung dalam karya sastera menjadikan terjemahan budaya sebagai isu yang memerlukan perhatian yang berterusan dalam dunia penyelidikan terjemahan. *Hikayat Hang Tuah* (HHT), sebuah epik Melayu yang teragung, merupakan karya yang berjaya menonjolkan kepelbagaian dan kehalusan budaya Melayu, seterusnya menarik perhatian para sarjana untuk mengkaji hikayat ini (Tengku Intan Marlina Tengku Mohd Ali & Salinah Ja’far, 2013).

Kedudukan HHT sebagai dokumen budaya penting, seperti yang dinyatakan oleh Kamaruddin M. Said (2007), memperlihatkan nilai budaya-politik Alam Melayu yang digambarkan melalui masyarakat dan budaya Melayu pada zaman kerajaan Melayu Melaka dan Jawa pada abad ke-15. Gagasan ini diperkukuh melalui pernyataan Noriah Taslim (2012) yang menganggap bahawa HHT sebagai dokumen budaya dan kemasyarakatan yang harus diberikan perhatian khusus. Oleh hal yang demikian, kepentingan HHT bukan hanya terletak pada naratif epiknya, tetapi juga sebagai manifestasi budaya Melayu yang telah mempengaruhi identiti dan cita-cita bangsa Melayu sehingga hari ini (Abdul Razak Salleh et al., 2015). Ekoran daripada pernyataan ini, sesungguhnya kajian tentang terjemahan budaya Melayu amatlah signifikan terutamanya dalam konteks keberkesanan penyampaian budaya kesetiaan Melayu dalam bahasa lain. Oleh itu, kajian ini mengenal pasti dan mencerahkan budaya kesetiaan dalam HHT serta menganalisis keberkesanan penyampaian terjemahan budaya kesetiaan dalam HHT dalam bahasa China.

Kesetiaan dalam Kesusasteraan Melayu

Dalam kesusasteraan Melayu, konsep kesetiaan sering diungkapkan sebagai nilai yang tinggi dan asas, terutamanya dalam konteks hubungan rakyat dengan pemerintah. Hal ini terbukti daripada gagasan Tuan Siti Nurul Suhadah Tuan Adnan dan Mohd Firdaus Che Yaacob (2023:61) yang menyatakan bahawa kesetiaan ialah sifat yang melibatkan keteguhan hati dan kejujuran yang berpegang pada satu pihak. Menurut kedua-dua orang sarjana ini lagi, kesetiaan merangkumi akal budi yang bijaksana, kebaikan hati serta keberanian dalam mempertahankan sesuatu hubungan (Tuan Siti Nurul Suhadah Tuan Adnan & Mohd Firdaus Che Yaacob, 2023: 68). *Kamus Dewan* (2007:1481) mentakrifkan kesetiaan sebagai keadaan yang kekal dan keteguhan hati individu yang patuh

dan dapat diharapkan. Pemerian ini menonjolkan aspek moral yang penting dalam pembentukan hubungan sosial dan institusi politik dalam masyarakat Melayu tradisional.

Namun, nilai kesetiaan ini tidak boleh dilihat secara terpisah daripada budaya masyarakat Melayu yang mendasarinya. Sepertimana yang digagaskan oleh Liu Miqing (2006:30), budaya mental merujuk lapisan budaya yang paling mendalam dalam sesebuah masyarakat, merangkumi aspek ideologi, kognitif dan emosi yang membentuk pandangan dunia serta nilai unik masyarakat tersebut. Konsep ini selaras dengan gagasan Zainal Kling (2005:19) yang menyatakan bahawa minda Melayu ialah kapasiti mental yang melibatkan proses kognisi, emosi dan tindakan yang terwujud dalam percakapan, tulisan dan naratif budaya. Dalam konteks hubungan rakyat dengan pemerintah, kesetiaan Hang Tuah kepada Sultan Melaka dapat difahami bukan sekadar tindakan taat, tetapi juga sebagai imej mental kolektif masyarakat Melayu tentang pengabdian yang ideal.

Untuk memperjelas konsep ini, para sarjana telah mengemukakan gagasan masing-masing dalam kesusasteraan Melayu. Antaranya, Mardiah Mawar Kembaren (2014:187) mencerakin kesetiaan sebagai satu daripada faktor utama yang menyumbang kepada kejayaan bangsa Melayu. Gagasan ini tercermin daripada pernyataan Muhammad Haji Salleh (2000:60) yang mengusulkan bahawa dalam karya *Hikayat Hang Tuah*, kesetiaan Hang Tuah terhadap Sultan Melaka menjadi simbol sejarah kejayaan Melayu. Hang Tuah melambangkan kesepaduan masyarakat Melayu yang berpegang teguh pada prinsip ketaatan dan kesetiaan dalam mempertahankan institusi pemerintahan yang bersifat sakral dan suci. Selain itu, Norazimah Zakaria (2015:28) mengaitkan kesetiaan dengan unsur kuasa ghaib, iaitu raja dianggap sebagai keturunan dewa yang mampu menarik kesetiaan rakyat. Sistem istana yang berakar umbi ini menjadikan ketaatan kepada raja sebagai norma sosial dan nilai suci yang diwarisi.

Kesetiaan yang ditonjolkan dalam *Hikayat Hang Tuah* (HHT), seperti episod Hang Tuah menyelamatkan raja semasa diutus ke negeri luar atau menerima titah hukuman mati tanpa persoalan, mencerminkan nilai patriotisme dan semangat jati diri terhadap ketuanan Melayu. Sepertimana yang dinyatakan oleh Tengku Intan Marlina Tengku Mohd Ali dan Salinah Ja'afar (2013:99), kesetiaan kepada raja merupakan identiti penting masyarakat Melayu tradisional, yang menjadi elemen kukuh dalam kestabilan sosial dan politik. Menurut Norazimah Zakaria (2015:28) lagi, nilai kesetiaan ini bukan sahaja menjadi pedoman dalam pembentukan budaya tradisional, tetapi juga panduan moral kepada masyarakat moden untuk mengamalkan

sifat akhlak yang baik serta taat akan ibu bapa, negara dan agama, sesuai dengan peribahasa Melayu, “berbuat baik dibalas baik”.

Secara keseluruhannya, konsep kesetiaan dalam kesusasteraan Melayu bukan sahaja melambangkan kepatuhan individu kepada pemimpin, tetapi juga mencerminkan budaya mental masyarakat Melayu. Dalam konteks ini, kesetiaan Hang Tuah kepada Sultan Melaka memperlihatkan nilai budaya mental seperti ketaatan, keberanian dan pengabdian dapat memperkukuh jati diri Melayu serta membentuk semangat patriotik bagi mempertahankan maruah bangsa.

Keentingan Penelitian Terjemahan Budaya Nilai Kesetiaan dalam HHT

Penelitian terjemahan nilai kesetiaan dalam HHT adalah penting untuk memahami proses pemindahan nilai budaya mental Melayu dalam bahasa sasaran. Sebagai sebuah karya agung yang kaya dengan budaya mental Melayu, HHT memperlihatkan nilai kesetiaan sebagai tonggak utama peradaban Melayu (Asmah Haji Omar, 2005:128). Hal ini tidak hanya mencerminkan pemikiran dan identiti bangsa Melayu, tetapi juga menunjukkan nilai seperti kenegaraan, adat dan hubungan setia antara rakyat dengan pemimpin yang menjadi asas kestabilan sosial dan politik dalam masyarakat tradisional (Hassan Ahmad, 2005:147).

Dalam proses penterjemahan, kesetiaan Hang Tuah membawa cabaran kepada penterjemah. Cabaran ini termasuk bagaimana imej mental seperti hubungan sakral antara rakyat dengan raja serta konsep kepahlawanan Hang Tuah sebagai lambang pengabdian yang ideal dapat difahami dalam budaya bahasa sasaran. Sepertimana yang ditegaskan oleh Goh Sang Seong (2024:4), terjemahan bukan sekadar pemindahan huruf dan abjad, tetapi pemindahan imej mental yang mengandungi makna budaya mendalam. Dengan ini, penterjemah perlu menyesuaikan penggunaan bahasa istana atau bahasa diraja dalam teks sasaran bagi mengekalkan suasana formal dan hierarki budaya Melayu dalam konteks yang dapat diterima oleh pembaca bahasa sasaran.

Dengan huraian ini, jelaslah bahawa penelitian terhadap penterjemahan nilai kesetiaan adalah penting dalam usaha mempergiat interaksi budaya. Usaha ini bukan sahaja membantu memastikan nilai kesetiaan sebagai imej mental utama budaya Melayu dapat diterjemahkan dengan berkesan, tetapi juga memperlihatkan terjemahan dapat menjadi wahana untuk memperkenalkan pandangan sarwa Melayu kepada masyarakat lain, sekali gus menggalakkan kefahaman interaksi silang budaya yang lebih mendalam.

KAJIAN LEPAS

Kajian terhadap HHT menjadi satu tumpuan yang menarik perhatian para sarjana. Berdasarkan sorotan kepustakaan mengenai HHT yang terkini, didapati bahawa kajian-kajian lampau telah meneliti pelbagai aspek seperti peranan gender dan kuasa (Mohd Haniff Mohammad Yusoff, 2022), simbolisme budaya (Mohd Samsudin, 2023), strategi kepimpinan (Norazimah Zakaria et al., 2020), penggunaan bahasa (Darwalis Sazan, 2023) dan amali penterjemahan (Nor Idatul Akmar Zulkipli & Haslina Haroon, 2023). Kajian-kajian terdahulu juga memberikan tumpuan kepada aspek keperibadian watak (Rahmah Bujang, 2012), aplikasi nilai sastera (Noriah Taslim, 2012), implisit ujaran (Hussin Sarif, 2010), dan simbol budaya (Tengku Intan Marlina Tengku Mohd Ali & Salinah Ja'afar, 2013).

Walaupun kajian-kajian ini telah menyumbang kepada pemahaman yang mendalam tentang HHT, terdapat beberapa kelompangan yang masih perlu diisi. Pertama, walaupun aspek penterjemahan telah dikaji dari segi sejarah dan perkembangannya (Nor Idatul Akmar Zulkipli & Haslina Haroon, 2023), namun kajian khusus tentang pemindahan nilai kesetiaan dalam penterjemahan HHT kepada bahasa asing, terutamanya bahasa China, masih belum diberikan perhatian.

Kedua, walaupun nilai kesetiaan merupakan tema utama dalam HHT dan Hang Tuah sering dianggap sebagai simbol kesetiaan dalam budaya Melayu, namun analisis tentang konsep kesetiaan ini dari sudut konteks penterjemahan budaya masih belum diteliti sepenuhnya, terutamanya dari segi keberkesanan terjemahan dalam penyampaian semula nilai budaya mental Melayu, masih belum mendapat perhatian yang mencukupi.

Ketiga, seperti yang dinyatakan oleh Hassan Ahmad (2005:148), Hang Tuah sebagai “wira budaya Melayu” yang mencerminkan nilai-nilai kepahlawanan dan kesetiaan dalam hubungan antara rakyat dengan pemimpin. Walau bagaimanapun, kajian tentang terjemahan nilai budaya mental ini yang merangkumi ideologi, sistem pemikiran dan emosi masyarakat Melayu dalam konteks penterjemahan masih belum diberikan perhatian.

Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk mengisi jurang tersebut dengan menganalisis aspek kesetiaan dalam penterjemahan HHT ke dalam bahasa China. Kajian ini diharapkan bukan sahaja dapat memperkaya pemahaman tentang konsep kepahlawanan Melayu, tetapi juga dapat memberikan perspektif baharu tentang cabaran dan strategi dalam terjemahan nilai budaya yang kompleks ini dalam bahasa dan budaya yang berbeza. Hal ini penting untuk memahami bagaimana nilai kesetiaan yang menjadi asas dalam budaya Melayu dapat difahami dan dihayati oleh pembaca bahasa sasaran yang berlainan latar belakang budaya.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dengan menerapkan teori Analisis Wacana oleh Hatim dan Mason (2001) bagi mengupas wacana yang mengandungi budaya kesetiaan dalam HHT dan terjemahannya dalam *Hang Du A Chuan Qi*. Metodologi kajian ini merangkumi beberapa komponen utama seperti yang berikut:

Korpus Kajian

Kajian ini memanfaatkan *Hikayat Hang Tuah* cetakan kedua (edisi kulit lembut) yang diterbitkan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka pada tahun 2017 sebagai teks sumber kerana judul ini merupakan edisi terbaharu. Manakala teks sasaran ialah terjemahan bahasa China, *Hang Du A Chuan Qi*, cetakan pertama yang diterbitkan oleh Intelligentsia Book Station diterjemahkan oleh Huang Yuanhuan (2006). Judul ini dipilih kerana judul ini ialah satu-satunya versi terjemahan bahasa China yang ditemukan di pasaran.

Korpus kajian dipetik secara manual oleh pengkaji daripada kedua-dua buah teks tersebut, dengan memberikan tumpuan pada wacana kesetiaan Hang Tuah terhadap Sultan Melaka. Korpus yang dipetik daripada teks sumber mengandungi 1034 patah perkataan dan korpus yang dipetik daripada teks sasaran mengandungi 1458 patah perkataan. Pemilihan wacana kesetiaan adalah berdasarkan perenggan atau ayat yang dapat mencerminkan budaya kesetiaan dalam wacana antara Hang Tuah dengan watak lain seperti Sultan, Bendahara, dan rakan seperjuangannya. Kriteria pemilihan termasuk perbualan atau naratif yang menyerlahkan kesetiaan Hang Tuah terhadap Sultan Melaka secara ketara, termasuk ungkapan tidak akan berkhidmat untuk raja lain, kesanggupan melindungi Sultan Melaka, kemutlakan penerimaan sebarang titah daripada Sultan Melaka, dan kesediaan membantu Sultan Melaka menyelesaikan sebarang masalah termasuk perkara-perkara yang remeh.

Kaedah Kajian

Untuk menjalankan kajian ini, teori Analisis Wacana oleh Hatim dan Mason (2001:46-55) dimanfaatkan bagi menganalisis aspek kesetiaan dalam HHT. Analisis ini dilakukan dengan mengenal pasti dan mengkaji tiga faktor utama dalam laras bahasa: medan wacana (*field of discourse*), mod wacana (*mode of discourse*) dan tenor wacana (*tenor of discourse*). Teori ini membantu pengkaji membahagi-bahagikan suatu wacana panjang yang tidak bertanda kepada tiga komponen yang

dapat dianalisis dengan tuntas, lalu menjadikan analisis wacana yang panjang lebih munasabah.

Teori ini membantu pengkaji memahami konteks budaya dan bahasa dalam wacana asal melalui tiga aspek berikut:

- (1) Medan wacana membolehkan pengkaji memahami konteks budaya kesetiaan Melayu melalui analisis situasi yang menggambarkan konsep kesetiaan dalam HHT, seperti ketaatan Hang Tuah kepada Sultan dalam pelbagai peristiwa.
- (2) Mod wacana membantu pengkaji mengenal pasti cara budaya kesetiaan diungkapkan dalam teks sumber melalui analisis gaya bahasa, penggunaan simbol dan bentuk penyampaian yang mencerminkan nilai-nilai masyarakat Melayu.
- (3) Tenor wacana memungkinkan pengkaji memahami hubungan hierarki dan nilai sosial yang terkandung dalam interaksi antara watak, terutamanya hubungan Hang Tuah dengan Sultan yang mencerminkan konsep kesetiaan dalam budaya Melayu.

Pemahaman terhadap ketiga-tiga aspek ini memberikan panduan dalam menganalisis keberkesanan terjemahan dengan cara berikut:

- (1) Membantu pengkaji menilai sama ada situasi yang menggambarkan kesetiaan dalam teks sumber dapat difahami dengan tepat dalam konteks budaya sasaran;
- (2) Membolehkan pengkaji mengenal pasti sama ada gaya bahasa dan simbol yang digunakan dalam terjemahan dapat menyampaikan nilai kesetiaan dengan berkesan;
- (3) Memudahkan penilaian terhadap pemindahan hubungan hierarki dan nilai sosial yang terkandung dalam konsep kesetiaan dalam bahasa sasaran.

Dengan ini, jelaslah bahawa teori ini membantu pengkaji memahami konteks budaya dan bahasa dalam wacana asal, seterusnya dapat memberikan panduan dalam analisis terhadap keberkesanan terjemahan nilai dan simbolisme budaya kesetiaan ke dalam bahasa sasaran.

Laras Bahasa

Hatim dan Mason (2001:46) mengusulkan konsep laras bahasa dengan merujuk perbezaan penggunaan kosa kata, tatabahasa dan lain-lain yang wujud dalam aktiviti bahasa yang berbeza. Misalnya perbezaan penggunaan kosa kata dan tatabahasa dalam komentar sukan dan doa di gereja. Bagi menghuraikan amalan laras bahasa,

tiga aspek utama dikemukakan oleh Hatim dan Mason (2001:48), iaitu medan wacana, mod wacana dan tenor wacana.

Medan Wacana

Analisis medan wacana berfokus pada konteks atau bidang aktiviti semasa wacana berlaku (Hatim & Mason, 2001:48-49, 55). Dalam konteks HHT, aspek ini dapat ditonjolkan melalui episod-episod yang menyerlahkan budaya kesetiaan melalui watak Hang Tuah seperti beliau diutus ke negeri asing, menghadapi musuh atau dijatuhkan hukuman mati. Kupasan terhadap budaya kesetiaan ini dapat membantu menjawab persoalan “Apakah yang sedang berlaku?” dalam budaya Melayu. Proses ini melibatkan pemahaman tentang tujuan penggunaan bahasa dalam karya ini serta fungsi sastera sebagai wahana penzaharan identiti dan aspirasi bangsa.

Mod Wacana

Kajian mod wacana meneliti cara penyampaian maklumat dalam teks, sama ada melalui lisan atau tulisan, serta cara mencerminkan nilai masyarakat (Hatim & Mason, 2001:49–50). Dalam HHT, gaya penyampaian dan media yang digunakan memainkan peranan penting dalam menggambarkan sikap, pandangan hidup dan struktur sosial masyarakat Melayu. Proses ini membantu menjawab “Bagaimanakah ia disampaikan?” (Hatim & Mason, 2001:55) yang melibatkan analisis pada bentuk naratif dan simbolisme dalam teks serta cara sastera klasik Melayu disesuaikan dengan konteks pembaca bahasa sasaran.

Tenor Wacana

Tenor wacana, iaitu hubungan antara pembicara dengan pendengar atau penulis dan pembaca, dianalisis untuk memahami fungsi komunikasi dalam teks (Hatim & Mason, 2001:50–51). Melalui analisis tenor wacana, watak-watak dalam HHT, termasuk hubungan antara Hang Tuah dengan rajanya, dilihat sebagai cerminan nilai hubungan sosial dan hierarki dalam budaya Melayu. Kupasan terhadap aspek ini menjawab persoalan “Siapakah yang berbicara?” dan “Mengapakah mereka berbicara seperti itu?” (Hatim & Mason, 2001:55), serta membolehkan pemindahan konteks yang tepat dalam bahasa sasaran.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Budaya Kesetiaan dalam HHT dan Terjemahannya

Sepertimana yang dihuraikan pada bahagian “Kepentingan Penelitian Terjemahan Kesetiaan dalam HHT”, budaya kesetiaan kepada raja dijadikan tumpuan analisis kerana kesetiaan dianggap sebagai sikap penting untuk melambangkan kedaulatan negara Melayu (Hassan Ahmad, 2005:149; Mohd Samsudin, 2023:3). Oleh itu, fokus utama kupasan dalam bahagian ini adalah untuk menganalisis sifat kesetiaan Hang Tuah kepada raja daripada teks sumber ke dalam teks sasaran.

Melalui kajian yang berpandukan analisis wacana ini, pengkaji dapat mengenal pasti sama ada sifat kesetiaan Hang Tuah kepada raja dalam teks sumber dapat dijelmakan semula atau tidak dalam teks sasaran.

Jadual 1 Data 1 (Wacana semasa Hang Tuah diutus ke negeri asing).

Teks sumber	Teks sasaran
<p>Maka sembah Tun Tuah, “Daulat Tuanku Andika Betara, patik aji anak Melayu hamba ke bawah paduka anakanda Sultan Melaka; akan sekarang jadi hamba ke bawah Duli Paduka Betara.” Setelah Seri Betara menengar sembah Tun Tuah itu maka Seri Betara pun terlalu sukacita hatinya dan kasih gemar akan Tun Tuah itu. Maka titah Seri Betara, “Hai Kiai Tuah, mahukah engkau jadi hambaku supaya engkau kujadikan penggawa agung di bawahku dan kududukan di bawah Patih Gajah Mada dan aku anugerahi sebuah negeri dan kuberi bini empat puluh.” Maka sembah Tun Tuah, “Daulat Tuanku Andika Betara, patik hamba yang hina ini mohonkan ampun dan kurnia di bawah Duli Paduka Betara; <u>tatkala patik di Melaka, hamba ke bawah duli paduka anakanda Sultan Melaka; akan sekarang patik di Majapahit; hamba ke bawah Duli Paduka Betara. Mana titah sangulun, tetapi, lamun sudah pekerjaan paduka anakanda ini, ke manatah perginya?</u> Selang paduka anakanda lagi jadi hamba ke bawah Duli Betara, ini pula patik sekalian.” (HHT, 2017:117)</p>	<p>国王又问杭·杜阿：“您是何处马来人？”杭·杜阿奏道：“陛下，小臣是满刺加国人，是满刺加苏丹的臣民，现在也是陛下下的臣民。”国王听了杭·杜阿的启奏，心中大喜，对他宠爱有加。国王又问道：“杭·杜阿，您愿做朕的臣民吗？朕可以封您为最高统帅，位置仅次于宰相加渣·玛达。朕可以把一个国家封给您，并赏赐四十美女。”杭·杜阿奏道：“陛下，小臣位卑身贱，请陛下恕罪和开恩。小臣在满刺加时，是满刺加苏丹的臣民。现在小臣在满者伯夷，当然是陛下下的臣民。陛下圣旨，小臣奉行。不过，小臣已是满刺加王的臣民，不管到何处去，都是他的臣民。我王已是陛下下的臣民，小臣也不例外。” (<i>Hang Du A Chuan Qi</i> 2006:125)</p>

Transliterasi: ...[xiaoche] [zai] [manlajia] [shi], [shi] [manlajia] [sudan] [de] [chenmin]. [xianzai] [xiaoche] [zai] [manzheboyi], [dangran] [shi] [bixia] [de] [chenmin]. [bixia] [shengzhi], [xiaoche] [fengxing]. [buguo], [xiaoche] [yi] [shi] [manlajia] [wang] [de] [chenmin], [buguan] [dao] [hechu] [qu], [dou] [shi] [ta] [de] [chenmin]...

Glos: ...[patik] [di] [Melaka] [semasa], [ialah] [Melaka] [Sultan] [kata abstrak] [hamba]. [sekarang] [patik] [di] [Majapahit], [tentulah] [ialah] [ke bawah duli paduka] [kata abstrak] [hamba]. [ke bawah duli paduka] [titah], [patik] [junjung]. [tetapi], [patik] [sudah] [ialah] [Melaka] [raja] [kata abstrak] [hamba], [lamun] [ke] [mana] [pergi], [pun] [ialah] [baginda] [kata abstrak] [hamba]...

Kupasan terhadap wacana ini adalah seperti paparan dalam Jadual 2.

Jadual 2 Analisis laras bahasa mengenai wacana semasa Hang Tuah diutus ke negeri asing.

	Teks sumber	Teks sasaran
Medan Wacana	Perbualan rasmi antara hamba dengan raja.	Perbualan rasmi antara hamba dengan raja.
Mod Wacana	Bahasa istana Melayu.	Bahasa formal yang menggunakan ganti nama diri istana.
Tenor Wacana	Penuh hormat yang menunjukkan hierarki.	Penuh hormat yang menunjukkan hierarki.

Berdasarkan analisis medan wacana, teks sumber dalam Data 1 menggambarkan perbualan rasmi antara Hang Tuah dengan Betara (Raja) Majapahit. Hang Tuah menjelaskan kesetiaannya kepada Sultan Melaka dan membincangkan kedudukannya di bawah pemerintahan Betara. Teks ini memaparkan rundingan politik tingkat tinggi yang melibatkan tawaran kekuasaan, pangkat dan kekayaan. Unsur budaya kesetiaan dan struktur kuasa terpancar dalam perbualan ini. Teks sasaran dalam Data 1 berjaya menyampaikan kandungan yang sama, iaitu perbualan antara raja dengan hamba, serta raja Majapahit menawarkan pangkat dan kekayaan tinggi kepada Hang Tuah sebagai balasan kesetiaannya.

Dari sudut mod wacana, teks sumber menggunakan bahasa diraja juga dikenali sebagai bahasa istana (Awang Azman Awang Pawi & Hayati Adnan, 2022:18). Menurut Asmah Haji Omar (2016:1), bahasa istana merupakan laras bahasa yang digunakan secara khusus dalam komunikasi antara kerabat diraja serta dalam perbincangan berkaitan hal ehwal raja. Jelani Harun (2010) menyatakan bahawa bahasa istana dapat ditakrifkan sebagai satu bentuk bahasa yang sopan, tertib dan penuh perhatian, serta mempunyai ciri-ciri khusus yang membezakannya daripada

bahasa biasa. Bahasa ini digunakan dalam kalangan golongan diraja atau ketika merujuk hal-hal yang berkaitan dengan raja atau kerabat istana. Dalam teks sumber ini, penggunaan frasa seperti “Daulat Tuanku Andika Betara” dan “patik hamba yang hina ini mohonkan ampun dan kurnia di bawah Duli Paduka Betara” menunjukkan formaliti dan gaya bahasa istana yang jelas. Frasa dan ayat ini menonjolkan hierarki dan kesopanan dalam diplomasi politik. Hal ini selaras dengan gagasan Awang Azman Awang Pawi dan Hayati Adnan (2022:18) yang menyatakan bahawa sifat sopan santun dalam budaya Melayu terungkap melalui komunikasi yang mengelakkan konflik serta menjaga maruah pihak lain. Oleh itu, mod wacana teks sumber ini menyerlahkan interaksi yang penuh dengan adat sopan santun, selaras dengan konvensi feudal.

Teks sasaran dalam bahasa China turut mengekalkan nada formal. Penterjemah memilih untuk mengekalkan unsur-unsur bahasa istana daripada teks sumber melalui penggunaan istilah klasik China dalam konteks diraja. Sebagai contoh, frasa “Daulat Tuanku Andika Betara” diterjemahkan sebagai 陛下 (Paduka), iaitu bentuk sapaan diraja dalam bahasa China klasik yang khusus untuk raja. Selain itu, penterjemah mengekalkan gaya bahasa istana Melayu dengan menterjemahkan frasa seperti “patik hamba yang hina ini mohonkan ampun dan kurnia di bawah Duli Paduka Betara” kepada 小臣位卑身贱，请陛下恕罪和开恩. Walaupun beberapa ungkapan penghormatan dalam teks sumber disederhanakan dalam teks sasaran, seperti “ke bawah Duli Paduka Betara” dan “Daulat Tuanku Andika Betara” diringkaskan menjadi 陛下, penterjemah berjaya mengekalkan nuansa bahasa istana Melayu zaman silam dengan menzahirkan konsep kesetiaan itu melalui bentuk bahasa feudal klasik China. Usaha ini menunjukkan bahawa penterjemah bukan sahaja menyampaikan makna, malah turut mengekalkan mod komunikasi yang membolehkan pembaca merasai latar sejarah dan budaya feudal dalam teks sumber.

Seterusnya, dari aspek tenor wacana, tenor dalam teks sumber sangat formal, penuh hormat dan berdasarkan struktur hierarki masyarakat feudal. Hang Tuah menggunakan ungkapan seperti “Daulat Tuanku Andika Betara” untuk merujuk raja, yang menunjukkan penghormatan dan kesetiaan mendalam. Hang Tuah juga tampil sebagai seorang yang rendah diri di samping menegaskan kesetiannya kepada Sultan Melaka. Manakala, dalam teks terjemahan, penggunaan bahasa tetap formal dan penuh hormat. Teks terjemahan mengekalkan hubungan hierarki yang ada dalam teks sumber. Hang Tuah masih menggunakan bahasa hormat, iaitu 陛下, 小臣位卑身贱, 请陛下恕罪和开恩 (Paduka, kedudukan patik rendah dan hina, mohon ampun dan kurnia), dan 陛下圣旨, 小臣奉行 (titah Paduka patik junjungkan). Bahasa hormat ini digunakan bagi menunjukkan penghormatan kepada raja Majapahit di samping menegaskan kesetiannya kepada Sultan Melaka.

Analisis wacana bagi teks sumber dan teks sasaran menunjukkan bahawa medan wacana kedua-dua teks ini memberikan konteks dan unsur budaya penting yang mempamerkan nilai kesetiaan. Mod wacana mengekalkan nada formal istana, manakala tenor wacana menonjolkan hubungan hierarki antara Hang Tuah dengan Seri Betara, di samping mengekalkan makna kesetiaan walaupun dalam budaya yang berlainan.

Tuntasnya, dengan menganalisis medan, mod dan tenor wacana yang digunakan, dapat dilihat bahawa nilai kesetiaan Hang Tuah dikekalkan dalam terjemahan. Usaha ini menunjukkan bahawa terjemahan berjaya menzahirkan budaya mental Melayu dalam teks sasaran, iaitu prinsip kesetiaan dalam sistem sosial Melayu.

Jadual 3 Data 2 (Wacana semasa Hang Tuah menghadapi musuh).

Teks sumber	Teks sasaran
<p>Maka orang minum itu pun terlalu ramai. <u>Maka Tun Tuah dan Tun Jebat, Tun Lekir dan Tun Lekiu dan Tun Kasturi pun tiadalah jauh di singgahsana Raja Melaka</u>, duduk dengan ingatnya; syahadan penduanya diselaknya. Maka Tun Tuah pun berkata pada Hang Jebat dan Hang Kasturi, Hang Lekir, Hang Lekiu dengan bahasa Feringgi, “Adapun kita lihat lakunya Patih Gajah Mada ini, banyak mainnya; terlalu pulun orangnya. Jika sesuatu peri Duli Yang Dipertuan yang Betara Majapahit dan Patih Gajah Mada itu bahagian hambalah menikam dia; di mana kuberi bergerak lagi daripada tempatnya duduk itu. Adapun Duli Yang Dipertuan di atas tuan hamba keempat membawa ke perahu.” (HHT, 2017:141)</p>	<p>于是所有的人都互相敬酒，开怀畅饮，欢天喜地，人声鼎沸。但杭·杜阿五兄弟紧紧随侍在满刺加王宝座两侧，寸步不离。他们提高警惕，掀开正副双把短剑。杭·杜阿用佛郎机语对他四位兄弟说：“加渣·玛达宰相这个恶棍，有什么反常举止，由我负责收拾他和满者伯夷王，他们能往哪里逃？满刺加王陛下，就由你们护送回船。” (<i>Hang Du A Chuan Qi</i> 2006:147)</p>
<p>Transliterasi: ...[dan] [Hang Du A] [wu] [xiongdi] [jinjin] [suishi] [zai] [manlajia] [wang] [baozuo] [liangce], [cunbu] [buli]...</p>	
<p>Glos: ...[tetapi] [Hang Tuah] [lima] [saudara] [dengan dekat] [mengiringi] [di] [Melaka] [raja] [singgahsana] [tepi], [langkah inci] [tidak meninggalkan]...</p>	

Kupasan terhadap wacana ini adalah seperti paparan dalam Jadual 4.

Jadual 4 Analisis laras bahasa mengenai wacana semasa Hang Tuah menghadapi musuh.

Laras Bahasa	Teks sumber	Teks sasaran
Medan Wacana	Naratif mengenai jamuan malam dan perbualan untuk membuat pencegahan oleh utusan Melayu.	Naratif mengenai jamuan malam dan perbualan untuk membuat pencegahan oleh utusan Melayu.
Mod Wacana	Bahasa tidak formal.	Bahasa tidak formal dan lebih kasar.
Tenor Wacana	Hubungan erat antara rakan.	Hubungan erat antara rakan.

Dalam Jadual 4, teks sumber dalam Data 2 menggambarkan suasana penuh kemeriahan dalam sebuah jamuan malam semasa Hang Tuah diutus ke Majapahit bersama Raja Melaka. Dalam suasana ini, Hang Tuah dan empat saudaranya berjaga-jaga di singgahsana Raja Melaka. Perbualan mereka menunjukkan kewaspadaan terhadap tindakan Patih Gajah Mada yang mencurigakan, dan Hang Tuah menetapkan peranan masing-masing untuk melindungi keselamatan raja Melaka. Teks sasaran dalam Data 2 pula menyampaikan kandungan yang serupa dengan cara yang lebih langsung. Semua orang digambarkan sedang minum dengan penuh kegembiraan, sedangkan Hang Tuah dan empat saudaranya menjaga Raja Melaka dengan sikap waspada.

Dari sudut mod wacana, dalam teks sumber, gaya bahasa Melayu yang digunakan adalah tidak formal dan bukan bahasa istana. Namun, sapaan formal seperti “Duli Yang Dipertuan” tetap dikekalkan untuk menunjukkan penghormatan dan kesetiaan Hang Tuah kepada Raja Melaka. Penggunaan sapaan ini juga menyerlahkan pentingnya hierarki dan hubungan feodal dalam kalangan mereka. Selain itu, penggunaan bahasa yang sederhana tetapi sopan membantu menggambarkan situasi diplomatik tanpa menggunakan bahasa yang terlalu keras atau langsung. Teks sasaran bersifat lebih langsung, dan struktur ayatnya lebih ringkas. Penggunaan bahasanya hampir sama dengan teks sumber, iaitu bukan bahasa istana. Namun terdapat sedikit perubahan mod bahasa yang menyebabkan kedengarannya lebih agresif dan kurang diplomatik, iaitu “Patih Gajah Mada” ditambahkan frasa penerang 恶棍 (si jahat) lalu diterjemahkan sebagai 加渣·玛达宰相这个恶棍 (Bendahara Gajah Mada si jahat). Penggunaan bahasa ini kedengaran lebih kasar. Terjemahan sedemikian memperlihatkan bahawa penterjemah ingin memperjelas keadaan yang mengancam Hang Tuah dan rombongannya kepada pembaca bahasa sasaran.

Jika ditinjau dari aspek tenor wacana bagi teks sumber dalam Jadual 2, Hang Tuah menggunakan bahasa tidak formal untuk berbicara dengan rakan-rakannya. Hal ini

menunjukkan hubungan erat antara mereka dan tiada keperluan untuk menggunakan bahasa istana. Walaupun demikian, frasa seperti “Duli Yang Dipertuan” tetap digunakan. Hal ini menunjukkan penghormatan yang mendalam terhadap Raja Melaka serta hierarki feudal. Bahasa yang digunakan memperlihatkan kesetiaan Hang Tuah dan rakan-rakannya sebagai hamba yang bertanggungjawab melindungi raja Melaka. Nada yang serupa dihasilkan dalam teks sasaran, dengan penggunaan bahasa tidak formal yang menekankan keakraban antara Hang Tuah dan rakan-rakannya. Penambahan ungkapan yang lebih kasar seperti 恶棍 (si jahat) sebagai rujukan kepada Patih Gajah Mada bertujuan untuk menampilkan ancaman nyata yang dihadapi oleh mereka. Penggunaan bahasa ini mengukuhkan lagi keakraban serta kesamaan kedudukan antara Hang Tuah dan rakan-rakannya, di samping mengekalkan unsur penghormatan kepada Raja Melaka.

Intinya, penterjemah berjaya mengekalkan unsur-unsur penting dalam medan, mod, dan tenor wacana, dengan sedikit penyesuaian dalam gaya bahasa bagi menonjolkan konteks bahaya serta kepentingan hierarki dalam budaya feudal. Usaha ini memberi pembaca teks sasaran gambaran yang lebih jelas tentang suasana dan hubungan antara watak.

Jadual 5 Data 3 (Wacana semasa Hang Tuah dihukum mati).

Teks sumber	Teks sasaran
<p>Maka kata bendahara, “Ayo, Laksamana, hamba ini dengan titah Duli Yang Dipertuan suruh membuang orang kaya.” Setelah Laksamana menengar kata bendahara demikian itu, maka Laksamana pun menghunus kerisnya dari pinggangnya lalu dipersembahkannya pada bendahara; demikian katanya, “<u>Alhamdulillah! Si Tuah tiada bertuan dua tiga dan Si Tuah tiada mau derhaka kepada tuannya. Segeralah datuk kerjakan titah Yang Maha Mulia itu.</u>” Maka kata bendahara, “Ayo, Laksamana, demi Allah dan Rasul-Nya, bahawa sekali-kali hamba tiada mau mengerjakan seperti titah raja itu. Biarlah orang kaya berlepas diri datang ke mana dahulu, kerana Duli Yang Dipertuan lagi murka.” Maka sahut Laksamana, “Baiklah, mana titah datuk sahaya turut. Tetapi Si Tuah tiada mau bertuan lain; sehingga mati sudahlah.” (HHT, 2017:193)</p>	<p>宰相说：“水师提督，陛下下旨处死您。”水师提督听了宰相的话后，从腰部拔出神剑呈交宰相，并说：“一切赞美归于真主。小臣忠臣不事二主，小臣对陛下一片忠心，请宰相立即执行陛下圣旨！”宰相说：“水师提督啊，真主作证，老臣不愿执行陛下圣旨。陛下正在盛怒，您最好自我放逐，到什么地方去躲一躲。”水师提督应道：“好，遵命。但小臣不愿投奔其他君主，鞠躬尽瘁，死而后已。” (<i>Hang Du A Chuan Qi</i> 2006:198)</p>

Transliterasi: ...[yiqie] [zanmei] [guiyu] [zhenzhu]. [xiaochen] [zhongchen] [bushi] [er] [zhu], [xiaochen] [dui] [bixia] [yipian] [zhongxin], [qing] [zaixiang] [liji] [zhixing] [bixia] [shengzhi]...[dan] [xiaochen] [buyuan] [touben] [qita] [junzhu], [jugongjincui], [sierhouyi].

Glos: ...[segala] [pujian] [dimiliki] [Tuhan]. [patik] [hamba yang setia] [tidak berkhidmat] [kedua] [tuan], [patik] [terhadap] [ke bawah duli paduka] [sekeping] [hati setia], [sila] [bendahara] [segera] [menjalankan] [ke bawah duli paduka] [titah]...[tetapi] [patik] [tidak mahu] [mengabdikan] [lain] [raja], [bekerja keras sepenuh jiwa raga], [sehingga ke akhir hayat].

Kupasan terhadap wacana ini adalah seperti paparan dalam Jadual 6.

Jadual 6 Analisis laras bahasa mengenai wacana semasa Hang Tuah dihukum mati.

	Teks sumber	Teks sasaran
Medan Wacana	Perbualan rahsia antara bendahara dengan Hang Tuah.	Perbualan rahsia antara bendahara dengan Hang Tuah.
Mod Wacana	Bahasa formal yang mengandungi istilah khusus dalam agama.	Bahasa formal yang mengandungi penjelasan untuk agama dan mengandungi peribahasa.
Tenor Wacana	Hormat dan akrab.	Hormat dan akrab.

Berdasarkan pemerhatian pada medan wacana yang dipamerkan dalam Jadual 6, teks sumber menggambarkan perbualan antara Bendahara dengan Hang Tuah yang membincangkan kesetiaan Hang Tuah kepada Sultan Melaka. Keadaan yang digambarkan menunjukkan bahawa Bendahara menyampaikan titah Sultan untuk menjatuhkan hukuman mati kepada Hang Tuah, tetapi Hang Tuah dengan tegas menyatakan dirinya tidak akan menderhaka kepada rajanya dan menerima hukuman tersebut tanpa persoalan. Dalam teks sasaran, keadaan yang sama juga digambarkan, dengan fokus kepada ketaatan Hang Tuah terhadap rajanya. Bendahara dalam teks sasaran menyampaikan titah hukuman mati tersebut, tetapi Hang Tuah tetap menunjukkan kesetiiaannya, tanpa mengabaikan tanggungjawabnya sebagai seorang hamba yang setia meskipun sedang berdepan dengan hukuman mati.

Dari sudut mod wacana pula, teks sumber menggunakan bahasa Melayu yang sangat formal dan penuh dengan kehormatan. Penggunaan istilah agama seperti

“Alhamdulillah” dan “demi Allah dan Rasul-Nya” mencerminkan gaya bahasa formal serta menunjukkan keikhlasan dan kepercayaan Hang Tuah serta Bendahara dalam menjalankan amanah mereka. Penggunaan bahasa yang penuh hormat ini memperkukuh makna kesetiaan Hang Tuah dan Bendahara terhadap raja Melaka, serta menunjukkan pengabdian mereka kepada agama. Teks sasaran juga menggunakan bahasa yang formal, namun terdapat penyesuaian dalam istilah agama agar sesuai dengan tahap pemahaman pembaca bahasa sasaran. Frasa seperti “Alhamdulillah” diterjemahkan sebagai 一切赞美归于真主 (segala puji adalah kepada Tuhan), dan istilah “demi Allah dan Rasul-Nya” diubah menjadi frasa 真主作证 (Tuhan yang menjadi saksi). Perubahan mod ini menunjukkan peralihan daripada istilah keagamaan yang spesifik kepada frasa yang mencerminkan maksud konotatif dalam budaya bahasa sasaran.

Di samping itu, ungkapan formal seperti “Si Tuah tiada bertuan dua tiga” dan “Si Tuah tiada mau derhaka kepada tuannya” juga mencerminkan kesetiaan mutlak Hang Tuah kepada raja dengan jelas. Penggunaan “Si Tuah” memperlihatkan sikap Hang Tuah yang rendah diri, manakala frasa “tiada bertuan dua tiga” dan “tiada mau derhaka kepada tuannya” menegaskan keteguhan prinsip kesetiaan beliau. Ungkapan formal ini dikekalkan dan diterjemahkan menjadi 小臣忠臣不事二主, 小臣对陛下一片忠心 (patik hamba yang setia dan tidak mengabdikan diri kepada dua tuan, patik adalah sepenuh hati setia terhadap tuanku) yang juga menyerlahkan ketaatan Hang Tuah.

Selain itu, ungkapan kesetiaan Hang Tuah dalam frasa “sehingga mati sudahlah” diterjemahkan dengan peribahasa China 鞠躬尽瘁, 死而后已 (bekerja keras sepenuh jiwa raga sehingga ke akhir hayat) yang memperkaya makna kesetiaan Hang Tuah dan semangat pengorbanannya dalam wacana sasaran.

Seterusnya, dari aspek tenor wacana, hubungan antara Hang Tuah dan Bendahara dalam teks sumber menunjukkan keakraban yang tinggi, seperti yang disampaikan melalui penggunaan bahasa yang tidak sepenuhnya formal tetapi tetap menghormati hierarki. Walaupun Bendahara mempunyai kuasa untuk melaksanakan titah raja, beliau menasihati Hang Tuah untuk melarikan diri sebagai tanda keprihatinannya terhadap Hang Tuah. Sepertimana yang dinyatakan oleh Muhd Norizam Jamian & Zubir Idris (2019:88), tindakan Bendahara ini menggambarkan kebijaksanaan dan kesetiiaannya terhadap keadilan tanpa melanggar kesetiiaannya kepada Sultan. Selain itu, istilah sapaan “datuk” yang digunakan oleh Hang Tuah turut menggambarkan kedekatan antara mereka, kerana Hang Tuah menyampaikan rasa hormat tanpa berlebihan dalam bahasa formal. Dalam teks sasaran, hubungan yang sama antara Hang Tuah dengan Bendahara masih terpelihara, meskipun beberapa istilah sapaan digantikan. Sebagai contoh, istilah “datuk” digantikan sebagai 宰相 (Bendahara).

Perubahan ini adalah perlu bagi mengurangkan unsur keakraban dalam perbualan mereka. Namun, sapaan ini tetap menunjukkan status dan hierarki Bendahara dalam konteks kerajaan.

Berdasarkan analisis Data 3 ini, dapat disimpulkan bahawa penterjemah berusaha untuk mengekalkan unsur-unsur penting dalam medan, mod dan tenor wacana sambil melakukan beberapa perubahan bagi memudahkan pemahaman pembaca sasaran. Perubahan yang dilakukan oleh penterjemah dalam mod dan tenor wacana mencerminkan usaha untuk mengekalkan keaslian emosi dan nilai dalam interaksi watak, sambil memastikan kesetiaan Hang Tuah kepada raja Melaka dapat dirasai oleh pembaca sasaran, sesuai dengan norma budaya bahasa sasaran.

Jadual 7 Data 4 (Wacana semasa Hang Tuah menyelamatkan kuda).

Teks sumber	Teks sasaran
<p>Maka raja pun teringat akan Laksamana. Maka raja pun menyuruh memanggil Laksamana; Laksamana pun segera datang ke dalam taman itu mengadap raja. Maka titah raja, “Hai Laksamana, kuda permainan anakku itu jatuh ke dalam telaga tahi; sebab inilah maka kita suruh panggil Laksamana ini. Seorang pun segala tuan-tuan ini tiada ada bercakap menaikkan kuda itu.” Maka Laksamana pun menyembah, “Daulat tuanku, patik lihat juga dahulu kuda itu.”</p> <p>Maka Laksamana pun menyembah lalu berjalan kepada tempat kuda itu. Maka dilihat oleh Laksamana kuda itu jatuh terselam di telaga tahi itu, sehingga kepalanya juga lagi tinggal. Setelah dilihat oleh Laksamana, Laksamana pun berdatang sembah, “Ya tuanku, mohonkan kain barang tujuh kayu akan patik. <u>Insya-Allah, patiklah bercakap melepaskan kuda itu dari dalam telaga tahi itu.</u>” (HHT, 2017: 263)</p>	<p>国王心中不悦, 后来想起了水师提督, 国王传旨: “马上去召水师提督来!” 水师提督立即应召, 拜见国王。国王说道: “水师提督, 千里马跌落粪池, 众爱卿都设法去救它起来, 结果都救不起来。您来试试。” 水师提督跪拜行礼, 然后到现场观察。看到千里马全身淹在粪水中, 只剩下头部在水面上。他看了后向国王奏道: “陛下, 请赐七匹布给小臣。如果崇高的真主允许, 小臣或能把千里马从粪池中救出来。” (<i>Hang Du A Chuan Qi</i> 2006:266)</p>
<p>Transliterasi: ...[ruguo] [chonggao] [de] [zhenzhu] [yunxu], [xiaochen] [huo] [neng] [ba] [qianlima] [cong] [fenchi] [zhong] [jiu] [chulai].</p>	
<p>Glos: ...[kalau] [agung] [kata abstrak] [Tuhan] [mengizinkan], [patik] [mungkin] [dapat] [kuda teji] [dari] [kolam tahi] [dalam] [menyelamatkan] [keluar].</p>	

Kupasan terhadap wacana ini adalah seperti paparan dalam Jadual 8.

Jadual 8 Analisis laras bahasa mengenai wacana semasa Hang Tuah menyelamatkan kuda.

	Teks sumber	Teks sasaran
Medan Wacana	Perbualan rasmi antara raja dengan hamba.	Perbualan rasmi antara raja dengan hamba.
Mod Wacana	Bahasa yang tidak sepenuhnya formal.	Bahasa yang tidak sepenuhnya formal.
Tenor Wacana	Akrab dan menunjukkan hierarki.	Akrab dan menunjukkan hierarki.

Dalam Jadual 8, dari sudut medan wacana dalam teks sumber, Raja Melaka memanggil Hang Tuah untuk menyelamatkan kuda milik anaknya yang terjatuh ke dalam lubang najis. Para pembesar lain tidak mampu untuk mengatasi masalah ini. Hang Tuah, tanpa ragu atau pertanyaan, segera mematuhi perintah Sultan. Tindakan ini menunjukkan kesetiannya yang tulus dan keengganannya untuk menolak apa-apa titah raja, walaupun tugas yang diberikan tidak berkait langsung dengan kedudukannya sebagai Laksamana. Teks sasaran turut menggambarkan peristiwa yang sama, yakni raja meminta Hang Tuah untuk menyelamatkan kuda yang terjatuh ke dalam lubang najis. Hang Tuah tetap melaksanakan tugas ini dengan segera, sesuai dengan sikap kesetiaan dan kepatuhannya terhadap raja.

Melalui jadual tersebut, dapat diperhatikan tentang gaya mod wacana dalam teks sumber, iaitu maklumat disampaikan melalui perbualan langsung antara raja dan Hang Tuah dengan gaya bahasa yang tidak sepenuhnya formal. Hal ini demikian kerana raja menggunakan bahasa yang lebih cenderung kepada bahasa harian, sedangkan Hang Tuah tetap mengekalkan gaya bahasa istana melalui frasa kehormatan seperti “Daulat Tuanku”. Penggunaan frasa ini menegaskan formaliti dan sikap hormat yang dipelihara oleh Hang Tuah dalam hubungannya dengan raja, memperlihatkan kesetiaan dan kepatuhan Hang Tuah walaupun dalam suasana komunikasi yang tidak sepenuhnya formal. Dalam teks sasaran, unsur bahasa yang tidak sepenuhnya formal daripada pihak raja serta penggunaan bahasa formal daripada pihak Hang Tuah dipertahankan melalui penggunaan gelaran kehormatan dalam bahasa China klasik seperti 陛下 (Paduka) dan 小臣 (hamba kecil). Penggunaan gelaran ini berjaya memelihara nuansa kehormatan dalam konteks istana serta menunjukkan kesopanan yang khas dalam budaya istana China. Selain itu, frasa agama “Insyallah” diterjemahkan dan dijelaskan menjadi 如果崇高的真主允许 (Jika Allah

yang Maha Kaya mengizinkan). Terjemahan ini mengekalkan makna kehormatan dan kesopanan sepertimana yang disampaikan dalam teks sumber.

Melalui penelitian terhadap tenor wacana pula, hubungan antara raja dengan Hang Tuah dalam teks sumber mencerminkan sistem hierarki yang kuat, yakni raja memberikan arahan langsung dan Hang Tuah mematuhi dengan kesetiaan dan penghormatan yang mutlak. Meskipun tugas menyelamatkan kuda dari lubang najis tidak sesuai dengan kedudukannya sebagai seorang Laksamana, Hang Tuah tetap menunjukkan ketaatannya tanpa syarat. Hal ini menggambarkan kesetiaan Hang Tuah yang tidak berbelah bagi kepada raja, serta memperlihatkan keakraban yang terjalin antara mereka, bahkan tugas yang bersifat peribadi dan tidak formal turut diserahkan kepada Hang Tuah. Dalam teks terjemahan, hubungan hierarki dan keakraban antara raja dengan Hang Tuah tetap terpelihara. Cerminan struktur sosial yang tegas serta keakraban yang unik antara raja dengan Hang Tuah dijelmakan semula dalam teks sasaran dengan jelas sekali.

Analisis Data 4 ini menunjukkan bahawa mod bahasa antara teks sumber dengan teks sasaran berfungsi untuk mengekalkan kesantunan dan hierarki yang sesuai dalam komunikasi istana. Dalam teks sumber, perbualan antara raja dengan Hang Tuah melalui penggunaan bahasa tidak sepenuhnya formal pada pihak raja, sementara Hang Tuah tetap mematuhi bahasa istana yang penuh hormat. Keadaan ini terserlah melalui frasa “Daulat Tuanku”. Penterjemah cenderung menyesuaikan nuansa ini melalui penggunaan gelaran kehormatan dalam bahasa China klasik seperti 陛下 (paduka) dan 小臣 (hamba kecil). Ternyata, terjemahan teks sasaran berjaya memindahkan maklumat teks sumber dengan memelihara aspek medan, mod dan tenor bahasa.

PERBINCANGAN

Analisis terhadap sifat kesetiaan Hang Tuah kepada raja dalam *Hikayat Hang Tuah* (HHT) menunjukkan bahawa Hang Tuah sememangnya layak digelar sebagai “manusia yang luar biasa” atau “*superman*”, sepertimana yang disokong oleh Hassan Ahmad (2005:147) serta Hashim Musa dan Rohaidah Kamaruddin (2015:22). Kesetiaan Hang Tuah tergambar melalui tindakannya yang konsisten, tidak kira ketika diutus ke negeri asing, menghadapi musuh, dijatuhkan hukuman mati, mahupun ketika menjalankan tugas yang remeh seperti menyelamatkan kuda yang jatuh ke dalam lubang najis. Perwatakannya menyerlahkan ciri seorang laksamana yang taat, beradat dan gagah perkasa (Hassan Ahmad, 2005:149–150). Oleh itu, Hang Tuah dipaparkan sebagai “lelaki ideal” yang menggambarkan pemikiran kolektif bangsa Melayu (Norliah Taslim, 2012:170).

Penemuan kajian ini juga menunjukkan bahawa medan, mod dan tenor wacana berfungsi secara kolektif untuk mengungkapkan nilai budaya Melayu yang kompleks dalam teks sumber, terutamanya mod wacana yang memainkan peranan penting dalam memastikan maklumat budaya sampai kepada pembaca bahasa sasaran. Penterjemah berjaya mengekalkan bahasa istana klasik feudal China untuk menonjolkan nilai formaliti dan penghormatan dalam bahasa istana Melayu. Hal ini selaras dengan gagasan Zainal Kling (2005:19) bahawa minda Melayu mencakupi kognisi, emosi dan tindakan yang wujud dalam naratif budaya masyarakat Melayu.

Selain itu, usaha penterjemah ini turut memperkukuh pandangan Hassan Ahmad (2005:146-147) bahawa kesusasteraan seperti *Hikayat Hang Tuah* bukan hanya mencerminkan naratif sejarah tetapi juga mewakili tamadun dan pemikiran bangsa Melayu. Dalam konteks ini, imej mental kesetiaan Hang Tuah kepada rajanya telah disampaikan dalam teks sasaran melalui medan, mod dan tenor wacana, sekali gus memastikan nilai budaya ini tetap relevan dalam konteks pembaca bahasa sasaran.

KESIMPULAN

Sebagai kesimpulan, kajian ini mendapati bahawa budaya kesetiaan Hang Tuah kepada raja dalam HHT bukan sahaja penting dari segi naratif, tetapi juga sebagai satu imej mental yang mencerminkan pemikiran kolektif bangsa Melayu. Analisis wacana membuktikan bahawa nilai budaya ini dapat disampaikan secara berkesan melalui terjemahan yang menitikberatkan medan, mod dan tenor wacana.

Kecenderungan penterjemah dalam mengekalkan bahasa istana klasik China untuk menggambarkan bahasa istana Melayu memastikan bahawa pembaca teks sasaran dapat merasai suasana formal, sopan dan penuh penghormatan. Usaha ini sejajar dengan gagasan Goh Sang Seong (2024:4) bahawa setiap unit bahasa dalam teks sumber tidak hanya mewakili simbol atau perkataan, tetapi juga imej mental yang mendalam dan holistik. Dengan ini, mesej budaya kesetiaan dalam teks sumber berjaya disampaikan dengan berkesan kepada pembaca teks sasaran.

Tuntasnya, kajian ini memperkukuh gagasan sarjana bahawa sifat kesetiaan Hang Tuah dalam HHT bukan sahaja penting dari segi penceritaan, tetapi juga sebagai satu imej mental yang berfungsi menyampaikan pemikiran kolektif bangsa Melayu. Kesetiaan penterjemah terhadap mesej budaya kesetiaan dalam teks sumber menjadikan teks sasaran yang dihasilkan dapat menyampaikan mesej budaya kesetiaan yang serupa kepada pembaca teks sasaran.

PENGHARGAAN

Pengarang merakamkan penghargaan kepada Yunnan Minzu University dan Universiti Sains Malaysia atas sokongan yang diberikan dalam menjalankan kajian ini.

PENDANAAN

Penerbitan makalah ini dibiayai oleh Dewan Bahasa dan Pustaka.

PENYATAAN KETERSEDIAAN DATA

Data yang menyokong kajian tersedia dalam makalah ini.

PERISYTIHARAN

Konflik kepentingan: Pengarang tidak mempunyai sebarang konflik kepentingan dari segi kewangan dan bukan kewangan untuk diisytiharkan.

RUJUKAN

- Abdul Razak Salleh, Puteri Norsabirah Jamaludin, & Shaharir Mohamad Zain. (2015). Unsur matematik dalam Hikayat Hang Tuah. *Kesturi 2015*, 25(1), 1–16.
- Asmah Haji Omar. (2005). Ruang, sekitaran, dan bidang peradaban: Suatu penggambaran berasaskan bahasa. Dalam Anwar Ridhwan (ed.), *Minda Melayu* (hlm. 121–144). Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Asmah Haji Omar. (2016). *Bahasa Diraja –Edisi Baharu*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Awang Azman Awang Pawi & Hayati Adnan (2022). Mengangkat kedaulatan institusi diraja melalui pengucapan istana: Kajian istiadat pertabalan diraja negeri Pahang. *PENDETA*, 13(2), 17–29. <https://doi.org/10.37134/pendeta.vol13.2.fa.2.2022>
- Darwalis Sazan. (2023). Penggunaan kata “Hamba” dalam teks hikayat terpilih abad ke-17 dan abad ke-19. *Rumpun Jurnal Persuratan Melayu*, 11(1), 75–88.
- Goh Sang Seong. (2024). Kaedah dan teknik terjemahan bahasa Cina-bahasa Melayu. Dalam Goh Sang Seong (Ed.), *Kaedah, teknik dan fenomena terjemahan bahasa Cina-bahasa Melayu*, (hlm. 1–21). Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hashim Musa, & Rohaidah Kamaruddin. (2015). *Hang Tuah catatan Okinawa*. Universiti Putra Malaysia.

- Hassan Ahmad. (2005). Minda Melayu dalam kesusasteraan melayu tradisional. Dalam Anwar Ridhwan (Ed.), *Minda Melayu* (hlm. 145–162). Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hatim, B., & Mason, I. (2001). *Yu Pian Yu Yi Zhe (Discourse and The Translator)*. Shanghai Foreign Language Education Press.
- Huang Yuanhuan. (2006). *Hang Du A Chuan Qi* (Hikayat Hang Tuah). Intelligentsia Book Station Sdn Bhd.
- Hussin Sarif. (2010). *Keimplisitan ujaran dalam Hikayat Hang Tuah dari sudut pragmatik* [Disertasi kedoktoran yang tidak diterbitkan]. Universiti Putra Malaysia.
- Jelani Harun. (2010). Perbandingan adat istiadat kesultanan Melayu-Jepun berdasarkan naskhah klasik. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kamaruddin M. Said. (2007). Minda orientalis dan minda pasca-kolonial: Politik membaca Hikayat Hang Tuah. *Akademika*, 70(1), 41–56.
- Kamus Dewan Edisi Keempat*. (2007). Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kassim Ahmad, & Noriah Mohamed. (2017). *Hikayat Hang Tuah*. Dewan Bahasa dan Pustaka dan Yayasan Karyawan Kuala Lumpur.
- Liu Miqing. (2006). *Wen Hua Fan Yi Lun Gang* (Outline of Cultural Translation). China Translation Corporation.
- Mardiah Mawar Kembaren. (2014). Kesetiaan gocah pahlawan lambang jati diri masyarakat Melayu Deli terhadap raja (Pemerintah). *Rumpun Jurnal Persuratan Melayu*, 2(1), 180–206.
- Mohd Haniff Mohammad Yusoff. (2022). Citra Puteri Gunung Ledang menurut perspektif *Hikayat Hang Tuah*. *MALIM: Jurnal Pengajian Umum Asia Tenggara*, 23, 167–175.
- Mohd Samsudin. (2023). Hang Tuah dari sudut kesarjanaan. *MALAYSIA dari segi SEJARAH*, 52(1), 13-13.
- Muhammad Haji Salleh. (2000). *Puitika Sastera Melayu*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhd Norizam Jamian, & Zubir Idris. (2019). Kebijaksanaan adab dalam Hikayat Melayu Tradisional. *Akademika*, 89, 81–91.
- Norazimah Zakaria. (2015). Penghayatan nilai murni dalam pembangunan modal insan melalui kesusasteraan Melayu tradisional. *Jurnal Peradaban Melayu*, 10, 25–32.
- Norazimah Zakaria, Mazarul Hasan Mohamad Hanapi, Nur Farahkhanna Mohd Rosli, Azhar Wahid, & Ani Omar. (2020). Malay authors strategies in displaying the intelligence of the figures and its effects in traditional Malay Literary Texts. *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, 11(5).
- Noriah Taslim. (2012). The making of the medieval Malay Hero Hang Tuah: Stories behind the epic scene. *Malay Literature*, 25(2), 159–176.
- Nor Idatul Akmar Zulkipli, & Haslina Haroon. (2023). Penterjemahan karya sastera Melayu oleh institut terjemahan & buku Malaysia. *Muallim Journal of Social Sciences and Humanities*, 7(3), 35–57.
- Rahmah Bujang. (2012). The construction of the Malay hero as conceived in *Hikayat Hang Tuah*. *Malay Literature*, 25(2), 177–197.

- Tengku Intan Marlina Tengku Mohd Ali, & Salinah Ja'afar. (2013). Simbol kebesaran daulat, mahkota dan keris dalam Hikayat Hang Tuah. *Jurnal Melayu*, 11, 99–109.
- Tuan Siti Nurul Suhadah Tuan Adnan., & Mohd Firdaus Che Yaacob. (2023). Akal budi orang Melayu menerusi cerita-cerita rakyat. *PENDETA*, 14(2), 56–70.
- Williams, R. (2015). *Keywords: A vocabulary of culture and society*. Oxford University Press.
- Zainal Kling. (2005). Minda Melayu–Suatu tafsiran. Dalam Anwar Ridhwan (ed.), *Minda Melayu*, (hlm. 17-61). Dewan Bahasa dan Pustaka.

PENGAMALAN ADAT RESAM DALAM KALANGAN MASYARAKAT ORANG ASLI MAH MERI MUSLIM DI TANJUNG SEPAT, BANTING, SELANGOR

(Practice of Local Wisdom among the Muslim's Indigenous Community of Mah Meri in Tanjung Sepat, Banting, Selangor)

Aliyah Faizah Ahmad Fuad¹
s2002104@siswa.um.edu.my

Noor Eshah Tom Abdul Wahab²
neshah_taw@um.edu.my

Jabatan Antropologi dan Sosiologi, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur, Malaysia.^{1 & 2}

Pengarang koresponden (*Corresponding author*):¹

Rujukan makalah ini (*To cite this article*): Aliyah Faizah Ahmad Fuad, & Noor Eshah Tom Abdul Wahab. (2025). Pengamalan adat resam dalam kalangan masyarakat orang asli Mah Meri di Tanjung Sepat, Banting, Selangor. (2025). *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, 18(1), 97–114. [https://doi.org/10.37052/jm.18\(1\)no5](https://doi.org/10.37052/jm.18(1)no5)

Peroleh: Received:	7/1/2025	Semakan: Revised	21/1/2025	Terima: Accepted:	24/1/2025	Terbit dalam talian: Published online:	28/1/2025
-----------------------	----------	---------------------	-----------	----------------------	-----------	---	-----------

Abstrak

Adat resam merupakan suatu kebiasaan atau norma dalam sesebuah masyarakat yang diwarisi secara turun-temurun. Istilah adat resam meliputi pelbagai aspek kehidupan bermasyarakat yang membabitkan kepercayaan dan tingkah laku normatif yang diwarisi daripada nenek moyang mereka. Secara umumnya, pelaksanaan adat resam masih signifikan dalam kalangan masyarakat Orang Asli. Hal ini disebabkan oleh budaya dan kepercayaan animisme yang masih melingkari komuniti Orang Asli. Namun begitu, apabila mereka bertukar pegangan dan kepercayaan daripada animisme kepada agama Islam, berlaku pergeseran kepercayaan yang memberikan impak kepada pengamalan adat resam Orang Asli Mah Meri yang asal. Oleh itu, makalah ini mengenal pasti adat resam yang masih diamalkan, menganalisis faktor adat resam ditinggalkan dan menghuraikan

adaptasi adat resam dalam agama Islam dalam kalangan masyarakat orang Asli Mah Meri Muslim di Tanjung Sepat, Banting, Selangor sebagai asas perbincangan. Metodologi yang digunakan ialah kualitatif berbentuk etnografi. Kaedah temu bual dan pemerhatian ikut serta digunakan untuk mencapai objektif kajian ini. Hasil kajian menunjukkan bahawa masih terdapat amalan adat resam yang masih dijalankan atas faktor norma kebiasaan, namun tidak berkait dengan kepercayaan nenek moyang. Kebanyakan amalan yang telah ditinggalkan adalah kerana konsep kepercayaan beragama yang berbeza. Namun begitu, pengamalan sesetengah adat resam juga telah disesuaikan mengikut anutan agama. Kajian ini diharapkan dapat menjadi asas untuk pengkajian yang lebih mendalam pada masa akan datang.

Kata kunci: Adat resam, Orang Asli Mah Meri, agama Islam, adat tradisi, kepercayaan animisme, kajian etnografi

Abstract

Local wisdom refers to a set of customs or norms within a community that are passed down through generations. The term custom encompasses various aspects of community life involving normative beliefs and behaviours inherited from their ancestors. In general, the implementation of customs is still significant among the Orang Asli community. This is due to the animist culture and beliefs that still surround the Orang Asli community. However, when the community transitioned from animistic beliefs to embracing Islam, a shift in belief systems occurred, which impacted the practice of the original customs of the Mah Meri Orang Asli. Therefore, this paper identifies the customs that are still practised, analyses the factors leading to the abandonment of certain customs and explains the adaptation local wisdom within Islamic teachings among the Mah Meri Muslim Orang Asli community in Tanjung Sepat, Banting, Selangor as the basis of the debate. The methodology used is qualitative in the form of ethnography. Interviews and follow-up observations methods were also used to achieve the objectives of this study. The results of the study show that certain customary practices are still carried out as cultural norms, but are not related to ancestral beliefs. Most abandoned practices are due to differing religious concepts, while some have been adapted to fit the religious teachings. This study is expected to be the basis for more in-depth studies in the future.

Keywords: Local wisdom, Orang Asli Mah Meri, Islam, traditional customs, animism, ethnographic research

PENDAHULUAN

Kajian tentang adat resam dalam kalangan sarjana bidang antropologi dan sosiologi semakin mendapat perhatian. Secara umumnya, adat resam ini ditakrifkan sebagai adat yang menjadi kebiasaan kepada sesuatu kaum (*Kamus Dewan, 2024*). Secara tidak langsung, adat resam menjadi peraturan yang perlu dipatuhi dalam kehidupan bermasyarakat. Adat resam juga turut dibentuk melalui cara dan tindakan manusia untuk menentukan jalan kehidupan mereka. Adat juga boleh didefinisikan sebagai tingkah laku berbentuk perbuatan atau perkataan yang diamalkan secara sukarela melalui pewarisan tanpa putus (Pg Ismail Pg Musa et al., 2018:15). Menurut undang-undang Islam, perkataan adat berasal daripada istilah *adah* yang membawa maksud berulang kali atau urf yang ditakrifkan sebagai kebiasaan masyarakat dalam menjalani kehidupan seharian (Afiratul Adawiyah Dulkarim & Siti Aidah Hj Lukin@Lokin, 2020). Dalam hal ini, adat dapat dikaitkan dengan sesuatu perilaku, amalan dan kepercayaan yang menjadi kebiasaan dalam sesebuah masyarakat. Oleh itu, adat menghasilkan satu set peraturan hidup yang mesti dipatuhi dan dikawal secara tidak formal dalam sesebuah masyarakat secara terus-menerus sehingga ke hari ini (Afiratul Adawiyah Dulkarim & Siti Aidah Hj Lukin@Lokin, 2020).

Hal yang membabitkan adat resam dalam kalangan masyarakat masih menjadi perbincangan para pengkaji sehingga kini terutamanya bagi masyarakat Orang Asli di seluruh dunia khususnya di Asia Tenggara. Antara negara yang sering menjadi tumpuan kajian adalah seperti di Malaysia, Indonesia dan Thailand yang dilihat masih kuat mengamalkan amalan tradisi sebagai panduan kehidupan (Mungmochon, 2012; Abdul Mutalib Mohamed Azim et al., 2018; Casram & Dadah, 2019). Pengkhususan kajian orang Asli di Malaysia juga meliputi skop yang sangat luas dan terbuka. Hal ini demikian kerana jumlah kumpulan etnik orang Asli di Malaysia ialah sebanyak 24 kelompok yang berada di Semenanjung Malaysia. Menurut Carey (1973:3), masyarakat orang Asli di Semenanjung Malaysia boleh dibahagikan kepada tiga kelompok bangsa utama, iaitu Semang-Negrito, Senoi dan Melayu Proto. Kelompok ini pula dikategorikan mengikut ras keturunan dan berkongsi ciri-ciri yang sama seperti bentuk fizikal, cara hidup dan adat serta bahasa mengikut kelompok ras masing-masing (Faedah Kassim et al. 2017:32). Menurut sumber dari Jabatan Kemajuan Orang Asli (JAKOA, 2022), Semang-Negrito terbahagi kepada enam suku kaum, iaitu Kensiu, Kintak, Jahai, Lanoh, Mendriq dan Batek. Senoi pula mempunyai enam lagi suku kaum yang terdiri daripada Che Wong, Jahut, Mah Meri, Semai, Semaq Beri dan Temiar. Seterusnya Melayu-Proto pula mempunyai suku kaum Temuan, Semelai, Jakun, Orang Kanak, Orang Kuala dan Orang Seletar. Juli Edo menyatakan bahawa ketiga-tiga kelompok bangsa ini mempunyai perbezaan

dari segi cara hidup, kawasan taburan penempatan dan ciri fizikal seperti bahasa dan dialek yang turut berbeza (Faezah Kassim et, al. 2017:32). Kajian tentang orang Asli menghasilkan pelbagai data yang berbeza bagi setiap etnik di negeri yang berlainan disebabkan oleh kepelbagaian etnik yang wujud. Malah, perkara yang turut menjadi penyebab berlaku perbezaan kepada hasil kajian ini ialah faktor demografi tempat tinggal mereka. Oleh itu, pengkajian ini tertumpu kepada masyarakat orang Asli Muslim Mah Meri yang berada di Tanjung Sepat, Banting, Selangor.

Penyataan Masalah

Pengamalan adat resam bagi masyarakat orang Asli khususnya masih mengutamakan amalan tabu dan ajaran nenek moyang sebagai panduan kehidupan mereka, serta dalam masa yang sama memelihara adat budaya warisan mereka (Azyantee, 2013:156).

Sehubungan dengan itu, apabila berlakunya perubahan sosial hasil modenisasi dan difusi budaya, fahaman agama dan adat resam yang tidak lagi selari dan menyebabkan beberapa percanggahan budaya berlaku dalam masyarakat. Hal ini mengakibatkan beberapa amalan nenek moyang mereka tidak lagi bersesuaian dengan agama anutan mereka.

Maka persoalan baharu timbul berhubung dengan isu ini sama ada adat resam ini masih dilaksanakan atau diamalkan secara berasingan dengan amalan agama baharu mereka. Oleh itu, kajian ini bertujuan mengkaji bagaimana pengamalan adat resam ini dilaksanakan setelah mereka memeluk agama Islam bagi masyarakat orang Asli Mah Meri. Pendedahan tentang kepentingan beragama dan dasar Islamisasi oleh kerajaan sejak beberapa dekad lalu telah meningkatkan jumlah masyarakat orang Asli yang memeluk Islam pada masa kini (JAKOA,2019).

Seperti yang dijelaskan oleh Geertz (1971), agama sebenarnya turut mengalami perubahan, namun yang berubah ialah tradisi keagamaan yang berbeza mengikut masyarakat hasil daripada proses akulturasi antara adat. Namun, konsep asas atau teks suci yang terdapat dalam kitab suci itu tidak berubah (Robertson & Padilah Haji Ali, 1997:xv). Oleh itu, beberapa persoalan utama disenaraikan bertujuan untuk mendapatkan jawapan kepada persoalan tentang amalan adat resam yang masih diamalkan oleh masyarakat Muslim Mah Meri, faktor adat resam yang telah ditinggalkan setelah memeluk Islam dan bagaimana adat resam diadaptasi dalam kehidupan setelah memeluk agama Islam.

Objektif Kajian

Matlamat dan objektif utama dalam kajian ini adalah untuk:

1. Mengenal pasti amalan adat resam yang masih diamalkan oleh masyarakat Orang Asli Muslim Mah Meri.
2. Menganalisis faktor adat resam ditinggalkan.
3. Menghuraikan adaptasi adat resam dalam agama Islam dalam kalangan masyarakat Orang Asli Muslim Mah Meri.

KAJIAN LEPAS

Kajian adat resam ini telah banyak dilakukan oleh pengkaji lalu sama ada di barat dan di Asia. Mungmachon (2012) menyatakan bahawa setiap wilayah mempunyai identiti dan adat resam yang tersendiri sebagai panduan sejagat. Di Malaysia, pendedahan terhadap kajian adat resam mula menarik perhatian para pengkaji tempatan setelah menyedari isu terutamanya dalam kalangan masyarakat orang Asli semakin terhakis akibat modenisasi (Radzi, 2003; Azyantee Mohamad Zawawi, 2013; Endicott, 2016). Walau bagaimanapun, kajian di Malaysia dilihat lebih cenderung mengkaji adat resam budaya orang Asli seperti hubungan dengan nenek moyang, manfaat pengetahuan hutan, serta roh dan semangat (Azyantee Mohamad Zawawi, 2013; Karim, 2020; Faezah Kassim et al., 2017). Namun begitu, kajian lepas tentang pengamalan adat resam ini lebih umum dan tidak memfokuskan pengamalan adat resam dari aspek anutan agama baharu oleh masyarakat Orang Asli. Antara aspek yang dibincang dalam kajian lalu dapat dibahagi dengan adat resam dalam menghormati hutan, adat tentang kekuasaan Moyang, dan kearifan tabu.

Adat Menghormati Hutan

Antara kajian yang menjadi tumpuan berkaitan dengan adat resam berkaitan dengan hutan ini turut tertumpu pada pengalaman hidup nenek moyang yang dijadikan panduan untuk menjaga ekosistem hutan, antaranya termasuklah peraturan berburu dan menangkap ikan di laut. Menurut Bratton (2018:4) ekosistem hutan dijaga dengan mematuhi pantang larang dan petanda yang diketahui boleh memberikan kesan kepada hasil tangkapan mereka. Hal ini secara tidak langsung menjadi pantang larang dalam berburu dan semasa masuk ke dalam hutan. Pengkhususan dalam kajian bagi suku Mah Meri pula, terdapat kepercayaan terhadap keperluan untuk menghormati “penunggu halus” sebelum mencari rezeki di laut dan hutan

bagi menjamin keselamatan mereka (Azyantee Mohd Zawawi, 2013). Namun kini, Orang Asli tidak lagi bergantung sepenuhnya kepada hasil hutan sebagai punca pendapatan. Malah pengaruh agama anutan baru menyebabkan berlaku perubahan dalam kepercayaan berkaitan dengan resam ini.

Adat Kekuasaan Moyang

Kajian Werner (1997) menyatakan bahawa kewujudan istilah penunggu yang dipanggil dengan gelaran “Moyang” ini adalah kerana masyarakat Orang Asli Mah Meri mempunyai ratusan moyang yang mempunyai kekuasaan dan kepentingan bagi memastikan keselamatan masyarakat tersebut di dunia. Keistimewaan dan keunikan masyarakat Mah Meri juga dapat diperhatikan melalui seni ukiran patung kayu yang menggambarkan moyang mereka. Namun begitu, tiada patung ukiran lama yang disimpan kerana mereka akan terus meninggalkan patung tersebut di dalam hutan atau membuangnya ke dalam laut selepas selesai menggunakannya bagi tujuan pemujaan. Namun begitu, menurut Werner (1997) lagi, bayangan Moyang yang diperolehi melalui mimpi dan diterjemahkan semula dalam ukiran untuk tujuan pemujaan berikutnya. Moyang dihormati dan digeruni kerana roh Moyang ini yang akan menghukum, memberikan dan menyembuhkan penyakit kepada mereka (Nur Hisham Ibrahim & Wollmering, 2012:60). Oleh sebab anutan agama yang berbeza dan kurang pendedahan tentang adat dalam kalangan masyarakat orang asli tentang Moyang ini, maka hal ini menyebabkan pengetahuan tentang ukiran patung dan pengetahuan tentang fungsi moyang tersebut semakin dilupakan (Abdul Wahid Jais, 2010). Namun begitu, walaupun pengetahuan tentang Moyang ini semakin samar, namun pengamalan tabu juga masih diamalkan oleh masyarakat Orang Asli.

Kearifan Tabu

Amalan tabu sehingga kini masih lagi menjadi keutamaan khususnya bagi masyarakat Orang Asli. Pengkaji kearifan tempatan masing-masing bersetuju dalam memperkatakan tentang keunikan kearifan tempatan orang Asli (Azyantee, 2013; Boamah, 2015). Menurut Afgani et al. (2015), tabu ialah peraturan yang diwariskan oleh nenek moyang mereka dan mesti dipatuhi. Oleh itu, tabu dianggap sebagai satu amalan yang tidak boleh diabaikan oleh masyarakat yang mendukungnya. Sebagai contoh, amalan unik masyarakat Mah Meri dengan membakar cangkerang belangkas ketika hari hujan dan ribut adalah bertujuan untuk mengelakkan roh moyang mereka mengganggu dan memasuki rumah mereka (Azyantee, 2013).

Oleh itu, dapat diperhatikan bahawa adat merupakan suatu perkara yang meliputi keseluruhan kehidupan masyarakat. Namun begitu, kajian lampau tidak

memfokuskan masyarakat Orang Asli yang telah memeluk agama lain. Sebagai contoh, kajian Afgani et al. (2015) memfokuskan kajian tentang suku kaum Semaq Beri. Sehubungan dengan itu, kajian ini perlu dilaksanakan untuk memberi perspektif yang berbeza khususnya bagi pengamalan adat dalam kalangan masyarakat Muslim Mah meri supaya dapat menjelaskan sama ada amalan tradisi adat resam masih diaplikasikan atau tidak setelah mereka memeluk agama Islam.

METODOLOGI

Kajian ini telah mengguna pakai teori pilihan rasional dalam pelaksanaan amalan kearifan tempatan di kawasan kajian. Secara umumnya teori pilihan rasional atau yang lebih dikenali sebagai *Rational choice theory* (RCT) ini lebih banyak digunakan dalam kajian ilmiah berasaskan ekonomi dan perniagaan. Teori ini turut dikembangkan secara formal dalam bidang sosiologi sebagai pendekatan untuk menjelaskan hakikat aktiviti masyarakat terbentuk dan berubah (Waltz, 1999:5).

Teori pilihan rasional boleh didefinisikan sebagai pemilihan yang bertujuan untuk mencapai tujuan tertentu bagi seorang individu yang menentukan kesan-kesan yang telah dijangka akan dihadapi oleh mereka dan memilih untuk mendapat kesan yang lebih memberikan kebaikan kepada mereka (Scott, 2000:126).

Pengkaji melihat teori ini juga dapat menggambarkan situasi dan keadaan sebenar dalam hasil kajian ini. Hal ini dapat dikukuhkan lagi melalui kajian-kajian lampau oleh ahli antropologi yang menggunakan teori ini dalam pengkajian terhadap pemilihan agama (Young, 2016). Selain itu, terdapat pelbagai pendapat oleh pelopor yang mengembangkan idea teori ini terutamanya dalam bidang antropologi dan sosiologi. Sebagai contoh, rujukan melalui Bruce (1999) menjelaskan dengan teliti tentang aspek perkaitan teori ini dengan agama. Menurutnya lagi, teori ini diguna pakai oleh manusia dalam memilih agama bersesuaian yang ingin dianuti berdasarkan penilaian pilihan rasional sendiri.

Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif sahaja. Pengkaji turut mengguna pakai dua teknik utama dalam pengumpulan data, iaitu melalui pemerhatian ikut serta dan kaedah temu bual. Seterusnya, pengkaji menggunakan reka bentuk penyelidikan etnografi.

Seramai 10 orang responden telah terlibat dalam kajian ini, iaitu terdiri daripada penduduk Orang Asli Muslim di Tanjung Sepat, Banting, Selangor. Responden yang terlibat terdiri daripada peringkat umur dewasa dan warga emas. Had umur dewasa yang ditetapkan adalah antara umur 23 tahun sehingga 49 tahun, manakala had umur warga emas pula adalah antara 50 sehingga 80 tahun. Responden yang terlibat adalah terhad kepada kaum wanita sahaja kerana pemilihan responden adalah secara bola salji, iaitu pengkaji hanya menerima cadangan responden yang terdiri daripada

kenalan dan merupakan ahli kumpulan kelas pengajian agama di kampung tersebut. Aspek tahun mula memeluk Islam dalam kalangan responden pula adalah sejak 1986 sehingga 2020. Aspek ini penting untuk melihat kefahaman tentang perkara-perkara mengikut panduan ajaran Islam dan perbandingan dengan adat resam mereka dari tempoh mereka dari mula memeluk Islam.

Justifikasi had umur pula kerana kedua-dua generasi ini berpotensi mengalami dan menyaksikan situasi pengamalan adat yang berubah mengikut arus kemoneteraan. Selain itu, dua peringkat umur responden ini berpotensi merasai perbezaan dari segi ketegasan dalam mematuhi amalan adat seiring dengan peredaran zaman. Dengan menggunakan kaedah temu bual separa berstruktur, maklumat para peserta kajian ini boleh adalah seperti dalam Jadual 1.

Jadual 1 Maklumat peserta kajian.

Bil.	Kod Responden	Umur	Tahun mula memeluk Islam
1	R1	42	2009
2	R2	46	1986
3	R3	28	2017
4	R4	32	2020
5	R5	33	2010
6	R6	53	2000
7	R7	26	2009
8	R8	32	2013
9	R9	42	1998
10	R10	23	1998

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Amalan Adat Resam yang Masih Diamalkan

Pengamalan adat resam sememangnya tidak akan hilang dalam kehidupan setiap manusia. Berdasarkan temu bual bersama responden yang merupakan anak kepada

Tok Batin, Jadual 2 memaparkan antara amalan adat resam yang sinonim dengan kehidupan masyarakat Orang Asli Mah Meri.

Jadual 2 Amalan adat resam dalam masyarakat Orang Asli Mah Meri.

Item	Amalan Adat Resam	Responden yang Masih Mengamalkan Adat Resam
1	Berdoa sebelum keluar bekerja dengan mulakan langkah kaki kanan bila keluar rumah.	R1, R2, R5, R10
2	Mencuci kaki, tangan dan muka sebelum masuk ke dalam rumah supaya benda jahat tidak ikut masuk ke dalam rumah.	R3, R6, R9
3	Membakar api dan damar atau cangkerang belangkas pada waktu ribut yang akan berbau hangit untuk menjauhkan gangguan makhluk halus.	R3, R4, R6
4	Bangun awal pagi agar murah rezeki.	R1, R5
5	Memberi salam atau bertabik apabila sampai di tempat baharu yang tidak pernah diterokai.	R1, R6
6	Tidak keluar dari rumah apabila senja.	R3, R5, R6
7	Tidak menegur bunyi pelik atau ketika terlihat benda ganjil.	R3, R4, R7

Kajian ini mendapati bahawa beberapa amalan adat resam masih diamalkan oleh masyarakat Orang Asli Mah Meri. Bagi item 1, R1, R2, R5, dan R10 masih mengamalkan perkara ini kerana dikatakan tidak bertentangan dengan agama, malah turut merupakan sunah nabi yang digalakkan dalam agama Islam. Manakala bagi item 2 pula, R3, R6, dan R9 yang melaksanakannya kerana perkara tersebut telah dipraktikkan sejak kecil melalui didikan ibu bapa mereka. Antara lain, item 3 masih diamalkan oleh responden R3, R4 dan R6. Menurut mereka, hal membakar itu bukanlah kerana bimbang dengan gangguan tetapi hanya mengamalkan perkara kebiasaan yang telah dipelajari sejak kecil tanpa niat untuk menghalau gangguan makhluk halus tersebut. Seperti yang dijelaskan oleh R6:

“Bau api *kan*, macam bau unggun api, kalau hujan-hujan *kan* macam senang, macam seronok. Bukannya kita niat nak apa-apa, bukan macam adat kita dulu, *tak*. Sebab dia hujan sejuk *kan* bau unggun api dengan bayu-bayu laut *tu*, macam apa *tu*.. *tak* tahu suasananya *nak* cakap macam apa.”

Seterusnya, item 4 pula, hanya R1, dan R5 sahaja yang meneruskan amalan ini merupakan amalan yang diajar sejak kecil oleh ibu bapa untuk menggalakkan anak-anak mereka bangun pada awal pagi. Selain itu, amalan dalam item 6 juga masih diamalkan oleh responden R3, R5 dan R6. Namun, bagi responden lain yang telah meninggalkan amalan ini, mereka berpendapat tiada apa yang perlu ditakuti. Menurut responden R7:

“*Tak* adanya, sekarang kita *tak heran dah*, hidup *ke* orang mati *ke tak* kisah *dah*, dulu kalau orang mati atau dengar ada orang mati, *haa* cepat-cepat bakar kayu *kat* depan rumah, dulu *lah*. Sekarang *takde dah*, pukul tujuh lagi main, selagi terang selagi *tu* main *kat* luar.”

Amalan pada item 7 juga masih diamalkan oleh responden R3, R4 dan R7. Menurut R7, amalan ini masih kekal dilaksanakan disebabkan sering mendapat teguran oleh ahli keluarganya supaya menjaga tutur kata dengan tidak menegur perkara ganjil yang berlaku di sekeliling mereka. Katanya;

“Ohh, yang macam contoh *lah kan*, tiba-tiba pokok *tu* tumbang, *tak de* angin *tak de* ribut tiba-tiba tumbang, *ha* jangan tegur “Eh, pokok *tu* tumbanglah,” Jangan macam *tu*, katanya nanti kita yang jadi sakit. Tapi *tak* tahu *la* betul *ke tak*. Percaya *ke tak* percaya *tu*, percaya *la* juga. Takut, *dah* cakap macam *tu* jadi takut *la*, Yelah dengar macam *tu* takkan *tak* takut.”

Berdasarkan temu bual, kajian ini mendapati bahawa beberapa amalan adat resam masih diamalkan kerana telah sebatik dalam kehidupan mereka, hasil norma sosial yang telah dibentuk sejak kecil. Hal ini menyebabkan perbuatan normatif ini dilakukan secara berterusan sehingga kini.

Selain itu, amalan adat resam yang sangat penting dalam kalangan masyarakat Mah Meri ialah Hari Moyang iaitu, hari pemujaan laut dan penghormatan kepada moyang mereka. Hari Moyang diadakan bagi meminta izin restu *Moyang Amai* supaya menjaga keselamatan ketika mereka menangkap ikan di laut dan di hutan. Pada Hari Moyang ini, berlaku penyembahan dengan alunan mantera dan tarian

“sewang” bagi memanggil Moyang hadir bersama-sama dengan mereka sambil menyediakan hidangan makanan untuk diberikan kepada Moyang tersebut.

Hasil temu bual mendapati bahawa sebanyak empat orang responden masih menghadiri Hari Moyang. Namun, mereka berpandangan bahawa mereka menyertai acara ini sekadar untuk menjalankan aktiviti kemasyarakatan dan tidak mengetahui penerangan yang jelas tentang tujuan utama Hari Moyang ini dilaksanakan. Walaupun mereka sudah tidak lagi turut serta dalam memuja Moyang dalam acara tersebut, mereka menyatakan bahawa mereka hanya datang untuk memeriahkan acara, makan juadah yang disediakan bersama-sama secara rawang dan menonton acara pemujaan ini diadakan. Hal ini dijelaskan menurut R10:

“*Tak* tahu pula (tujuannya apa)..sebab biasa tengok *pun* sebab *nak* tengok *jelah*.”

Responden R10 menyertai keraian Hari Moyang namun hanya menjadi penonton dan tidak mengetahui tujuan sebenar Moyang dipuja. Begitu juga menurut responden R5:

“*Tak* tahu *pun* cerita pasal moyang *ni*, *tau* Hari Moyang *tu* macam hari raya... ada makan-makan...ada dipanggil roh-roh moyang...*tu je*...”

Maka dapat disimpulkan di sini, kebanyakan amalan yang berkaitan dengan kepercayaan penyembahan moyang tidak lagi diamalkan secara menyeluruh. Mereka sekadar memenuhi jemputan dan meraikan majlis keraian berbentuk kemasyarakatan. Penyertaan mereka juga sekadar untuk meneruskan hubungan kemasyarakatan kerana mereka masih sebahagian daripada komuniti Mah Meri walaupun telah berbeza pegangan agama.

Berdasarkan temu bual juga, kajian mendapati bahawa kesemua peserta tidak mempunyai pengetahuan yang mendalam tentang kewujudan, nama-nama tertentu serta kekuasaan yang dimiliki oleh moyang mereka. Menurut R1, hanya pengetahuan umum seperti kewujudan Hari Moyang yang masih jelas diketahui oleh mereka adalah bertujuan untuk menyembah nenek moyang mereka meminta restu dan sebagainya.

Jika dilihat dari aspek teori, kajian ini jelas menunjukkan bahawa pengamalan adat resam ini dipengaruhi oleh pilihan rasional oleh individu yang memilih untuk bertingkah laku mengikut keperluan, akibat dan manfaat yang akan diperoleh hasil daripada perbuatan mereka. Malah, kajian ini menjelaskan bahawa amalan adat resam

tersebut telah disesuaikan dalam kehidupan beragama Islam dengan mengehendkan diri daripada melakukan perkara yang menyalahi ajaran agama.

Faktor Amalan Adat Resam Ditinggalkan

Pengetahuan tentang adat resam dalam kalangan masyarakat sangat penting untuk diwarisi dan diteruskan bagi memastikan kelestarian budaya dan kearifan tempatan masyarakat kekal mampan pada masa depan. Pengetahuan tentang adat ini juga adalah termasuk cara pengamalan, makna di sebalik pengamalan dan akibat daripada sesuatu tingkah laku tersebut. Namun, kesan menganut agama Islam dalam kalangan masyarakat diiringi dengan peredaran zaman menyebabkan kearifan tempatan masyarakat tidak lagi menjadi keperluan utama dalam kehidupan. Perkara ini adalah bertepatan dengan teori pilihan rasional yang diaplikasikan bahawa setiap pilihan yang dilakukan adalah berdasarkan pemikiran rasional yang bersifat individualistik (Coleman, 2013).

Berdasarkan temu bual, kajian mendapati bahawa beberapa amalan adat resam yang mempengaruhi kefahaman akidah Islam tidak lagi diamalkan oleh peserta kajian ini secara menyeluruh. Hal ini adalah kerana mereka beranggapan bahawa amalan tersebut adalah bercanggah dengan ajaran Islam dan mereka bimbang jika termasuk dalam golongan yang syirik kepada Allah. Pengetahuan agama yang baik dalam kalangan mereka menyebabkan mereka lebih teliti dalam memastikan akidah agama mereka terjaga.

Hal ini bersangkutan dengan makna tersirat di sebalik setiap amalan adat resam yang berasaskan perasaan gerun dan memuja moyang mereka sebagai tempat bergantung, sedangkan ajaran Islam menitik beratkan keesaan terhadap Tuhan yang satu, iaitu Allah. Sekiranya seseorang menduakan dan merasa takut serta mengutamakan fahaman adat, hal ini dibimbangkan akan membawa kepada perbuatan syirik, iaitu menduakan Allah dengan yang lain. Perkara ini adalah selaras dengan pernyataan oleh responden R5:

“Kalau terlalu ikut adat tradisi, takut nanti kita syirik...”

Namun begitu, bagi R7 pula berkongsi pengalamannya pernah mengamalkan adat resam dalam pantang ketika kelahiran anak yang pertama sebelum mengetahui perkara itu salah di sisi agama. Menurut R7,

“Dulu *lah* masa anak pertama *tu*, anak kedua dan ketiga *dah tak* buat *dah*. Dengar daripada ustazah *tu* cakap khurafat syirik *kan..* terlintas dalam fikiran oh, *tak* boleh sebenarnya. *Dah* faham *lah* bila *dah* belajar daripada ustazah *kan.*”

Perkara ini menyebabkan responden merasa bimbang untuk melakukan adat resam yang cenderung mendapat dosa seperti yang dinyatakan dalam Razif (2019), iaitu Riwayat al-Bukhari (6919) menyatakan bahawa:

أَكْبَرُ الْكَبَائِرِ الْإِشْرَاقُ بِاللَّهِ

“Dosa besar yang paling besar, adalah menyekutukan (sesuatu) kepada Allah.”

Rasa terikat dengan dosa pahala yang bakal dibalas menyebabkan mereka merasakan bahawa amalan adat resam yang bertentangan dengan ajaran Islam perlu ditinggalkan. Menurut responden R1, beliau menyatakan bahawa beliau sudah tidak lagi menghadiri atau menyertai Hari Moyang yang diadakan. Menurut Responden R1:

“Semasa *kak* memeluk agama Islam *kak dah* tinggalkan semuanya, sekarang *ni* kak percaya yang satu, iaitu Allah SWT sahaja.”

Kesan peninggalan amalan adat resam ini juga menunjukkan bahawa anutan agama baharu yang berbeza fahaman menyebabkan berlakunya perbezaan pengetahuan tradisi dalam kalangan mereka (Azliza Mad Anuar, 2013; Abdul Wahid Jais, 2010). Kajian ini mendapati bahawa responden Orang Asli Muslim Mah Meri lebih rela untuk meninggalkan amalan adat resam kerana takut akan balasan yang bakal dihadapi sekiranya mempercayai amalan adat yang berunsur kepercayaan Moyang. Perkara ini jelas dalam perihal mengubati penyakit-penyakit berunsur mistik, iaitu responden memilih untuk berubat dengan cara perubatan Islam berbanding merujuk kepada Bomoh Adat. R1 berpendapat;

“Pendapat *kak lah* lebih baik kita pergi berubat *kat* perubatan Islam yang betul-betul arif hal ehwal Islam, takut dosa besar *tu*”

Selain itu, kajian ini turut mendapati bahawa pengetahuan yang cetek tentang adat resam ini yang menyebabkan pengamalannya semakin susut. Sebagai contoh, responden R4 menjelaskan bahawa segala yang dipelajari berkaitan dengan adat akan dirujuk ibunya bagi memastikan kesahihan amalan tersebut, bukannya menjadi norma sosial yang dipelajari sejak kecil. Menurut responden R4:

“Semua..sebab pantang larang orang asli ..ada yang saya *tak tau* sangat.. sebab saya *ni* jarang *tau* benda macam *ni*..biasa saya tanya mak ..betul *ke*.. kena (buat) macam *ni*, macam *tu*...”

Faktor kurangnya pendedahan berterusan melalui pengamalan dan pembelajaran tidak formal di rumah oleh ibu bapa, yang menjadi agen sosialisasi bagi meneruskan sesuatu perbuatan normatif dalam masyarakat turut menjadi penyumbang kepada faktor adat resam tidak lagi diamalkan dalam kalangan masyarakat Orang Asli Muslim Mah Meri. Agen sosialisasi memainkan peranan yang sangat penting dalam memastikan norma sosial masyarakat dapat diterapkan dalam diri ahli masyarakat (Koentjaraningrat, 1970). Dari perspektif ibu yang juga merupakan ejen sosialisasi, responden R1 menyatakan bahawa beliau tidak pernah menceritakan tentang perihal moyang kepada anak-anak kerana beliau sendiri tidak mempunyai pengetahuan yang meluas tentang perkara tersebut. Menurut responden R1:

“*Kak tak* pernah cerita *kat* anak-anak sebab *kak pun* kurang faham tentang moyang-moyang *ni*.”

Sehubungan dengan itu, perkara ini jelas menunjukkan bahawa pengetahuan tentang adat resam yang berasaskan moyang ini tidak lagi disampaikan kepada generasi muda. Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa faktor yang menyebabkan amalan adat resam tidak lagi diteruskan adalah kerana faktor terikat dengan pegangan agama baharu dan tidak mahu berlaku syirik serta pengetahuan yang cetek tentang adat resam menyebabkan amalan adat resam tidak diwariskan kepada generasi seterusnya kerana mereka tidak jelas tentang perkara tersebut.

Amalan Adat Resam yang Diadaptasi dengan Ajaran Islam

Pengamalan adat resam yang menjadi simbolik khas kepada sesuatu masyarakat yang lebih mengutamakan moral berbanding kebendaan (Mungmachon, 2012:176). Namun, hal ini telah dikikis dalam diri mereka melalui anutan agama baru kerana fungsi agama bertindak sebagai pengawal, pendorong dan penggerak kepada penganutnya supaya mengaplikasikan agama sebagai inti pati utama nilai kebudayaan masyarakat (Robertson & Padilah Haji Ali, 1997:x). Walau bagaimanapun, adaptasi antara agama Islam dengan adat resam menyebabkan sebilangan komuniti masyarakat Orang Asli Muslim Mah Meri masih mampu mengadaptasi beberapa adat resam yang dapat disesuaikan pengamalannya dalam agama.

Menurut responden R4, item 3 diamalkan kerana telah menjadi kebiasaan sejak kecil, tetapi menurut beliau, amalan tersebut diadaptasi dengan agama Islam yang dianuti sekarang dengan membaca doa terlebih dahulu apabila terdengar guruh ketika membakar cangkerang atau damar tersebut ketika waktu ribut. Menurut R4:

“Kalau macam (sebelum) buat bakar-bakar *tu akak* memang baca doa dulu *lah* takut nanti kena apa-apa *kan*. (Selepas itu) baru *akak* bakar-bakar”.

Di samping itu, menurut responden R1 dan R6 amalan memberi salam atau bertabik bila sampai di tempat baharu masih diamalkan, namun hanya sekadar memberi salam. Begitu juga menurut R2 yang menyatakan bahawa beliau hanya memberi salam dan tidak bertabik hormat kerana perkara tersebut menyalahi ajaran Islam. Amalan adat resam ini diadaptasi dengan ajaran Islam dengan menggantikan salam atau tabik dengan ucapan Bismillah yang membawa maksud “Dengan nama Allah”. Menurut R6:

“Dia ada kalau kita pergi tempat-tempat yang kita *tak* pernah pergi, mestilah kita bagi salam, *ha* baca Bismillah *kan*”

PERBINCANGAN

Melalui analisis yang dilakukan, didapati bahawa kesan pertembungan amalan adat resam dan agama anutan membentuk dua aspek dalam pengamalan adat resam ini. Dari suatu aspek, responden meninggalkan terus amalan adat resam dan tidak lagi mengamalkannya dan dari satu aspek lain, responden tetap mengamalkan beberapa adat resam dengan mengadaptasi amalan tersebut mengikut panduan dalam agama Islam.

Sebagai contoh, pemujaan terhadap nenek moyang tidak lagi dilaksanakan kerana kepercayaan terhadap kekuasaan dan kebergantungan terhadap moyang telah beralih kepada kepercayaan terhadap kewujudan Tuhan yang satu dan berkuasa, iaitu Allah. Hal ini berlaku dari aspek akidah disebabkan oleh rasa takut terhadap balasan Tuhan serta keinginan untuk mendapatkan syurga.

Perubahan ini juga berlaku disebabkan oleh kepercayaan agama yang lebih diutamakan dalam membuat pilihan mengatur hidup mereka. Perkara ini dilihat bertepatan dengan teori pilihan rasional yang menjelaskan bahawa individu cenderung melalukan sesuatu pilihan setelah menilai kesan kebaikan dan akibat daripada perbuatan mereka. Maka, hasil penilaian itu membawa kepada kebimbangan dan ketakutan tentang akibat yang bakal dihadapi sekiranya

melakukan perkara yang dimurkai oleh Tuhan. Oleh itu, mereka meninggalkan amalan adat resam berkenaan.

KESIMPULAN

Kajian ini telah menunjukkan pola dalam pengamalan adat resam dalam kalangan masyarakat Orang Asli Muslim Mah Meri seperti berdoa sebelum keluar bekerja dengan mulakan langkah kaki kanan bila keluar rumah, mencuci kaki, tangan dan muka sebelum masuk ke dalam rumah supaya benda jahat tidak ikut masuk ke dalam rumah, membakar api dan damar atau cangkerang belangkas pada waktu ribut yang akan berbau hangit untuk menjauhkan gangguan makhluk halus, bangun awal pagi agar murah rezeki, memberi salam atau bertabik apabila sampai di tempat baharu yang tidak pernah diterokai, tidak keluar dari rumah apabila senja dan tidak menegur bunyi pelik atau ketika terlihat benda ganjil. Terdapat sesetengah individu dalam kalangan komuniti tersebut yang masih mengamalkan adat resam yang telah menjadi norma kebiasaan. Walau bagaimanapun, sebilangan besar responden tidak lagi meneruskan amalan adat resam ini kerana peningkatan kesedaran dan kefahaman tentang hal ehwal Islam. Kebanyakan amalan tersebut juga tidak lagi dipraktikkan kerana kurang pendedahan melalui agen sosialisasi. Oleh itu, kajian ini diharap dapat membuka banyak peluang kepada kajian akan datang dalam memastikan kelestarian hidup Orang Asli Muslim Mah Meri di Malaysia.

PENGHARGAAN

Pengarang merakamkan penghargaan kepada Jabatan Antropologi Sosiologi, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya atas sokongan yang diberikan dalam menjalankan kajian ini.

PENDANAAN

Penerbitan makalah ini dibiayai oleh Dewan Bahasa dan Pustaka.

PENYATAAN KETERSEDIAAN DATA

Data yang menyokong kajian tersedia dalam makalah ini.

PERISYTIHARAN

Konflik kepentingan: Pengarang tidak mempunyai sebarang konflik kepentingan dari segi kewangan dan bukan kewangan untuk diisytiharkan.

RUJUKAN

- Abdul Mutalib Mohamed Azim, Mohd Taib Dora, & Dina Syamilah Zaid. (2018). Peranan faktor agama sebagai moderator dalam hubungan antara faktor kerja dan tingkah laku devian. *Jurnal Maw'izah*, 1(1), 51–64.
- Abdul Wahid Jais. (2010, 26–28 Februari) The Mahmeri scupture heritage in Malaysia: An exploratory study [Prosiding]. *Proceedings of 2010 International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences (CHHSS 2010)*, Singapore.
- Afgani, Y., Eusoff, A. P. M. S., Adam, F., & Asmah, N. (2015). Islam dan kepercayaan orang asli: satu analisa perbandingan ke atas aspek taboo dan implikasinya [Prosiding]. *Proceedings of ICIC2015–International Conference on Empowering Islamic Civilization in the 21st Century*.
- Afiratul Adawiyah Dulkarim, & Siti Aidah Hj Lukin@Lokin. (2020). Penghapusan adat resam masyarakat Dusun di Kimanis semasa pentadbiran British North Borneo Chartered Company 1881–1941. *Journal of Borneo Social Transformation Studies (JOBSTS)*, 6(1), 163–173.
- Azliza Mad Anuar. (2013). *A comparison of ethnobiological knowledge between the Mah Meri and Temuan tribes in Selangor* [Tesis, Universiti Malaya].
- Azyantee Mohd Zawawi. (2013). Amalan tabu suku kaum Mah Meri, Tg Sepat Banting. *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, 6(2), 155–169. <https://jurnal.dbp.my/index.php/Melayu/article/view/4526/1293>
- Bratton, S. P. (2018). Eco-dimensionality as a religious foundation for sustainability. *Sustainability*, 10(4), 1021.
- Bruce, S. (1999). *Choice and religion: A critique of rational choice theory*. Oxford University Press.
- Boamah, A. D. (2015). Akan indigenous religio-cultural beliefs and environmental preservation: The role of taboos [Tesis, Masters of Arts thesis, Queen's University].
- Carey, I. (1973). A brief account of Mah Meri. *JMBRAS*, 46, 185–195.
- Casram, C., & Dadah, D. (2019). Posisi kearifan lokal dalam pemahaman keagamaan Islam pluralis. *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*, 3(2), 161–187.
- Coleman, J. S. (2013). *Dasar-dasar teoris*. Nusa Media.
- Endicott, K. (2016). *Malaysia's original people: Past, present and future of the Orang Asli*. NUS Plublisher.
- Faezah Kassim, Abdul Wahid Jais, Zamre Hassan, NorazlanYaacob, & Aiza Mazlan. (2017). *Perubahan amalan budaya masyarakat Orang Asli (Muslim): Satu kajian awal di*

- Pos Pantos, Kuala Lipis, Pahang* [Persidangan]. International Conference on Islam, Development and Social Harmony in Southeast Asia 2017 (hlm. 32–41). Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Geertz, C. (1971). *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia* (Vol. 37). University of Chicago Press.
- Jabatan Kemajuan Orang Asli. (2019). Statistik penduduk Orang Asli 2019, JAKOA Pahang. <https://www.jakoa.gov.my/orang-asli/>
- Jabatan Kemajuan Orang Asli. (2022). *Suku Kaum Orang Asli*. JAKOA. <https://www.jakoa.gov.my/orang-asli/suku-kaum/>
- Karim, W. J. B. (2020). *Ma' Betisek concepts of living things: Volume 54 (LSE Monographs on Social Anthropology)*. Routledge.
- Koentjaraningrat. (1970). *Pengantar antropologi*. Penerbitan Pustaka Antara.
- Mungmachon, M. R. (2012). Knowledge and local wisdom: Community treasure. *International Journal of Humanities and Social Science*, 2(13), 174–181.
- Nur Hisham Ibrahim, & Wollmering, D. (2012). *Creating new landmark for the Mah Meri indigenous community in Malaysia* [Prosiding]. The Asian Conference on Arts & Humanities 2012- Official Conference Proceedings, Japan.
- Pg Ismail Pg Musa, Siti Zubaidah Ismail, & Narizan Abdur Rahman. (2018). Amalan Sogit ke atas anak negeri Sabah beragama Islam di Mahkamah Anak Negeri: Kajian dari perspektif hukum, *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*, 19.
- Shaiful Bahri Md. Radzi. (2003). Pantun suku kaum Mah Meri. *Akademika* 62, 41–57.
- Razif, M. (2019, Januari 29). Al-Afkar #40: Jenis-jenis syirik. Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. <https://muftiwp.gov.my/ms/artikel/al-afkar/3064-al-afkar-40-jenis-jenis-syirik>.
- Robertson, R., & Padilah Haji Ali. (1997). *Agama dalam analisis dan interpretasi sosiologi*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Scott, J. (2000). Rational choice theory. Dlm. G. Browning, A. Halcli, & F. Webster (Ed.), *Understanding contemporary society: Theories of the present* (hlm. 126–138). Sage Publications.
- Waltz, S. M. (1999). Rigor or rigor mortis? Rational choice and security studies. *International Security*, 23(4), 5–48 .
- Werner, R (1997). *Mah-Meri*. Universiti Malaya Press.
- Young, L. A. (2016). *Rational choice theory and religion: Summary and assessment*. Routledge Taylor & Francis Group.

PENGARUH ALAM TERHADAP PEMBENTUKAN KOSMOLOGI MASYARAKAT IBAN DI SARAWAK

(Influence of Nature Towards the Formation of Cosmology of Iban Community in Sarawak)

Adilawati Asri¹
adila25784@gmail.com

Noria Tugang²
tnoria@unimas.my

Mohammad Sufiyan Ali Osman³
alfyanosman@gmail.com

Fakulti Seni Gunaan dan Kreatif, Universiti Malaysia Sarawak, 94300 Kota Samarahan, Sarawak, Malaysia. ^{1,2 & 3}

Pengarang koresponden (*Corresponding author*):¹

Rujukan makalah ini (*To cite this article*): Adilawati Asri, Noria Tugang, & Mohammad Sufiyan Ali Osman. (2025) Pengaruh alam terhadap pembentukan kosmologi masyarakat Iban di Sarawak. *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, 18(1), 115–130. [https://doi.org/10.37052/jm.18\(1\)no6](https://doi.org/10.37052/jm.18(1)no6)

Peroleh: Received:	10/9/2024	Semakan: Revised	26/12/2024	Terima: Accepted:	26/1/2025	Terbit dalam talian: Published online:	28/1/2025
-----------------------	-----------	---------------------	------------	----------------------	-----------	---	-----------

Abstrak

Masyarakat Iban mempunyai cara pandangan dunia yang tersendiri dalam menginterpretasikan kepercayaan mereka terhadap dunia dan kehidupan. Amalan kepercayaan masyarakat Iban mengenai kewujudan susunan alam didorong oleh Pengarap Lama, iaitu ajaran agama nenek moyang terdahulu yang menjadi platform terawal yang membentuk pemikiran mereka pada ketika itu. Kepercayaan tersebut berkait rapat dengan pengaruh alam semula jadi yang membentuk manifestasi kebudayaan mereka. Oleh itu, penulisan artikel ini adalah bertujuan untuk menganalisis pengaruh alam dalam pembentukan kosmologi masyarakat Iban di Sarawak. Kajian ini mengaplikasikan kaedah pendekatan kualitatif berbentuk etnografi berdasarkan pemerhatian biasa, pemerhatian turut serta dan temu bual informan secara mendalam melalui teknik ingatan kolektif. Pensampelan kajian

ini menggunakan teknik pensampelan bukan kebarangkalian, iaitu informan yang ditemu bual merekrut informan lain yang dikenalnya serta mempunyai bidang kepakaran yang berkaitan dengan kajian ini. Kajian mendapati bahawa pengaruh alam semula jadi adalah penting dalam membentuk kosmologi (susunan alam semesta) dan membantu masyarakat Iban mencorakkan cara pandangan dunia mereka yang tersendiri. Kajian ini diharapkan dapat menjadi rujukan tentang cara pandangan dunia masyarakat Iban di Sarawak dalam pembentukan kosmologi dalam masyarakat mereka.

Kata kunci: Pengaruh alam, pandangan dunia, Iban, budaya, kuasa luar biasa, Sarawak

Abstract

The Iban community has its own unique worldview in interpreting their beliefs about the world and life. The Iban community's belief in the existence of the natural order is driven by the Pengarap Lama, which is the ancestral religious teachings that became the earliest platform shaping their thoughts at that time. This belief is closely related to the influence of nature, which moulds their cultural manifestations. Therefore, the purpose of this article aims to analyse the influence of nature in the formation of the Iban community's cosmology in Sarawak. This study applies a qualitative approach in the form of ethnography through general observations, participant observations, and in-depth interviews with informants through collective memory techniques. The sampling of this study uses a non-probability sampling technique, where the informants recruited other informants they knew and had expertise related to the study. The study found that influence of nature plays a crucial role in shaping cosmology (the order of the universe) and helps the Iban community define their unique worldview. This study is hoped to serve as a reference for understanding the worldview of the Iban community in Sarawak and the formation of cosmology within the community.

Keywords: Influence of nature, worldview, Iban, culture, supernatural power, Sarawak

PENDAHULUAN

Dalam budaya Iban, pengaruh alam semula jadi sering dikaitkan dengan amalan kepercayaan warisan terhadap roh alam, semangat serta hubungan manusia dengan kawasan lingkungan dan persekitaran. Masyarakat Iban menghormati dan mempercayai kehadiran roh-roh alam seperti sungai, hutan, gunung serta

flora dan fauna. Konsep ini mencerminkan keharmonian antara masyarakat Iban dengan alam semula jadi serta kepentingan menjaga keseimbangan hubungan tersebut. Menurut Keai (2021), hubungan masyarakat Iban dengan alam semula jadi sangat akrab sehingga membentuk keserasian dan keharmonian dalam kalangan masyarakat Iban dengan kuasa-kuasa luar biasa. Keai (2021) turut menyatakan bahawa “alam membentuk masyarakat Iban, masyarakat Iban membentuk kebudayaan”. Hal ini kerana masyarakat Iban sejak beribu-ribu tahun yang lampau telah menggunakan alam sebagai sumber kehidupan utama. Misalnya, dari segi perolehan makanan, jaringan pengangkutan, tempat perlindungan, membentuk kebudayaan sehinggalah membawa kepada kewujudan kepercayaan dalam diri manusia. Proses tersebut mengambil masa yang panjang untuk manusia memahami keadaan alam melalui proses migrasi, adaptasi dan pemerhatian.

Sebelum kedatangan agama besar seperti Islam dan Kristian, masyarakat Iban terdahulu menganuti pegangan nenek moyang mereka yang diwarisi secara turun-temurun yang diistilahkan sebagai *Pengarap Lama*. Kenyataan tersebut disokong oleh Gavin (1996) dan Noria Tugang (2011a.) *Pengarap Lama* Iban meliputi kepercayaan terhadap kewujudan alam ghaib dan kuasa luar biasa, seperti *Petara* (tuhan), dewa-dewi, *Antu*, semangat yang baik dan jahat serta roh nenek moyang mereka yang telah lama meninggal dunia. Dalam budaya Iban, mereka percaya bahawa *Petara* (tuhan) ialah pencipta alam nyata, alam ghaib serta segala penghuni alam semesta yang dirujuk sebagai benda-benda hidup (termasuk manusia) dan bukan hidup. Bagi Keai (2019), pada masa yang sama terdapat unsur animisme dalam *Pengarap Lama* yang menyebabkan masyarakat Iban percaya pada setiap ciptaan *Petara* Iban.

Lazimnya dalam amalan *Pengarap Lama*, masyarakat Iban berinteraksi dengan kuasa luar biasa melalui pengamalan ritual pemujaan. Selain itu, terdapat pelbagai pantang larang dalam pengamalan ritual pemujaan yang bertujuan untuk mengimbangi alam antara alam dunia masyarakat Iban dengan alam lain yang wujud. Menurut Adilawati Asri (2024a), pengamalan ritual Iban adalah untuk memohon kebaikan, pengampunan, kebenaran dan keharmonian untuk menjaga keseimbangan dan interaksi baik antara masyarakat Iban dengan masyarakat Iban, masyarakat Iban dengan alam semula jadi dan masyarakat Iban dengan makhluk ghaib.

Masyarakat Iban mempunyai cara tersendiri untuk berinteraksi dengan kawasan lingkungan dan persekitaran mereka. Menurut Appell (2001), bagi aspek interaksi antara masyarakat Iban dengan alam, kepercayaan terhadap unsur spiritual adalah kuat dan berkait rapat dengan amalan hidup yang dipraktikkan. Masyarakat Iban juga percaya bahawa semua benda hidup dan bukan hidup mempunyai kuasa masing-masing. Perkara ini termasuklah motif pada tekstil *Pua Kumbu* Iban yang dikatakan mempunyai kuasa mistik. Kenyataan tersebut juga disokong oleh Tugang (2011b), iaitu masyarakat Iban percaya dengan kewujudan kuasa luar biasa terdapat di

mana-mana sahaja di dunia ini dan dipercayai mewakili unsur-unsur tertentu dalam alam dunia nyata dan alam dunia ghaib seperti burung, serangga, tumbuh-tumbuhan, haiwan dan cakerawala. Masyarakat Iban amat patuh dan mentaati kuasa-kuasa luar biasa. Oleh itu, semua benda hidup atau bukan hidup yang berkaitan dengan alam dan kuasa-kuasa luar biasa dipuja serta sesetengahnya diabadikan sebagai motif pada tekstil seperti *Pua Kumbu* sebagai penghargaan oleh masyarakat Iban kepada pencipta mereka.

Berdasarkan kehidupan masyarakat Iban, alam yang wujud bukan sahaja sebagai punca kehidupan, membentuk kebudayaan, peradaban dan ketamadunan, malah mempunyai kesaktian tersendiri dalam membentuk susunan alam yang lain atau alam yang tidak dapat dilihat oleh mata kasar. Hal ini membawa maksud bahawa terdapat kuasa pencipta yang besar dan utama dalam mencipta alam semula jadi serta susunan alam. Tambahan pula, setiap perilaku dan tindakan masyarakat Iban terhadap alam akan memberikan kesan dan impak yang besar terhadap kehidupan yang dijalani oleh mereka. Menurut Adilawati Asri (2024a), masyarakat Iban percaya bahawa bukan sahaja terdapat alam dunia nyata atau Dunya Mensia, malah terdapat susunan kosmologi lain atau alam lain yang turut wujud. Oleh itu, perkara tersebut telah mewujudkan suatu kepercayaan tentang “perkongsian dunia” bersama entiti-entiti ghaib sama ada yang mendiami bersama-sama dengan masyarakat Iban yang seterusnya membentuk pandangan dunia Iban tentang lapisan kosmologi mereka. Oleh itu, kajian ini adalah bertujuan untuk menganalisis pengaruh alam dalam pembentukan kosmologi tersebut atau “alam lain” dalam masyarakat Iban di Sarawak.

KAJIAN LEPAS

Menurut Zapf (2016), alam merupakan suatu entiti yang sangat luas dan amat penting dalam kehidupan manusia. Pengertian alam sekitar tidak hanya merujuk persekitaran semula jadi dan belantara sahaja. Alam sekitar meliputi landskap yang dibina dan ditanam, elemen semula jadi serta interaksi budaya dengan alam semula jadi. Oleh itu, pengertian alam sekitar dapat dibahagikan kepada dua, iaitu alam sekitar yang dicipta oleh tuhan (alam biotik) dan alam sekitar yang dibentuk dan diubah oleh manusia (alam abiotik). Zapf (2016) turut menjelaskan pengertian alam secara umum tanpa dipengaruhi oleh cara pandangan sesebuah masyarakat. Sehubungan dengan itu, kewujudan alam sangat penting untuk dikaitkan dengan kehidupan dalam sesebuah kelompok masyarakat yang membentuk cara pandangan dunia mereka yang tersendiri.

Antara falsafah budaya yang dirasakan dekat dengan penyelidikan ini ialah kerangka idea yang dipelopori oleh Navis (1984) yang mengemukakan idea berdasarkan pepatah Minangkabau iaitu “alam takambang jadi guru”. Idea tersebut melihat bahawa kewujudan kebudayaan yang diwarisi dan diamalkan oleh masyarakat

pada hari ini datang daripada alam sekitar yang menjadi penempatan mereka. Navis melihat bahawa alam sekitar merupakan tempat yang mengajar manusia dalam mengembangkan kebudayaan mereka dari segi warisan ketara dan tidak ketara. Dalam kajian oleh Hasanuddin (2015), beliau hanya menyatakan pengaruh alam sebagai pusat pembelajaran masyarakat di Nusantara dalam mengembangkan kebudayaan mereka. Oleh itu, kewujudan alam juga perlu diperlihatkan melalui cara pandangan masyarakat Iban di Sarawak tentang alam.

Dalam kajian Adilawati Asri et al. (2019), falsafah alam dalam bahasa dan budaya masyarakat Minangkabau dikaitkan dengan pemikiran Hamka yang mendorong kepada idea Navis (1984). Hamka menyatakan bahawa kehidupan manusia dengan alam seperti yang dinyatakan dalam falsafah “alam terbentang luas dan manusia hidup di dalamnya”. Melalui kurnia pancaindera dan akal yang boleh berfikir, manusia dapat menyaksikan alam dari segala sudut termasuklah perubahan dan tingkah laku alam. Pemerhatian terhadap alam telah berupaya mencipta dan mewujudkan kebudayaan ketara dan tidak ketara. Kebudayaan ini telah berkembang dengan pesat sesuai dengan pengembangan tamadun manusia dalam hidup dan telah diwarisi secara generasi kepada generasi.

Menurut Storey (2018) dalam Brown (2000), budaya manusia berkembang melalui pengalaman yang dipelajari dan diperoleh dari masyarakat yang tinggal bersama-sama. Transisi budaya boleh dipindahkan secara formal dan informal, iaitu melalui lisan, bukan lisan atau contoh peribadi. Menurut Storey (2018), budaya sesuatu masyarakat terbentuk melalui cara yang berbeza yang didasari kepada pengalaman dan corak hidup mereka. Begitu juga dengan masyarakat Iban yang mana cara pandang dunia dalam budaya mereka adalah berbeza dan mengikut pengalaman dan cara yang tersendiri. Menurut Noria Tugang dan Keai (2022), sebelum wujudnya teknologi, masyarakat Iban terdahulu bergantung dengan kewujudan alam dengan sepenuhnya dalam kehidupan mereka. Dari situlah masyarakat Iban mengembangkan kebudayaan dari semasa ke semasa. Oleh itu, cara masyarakat Iban mentafsir dan menggunakan sumber-sumber alam dipengaruhi oleh cara mereka yang tersendiri dalam meneruskan kehidupan bersama alam yang wujud di sekitarnya.

Bagi masyarakat Iban, alam dijadikan “guru” dalam mengajar mereka untuk berfikir secara kreatif dalam menghasilkan sesuatu penciptaan menggunakan sumber alam. Hal ini membawa maksud bahawa setiap peristiwa dan perkara yang berlaku di sekitar kehidupan masyarakat Iban tidak boleh dipisahkan dengan alam. Bagi mereka, alam dijadikan guru untuk menyelesaikan semua masalah yang berlaku dalam kehidupan mereka. Adilawati Asri dan Noria Tugang (2020) menyatakan bahawa masyarakat Iban memanfaatkan sumber-sumber alam dalam penciptaan objek untuk kegiatan harian seperti parang *Ilang*. Penciptaan parang *Ilang* dapat dilihat melalui pemanfaatan dan pengolahan sumber alam seperti penggunaan material kayu *Belian* (*Eusideroxylon Zwageri*) pada bahagian

sarung parang *Ilang*. Hal ini menunjukkan bahawa alam sebagai guru atau istilah berfikir dan ideologi di samping simbol ketekunan, inspirasi dan psikologi pembuat parang *Ilang*. Oleh itu, pemanfaatan sumber-sumber alam sangat penting dan dijadikan rujukan hidup masyarakat Iban terhadap menentukan cara mereka dalam sesuatu perkara.

Simbolisme unsur alam sering digunakan untuk menyatakan pelbagai idea dan makna tentang amalan, budaya dan kehidupan masyarakat Iban. Menurut Mohammad Sufiyan Ali Osman et al. (2024), kewujudan alam juga banyak mengajar masyarakat Iban dalam membangunkan imej flora dan fauna yang seterusnya diolah menjadi motif pada tradisi bertatu dalam budaya mereka. Hal ini kerana masyarakat Iban berasimilasi dengan alam demi kelangsungan hidup. Tambahan pula, pengamatan masyarakat Iban terhadap sifat semula jadi yang terdapat pada flora dan fauna telah dijadikan suatu inspirasi yang penting. Mohammad Sufiyan Ali Osman et al. (2024), menyatakan bahawa penggunaan imej alam dalam tradisi bertatu Iban adalah disebabkan oleh sifat semula jadi dan naluri kemandirian yang “ditiru” untuk diadaptasikan dalam kehidupan. Misalnya, imej harimau yang dijadikan sebagai motif tatu Iban adalah kerana sifat semula jadinya yang ganas, berani serta sebagai simbol kekuatan bagi menakutkan pihak musuh yang ingin menyerang dan menakluki mereka.

Umumnya, kajian mengenai alam semula jadi dalam mempengaruhi kebudayaan dan kepercayaan masyarakat Iban merupakan perkara yang signifikan dalam bidang antropologi dan sosiologi. Masyarakat Iban juga meyakini bahawa bukan mereka sahaja yang mendiami alam nyata, malah turut “berkongsi alam” dengan entiti-entiti ghaib yang turut mendiami bersama-sama dengan mereka, seperti yang dinyatakan oleh Adilawati Asri (2024)a. Oleh itu, terdapat keperluan dalam merungkaikan pengaruh alam dalam membentuk pandangan dunia masyarakat Iban berkaitan dengan pembentukan kosmologi atau susunan alam dalam masyarakat mereka, selain daripada kajian mengenai pengaruh alam semula jadi terhadap budaya masyarakat Iban.

METODOLOGI

Kajian ini mengaplikasikan kaedah kualitatif yang didasari oleh etnografi melalui pengaplikasian kaedah pemerhatian biasa (*Non Participant Observation*), pemerhatian turut serta (*Participant Observation*) dan temu bual mendalam melalui ingatan kolektif bersama informan di beberapa buah kawasan penempatan masyarakat Iban di Sarawak. Menurut Kamarul Azmi Jasmi (2012), kaedah pemerhatian biasa dan turut serta berasal daripada ilmu antropologi, iaitu kajian tentang kehidupan masyarakat di sesebuah kawasan penempatan. Menurut Moleong (2006), penggunaan kaedah pemerhatian biasa dan pemerhatian turut serta adalah bertujuan untuk membantu penyelidik bagi melihat, merasai pengalaman, memberikan maksud tentang dunia

serta ragam fenomena dan gejala sosial dalamnya. Hal ini dilakukan dengan melihat, merasakan, memberikan maksud tentang subjek kajian yang berupaya membentuk pengetahuan secara bersama-sama antara penyelidik dengan subjek kajiannya (Moleong, 2006).

Pemerhatian Biasa

Dalam kajian ini, penyelidik menggunakan kaedah pemerhatian biasa (*Non Participant Observation*) bagi meninjau, memerhati, meneliti dan melihat sendiri aktiviti seharian dalam kehidupan masyarakat Iban di kawasan rumah panjang yang didasari pada topik kajian. Hal ini adalah kerana setiap aktiviti yang dilakukan oleh masyarakat Iban mempunyai kaitan dengan cara pandangan dunia mereka. Dalam kajian ini, penyelidik juga memainkan peranan sebagai pemerhati biasa dalam melakukan kajian kerja lapangan. Tambahan pula, penyelidik merupakan salah seorang pelajar yang pernah menjalankan penyelidikan terhadap kebudayaan sesebuah masyarakat, maka pratanggapan dan pengalaman penyelidik dalam bidang yang dikaji mungkin banyak membantu (Malterud, 2001).

Pemerhatian Turut Serta

Pengaplikasian kaedah pemerhatian turut serta (*Participant Observation*) dalam kajian ini banyak membantu penyelidik dalam memahami corak kehidupan dan budaya masyarakat Iban di sekitar kawasan rumah panjang mereka. Penyelidik juga turut tinggal bersama-sama dengan masyarakat Iban di rumah panjang buat satu tempoh bagi mendalami cara hidup masyarakat Iban di rumah panjang mereka.

Temu Bual Mendalam melalui Ingatan Kolektif

Menurut Roediger et al, (2015), kaedah pengumpulan data melalui ingatan kolektif dipelopori oleh Halbwachs (1992), iaitu ingatan kolektif dapat difahami sebagai hubungan antara keadaan sekarang dan kenangan masa lalu. Melalui cara ini, ingatan kolektif dapat disimpulkan sebagai penyusunan semula masa lalu sosial dari perspektif masa kini. Selain itu, ingatan kolektif menurut Saint-Laurent (2018) ialah penyusunan semula masa lalu dan menyesuaikan imej, kepercayaan dan pengalaman tersebut dengan masa kini.

Melalui kaedah ini, penyelidik menemu bual informan yang tinggal di rumah panjang dan soalan yang diajukan adalah berkaitan dengan kewujudan tingkat alam dalam budaya Iban, yang seterusnya merujuk kepada pembentukan pandang dunia mereka yang tersendiri. Dalam masa yang sama, kaedah temu bual mendalam melalui ingatan kolektif menyasarkan sebanyak tujuh orang informan melalui teknik pensampelan bukan kebarangkalian. Hal ini kerana informan yang ditemu bual merekrut individu seterusnya dari rumah panjang lain yang mempunyai kepakaran

dalam ilmu pandang dunia Iban. Setelah dijalankan temu bual dengan informan, maka wujudnya tema yang mencakupi bidang kajian ini yang seterusnya dianalisis. Jadual 1 menunjukkan senarai informan yang terlibat serta kepakaran yang dimiliki berhubung dengan topik kajian.

Jadual 1 Senarai informan dan kepakaran.

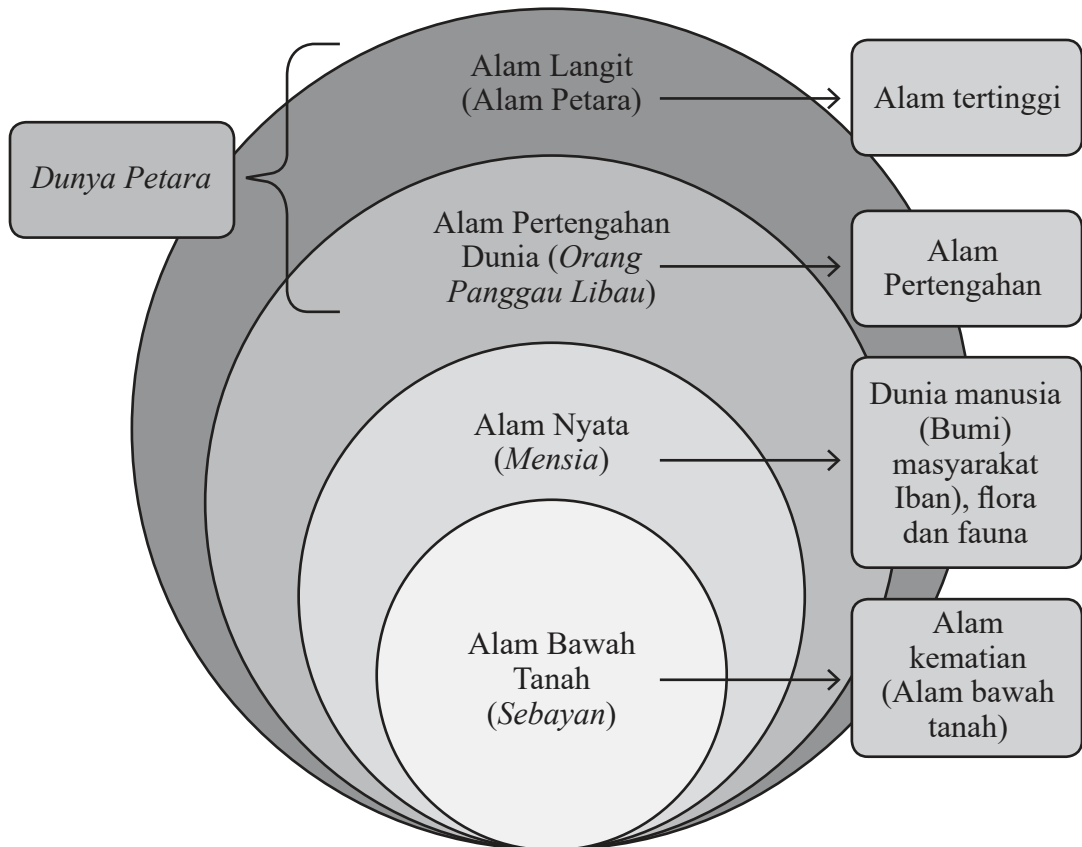
Senarai Informan Penyelidikan	Kepakaran
Informan 1 (65 tahun), Lubok Antu	Pakar Adat Iban
Informan 2 (86 tahun), Saratok	Tokoh Politik dan Budaya Iban
Informan 3 (87 tahun), Sri Aman	<i>Tuai Burong</i> atau Pentafsir Petanda Iban
Informan 4 (59 tahun), Lubok Antu	<i>Lemambang</i> (Pendeta Iban)
Informan 5 (75 tahun), Kapit	Pakar Adat Iban
Informan 6 (89 tahun), Kapit	<i>Lemambang</i> (Pendeta Iban)
Informan 7 (70 tahun), Miri	<i>Lemambang</i> (Pendeta Iban)

Informan dalam kajian ini dipilih berdasarkan pengalaman dan pengetahuan mereka mengenai pandangan dunia Iban. Hal ini kerana bagi mengiktiraf kepakaran informan tersebut, mereka perlu memperoleh petanda atau alamat daripada *Petara* atau tuhan melalui sumber mimpi tertentu sebagai platform pertemuan antara dunia ghaib dengan dunia nyata. Pemilihan informan tersebut juga adalah kerana bidang kepakaran mereka melebihi 10 tahun dalam mengendalikan adat-adat lama masyarakat Iban. Dalam kajian ini, pensampelan dipilih melalui hasil rekrut informan yang ditemu bual. Oleh itu, informan merekrut informan daripada beberapa buah lokasi kajian seperti (1) Rumah Ringgat Anak Bayang, Ibol, Sungai Raya (Bahagian Sri Aman), (2) Rumah Nyindang, Nanga Delok, Lubok Antu, (3) Rumah panjang Sungai Keroh, Engkilili, (4) Rumah Kendawang, Nanga Klassen, Undop, Sri Aman dan (5) Rumah Beji, Sungai Putong, Undop, Sri Aman, Kapit, Miri dan Saratok.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Pengaruh Alam terhadap Pembentukan Kosmologi Masyarakat Iban

Berdasarkan kajian kerja lapangan yang merangkumi pemerhatian biasa, pemerhatian turut serta dan temu bual mendalam melalui ingatan kolektif, dapat dinyatakan bahawa alam dunia Iban mempunyai empat tingkat seperti mana dalam Rajah 1. Menurut informan 4, alam yang terbentang luas ini mengandungi tingkat alam yang tersendiri. Tingkat alam tertinggi dalam alam semula jadi ialah alam langit. Menurut informan 5, berdasarkan kepada pandang dunia Iban, kewujudan kosmologi atau alam semesta dalam masyarakat Iban diklasifikasikan kepada beberapa bahagian tertentu, iaitu langit, Dunia Nyata (bumi), dan Dunia Sebayan (alam bawah tanah atau alam mati), manakala Petara dan kuasa-kuasa luar biasa yang lain dipercayai wujud sebagai penjaga ketiga-tiga bahagian ruang tersebut.



Rajah 1 Susunan alam dalam masyarakat Iban.

Sumber: Adilawati Asri (2024a).

Bagi informan 1, tingkat alam langit dianggap tertinggi dalam dunia Iban kerana merupakan “alam terpuji” yang memperlihatkan kekuasaan yang teragung dan menguasai seluruh alam semesta ini. Oleh itu, setiap perilaku makhluk ciptaan tuhan termasuk masyarakat Iban akan sentiasa diperhatikan.

Menurut informan 3, tingkat alam seterusnya ialah alam pertengahan dunia. Alam pertengahan dunia ini menempatkan makhluk-makhluk ghaib yang menjadi perantara dan utusan kepada masyarakat Iban di alam nyata. Bagi tingkat alam nyata dalam alam semula jadi pula, peringkat tersebut dihuni oleh isi-isi alam, iaitu semua manusia seperti masyarakat Iban serta flora dan fauna. Oleh itu, bagi memakmurkan alam nyata, maka masyarakat Iban dicipta serta dikurniakan akal dan pemikiran untuk mengurus dan mentadbir alam nyata dengan sebaik-baiknya. Apabila masyarakat Iban dianugerahkan akal untuk berfikir, maka mereka dianggap sebagai makhluk estetik kerana mempunyai keupayaan dalam melakukan sesuatu perkara demi kelangsungan hidup. Selain itu, setiap perbuatan masyarakat Iban di tingkat alam nyata akan sentiasa diperhatikan dan akan menerima “ganjaran” yang sepatutnya terhadap tindakan yang telah dilakukan.

Menurut informan 5, tingkat alam paling akhir dalam alam semula jadi ialah alam bawah tanah. Hal ini kerana setiap isi alam semula jadi yang bernyawa dan hidup di alam nyata seperti masyarakat Iban akan dimatikan dalam jangka masa tertentu dan disemadikan dalam alam bawah tanah. Oleh itu, tingkat alam bawah tanah ialah “alam baharu” bagi setiap isi alam yang tidak bernyawa.

Dunya Petara (Langit)

Menurut informan 6, dalam pandang dunia Iban, alam langit merujuk alam ghaib, alam dunia *Antu* atau *Dunya petara*. Hal ini adalah kerana kedudukan langit merupakan ruang alam semesta yang paling atas. Alam ini dihuni oleh *petara* (tuhan), dewa-dewi, *Antu*, semangat baik dan jahat, serta roh nenek moyang masyarakat Iban yang telah meninggal dunia. Semua *petara* itu memiliki kekuasaan yang bersifat luar biasa dan berada pada kedudukan tertinggi di hierarki alam ghaib. Antara *petara* yang mendiami pada kedudukan ruang alam langit adalah seperti *Lang Sengalang Burung* dan *Lanchong Selong Bebeblit Apai Sabit Bekait*. Mereka dikatakan mendiami alam dunia langit kecil (“*Ngemeran Ka Dunya Langit Mit, Mesai Bekepit Pinggai Tanggi*”). Sekiranya masyarakat Iban memerlukan pertolongan dari *petara*, maka suatu amalan ritual akan dilakukan sebagai tanda mereka memanggil dan menyeru *petara* tersebut. Oleh itu, antara ungkapan mantera masyarakat Iban yang perlu disebut semasa melaksanakan amalan ritual ialah *Langit Tujuh Serak, Tanah Tujuh Kelibak, Langit Itum Chelum Ngenilong, Langit Luar Senampar Nudung* yang bermaksud semua *petara* dan penghuni alam dunia langit dan bumi serentak mendengar mantera masyarakat Iban.

Alam dunia *petara* merupakan langit tujuh lapisan yang digelar *Serak Tujuh*. *Petara* yang mendiami langit tujuh lapisan ini ialah *Lancong Selung Bebelit Apai Sabit Bekait* yang pada asalnya adalah dari Alam Pertengahan Dunia (*Panggau Libau*). Nama tempat asal *Apai Sabit Bekait* di *Panggau Libau* ialah *Nga air Sungai Rangki, Ulu Ngisi Ka Sungai Tajau, Lebak Sungai Minyak Ulu Majak Sungai Mau* yang ditunjukkan kepada air dan tanah bertuah untuk pertanian dan tapak tanah yang dikatakan mempunyai tuah bagi membina rumah panjang masyarakat Iban. *Apai Sabit Bekait* yang juga merupakan adik-beradik kepada *Simpulang Gana* atau *Pulang Gana* kemudian telah dikatakan berpindah ke langit tujuh lapisan sehingga kini.

Dunya Mensia (Bumi)

Informan 3 menyatakan bahawa bumi merupakan bahagian alam semesta yang terdiri daripada alam nyata dan alam ghaib. Dalam budaya Iban yang berkaitan dengan amalan kepercayaan mereka, mereka percaya bahawa bumi dicipta oleh lima *Petara*, iaitu *Raja Samerugah Nyawa Empuah Bau Sinang, Raja Samerigu, Raja Segendek, Raja Segindam* dan *Raja Segendet*. *Raja Samerugah Nyawa Empuah Bau Sinang* mencipta tanah, manakala *Raja Samerigu* mencipta pelbagai jenis tumbuh-tumbuhan. *Raja Segendek* pula mencipta air “seribu kuala” dan dihuni oleh *Petara Ribai*. *Raja Segindam* pula mencipta siang dan malam, dan *Raja Segendet* mencipta langit. Masyarakat Iban percaya bahawa *petara* yang mencipta bumi tinggal di bahagian tengah pusat bumi. Pada zaman dahulu, masyarakat Iban percaya bahawa tiada tumbuh-tumbuhan di bumi ini, maka *Raja Samerigu* mencipta tumbuh-tumbuhan. Oleh sebab bumi juga ketiadaan air, maka *Raja Segendek* mencipta air. Apabila bumi didapati ketiadaan tanah, maka *Raja Samerugah* mencipta tanah.

Menurut beliau lagi, setelah elemen tanah dan air dicipta, persekitaran di bumi semakin meluas. Langit pula tidak dapat menutup semua tanah kerana keluasan persekitaran bentuk muka bumi. Oleh itu, *Raja Samerugah* menghadkan permukaan tanah supaya langit dapat menutup permukaan bumi. Sehubungan dengan itu, dapat dilihat kewujudan gunung-ganang dan bukit-bukau di bumi sehingga hari ini. Manusia, burung, haiwan, serangga, ikan dan tumbuh-tumbuhan merupakan elemen penghuni di atas muka bumi yang dicipta. Selain itu, terdapat juga kewujudan kuasa-kuasa luar biasa, *Antu* serta semangat-semangat tertentu yang turut bersama-sama di sekeliling muka bumi.

Informan 2 pula menyatakan bahawa dalam masyarakat Iban, kewujudan kuasa-kuasa luar biasa adalah sakral, suci, baik serta dapat membantu mereka dalam menjalani kehidupan serta sebagai petunjuk dalam kehidupan. Namun, terdapat juga kuasa-kuasa luar biasa yang jahat dan sentiasa mengganggu kehidupan masyarakat Iban. Oleh itu, parang *Ilang* perlu diselitkan pada bahagian pinggang badan masyarakat Iban. *Parang Ilang* membawa simbolik bahawa *Petara* tinggal di bahagian tengah pusat bumi bagi sentiasa membantu masyarakat Iban dalam kehidupan. Oleh itu,

masyarakat Iban perlu taat, patuh serta menghormati *Petara* pada setiap masa. Namun begitu, apabila masyarakat Iban melintasi langit, maka parang *Ilang* perlu diselitkan di leher. Hal ini adalah kerana langit merupakan bahagian alam semesta yang paling tinggi dan teratas. Tambahan pula, langit dihuni oleh *petara* penghuni langit, seperti *Sengalang Burung* dan *Apai Sabit Bekait*. Seterusnya, apabila terdapat individu yang meninggal dunia, maka parang *ilang* miliknya diselitkan pada bahagian lutut. Perbuatan tersebut bermakna bahawa individu tersebut akan mendiami alam dunia *sebayan*, iaitu bahagian ruangan alam semesta yang paling bawah dalam amalan kepercayaan masyarakat Iban.

Dunya Sebayan (Bawah Tanah)

Menurut informan 7, ruang alam bawah tanah ialah *Dunya Sebayan* atau dunia akhirat. Bagi individu yang sudah meninggal dunia, mereka dipercayai akan mendiami alam *Dunya Sebayan*. Individu tersebut juga mempunyai kehidupan yang sama seperti di bumi. Selain itu, roh individu yang telah meninggal dunia dipercayai dapat berhubung dengan ahli keluarga mereka di alam dunia. Hal ini adalah kerana mereka percaya bahawa roh-roh tersebut boleh pergi ke mana-mana sahaja. Bagi individu yang meninggal dunia, roh tersebut pergi ke *Dunya Sebayan* melalui destinasi *Niti Batang Titi Rawan* atau *Batang Mandai*. Kedua-dua tempat tersebut dikatakan terletak di kawasan Batang Kapuas, Kalimantan Barat, Indonesia.

Dalam budaya Iban, burung *Bubut* atau gagak ialah burung yang mendiami *Dunya Sebayan* dan memiliki rumah yang sangat kotor. Keadaan rumah burung *Bubut* tersebut berlantaikan tahi ayam. Tangga rumahnya pula ialah ular dan kawasan pagar tangga pula ialah ular *Nabau* atau raja ular. Masyarakat Iban percaya bahawa rumah burung *Bubut* dibina dengan tujuan tertentu, iaitu agar individu yang sakit tenat akan sembuh. Hal ini adalah kerana semangat individu tersebut yang takut untuk menaiki rumah burung *Bubut*. Bagi individu yang hampir meninggal dunia, terdapat kemungkinan mereka akan kembali hidup seperti normal kerana semangat individu tersebut tidak berjaya untuk naik dan melepasi rumah burung *Bubut* yang sangat menggerunkan dan kotor itu. Namun, sekiranya semangat individu yang sedang sakit itu berjaya naik serta melepasi rumah burung *Bubut* itu, maka dipercayai individu tersebut akan meninggal dunia. Masyarakat Iban dipercayai bahawa apabila burung *Bubut* berbunyi kerap pada setiap malam, hal tersebut menandakan bahawa akan berlakunya kematian. Perkara tersebut juga memberi petanda bahawa akan berlaku perkara yang kurang baik di rumah panjang masyarakat Iban itu. Dalam budaya Iban, gelaran burung *Bubut* ialah *Bungsu Bubut Dara Duih Pemantih Air Limban*, *Bungsu Bubut Ka Betetut Dendan Berujan*, *Dara Duih Pemantih Air Limban* yang bermaksud burung gagak hendak berbunyi atau menyanyi yang menandakan akan berlaku kematian dan terdapat tangisan air mata mengalir bak air hujan. Oleh itu, masyarakat Iban tidak menyukai bunyi burung tersebut pada waktu malam.

Berdasarkan temu bual juga, informan 7 menyatakan bahawa *Dunya Sebayan* mempunyai penghuni tetap seperti *Bujang Selenga Lengan*, *Keling Sebayan Ti Gemergen Ka Lipan Karak Tulang* yang bermaksud raja yang menjaga alam *Dunya Sebayan* yang dipenuhi dengan tulang-tulang manusia. *Bujang Selenga Lengan* merupakan penjaga dan mengawal di hadapan pintu alam *Dunia Sebayan*, iaitu *Niti Batang Titi Rawan* atau *Andau Pengerawan*, iaitu jambatan yang menggerunkan kerana ketinggiannya. *Bujang Selenga Lengan* mempunyai isteri bernama *Dara Ambai Geruda Nya Orang Ka Merindang Kitai Ka Sulai Mengkai Laya Mabun Danjan* yang bermaksud memiliki tugas bagi menghiburkan roh, terutamanya yang baharu tiba di *Dunya Sebayan*. Walaupun sesetengah masyarakat Iban kurang mengamalkan kepercayaan warisan ini, tetapi apabila mendapat berita kematian, amalan berkabung untuk jangka masa tertentu akan dilaksanakan. Hal ini adalah kerana sekiranya mereka berkabung melebihi tempoh tertentu, maka mereka akan mendapat mimpi berjumpa dengan *Bujang Selenga Lengan* dan mendapat amaran daripadanya. Amaran tersebut adalah berkaitan dengan larangan penggunaan pakaian serba hitam setelah tamat tempoh berkabung. *Bujang Selenga Lengan* akan memberikan amaran dengan membawa mereka berjalan di *Batang Titi Rawan* yang menggerunkan. Informan 10 menyatakan bahawa selagi mereka masih berkabung dengan memakai pakaian serba hitam, maka mereka tidak akan diberikan kebenaran untuk turun dari kawasan *Batang Titi Rawan*.

Berdasarkan hasil temu bual dengan tujuh orang informan tersebut, maka dapat disimpulkan bahawa masyarakat Iban secara peribadinya masih mempercayai susunan alam lain yang wujud dalam alam semula jadi. Bagi masyarakat Iban, alam yang terbentang luas bukan sahaja menyajikan sumber-sumber kehidupan yang utama malah menjadi ruang dan platform buat masyarakat Iban untuk membangunkan kebudayaan mereka. Hubungan akrab antara masyarakat Iban dengan alam semula jadi dan kuasa-kuasa luar biasa memberikan impak besar dalam membentuk pemikiran dan cara pandangan dunia mereka dalam menjalani kehidupan. Dalam perkaitan dengan kajian ini, alam dilihat sebagai sesuatu yang signifikan dalam mencorakkan pemikiran tentang pembentukan kosmologi atau lapisan alam mengikut kepercayaan masyarakat Iban.

KESIMPULAN

Kesimpulannya, kewujudan alam yang terdapat di kawasan lingkungan dan persekitaran masyarakat Iban secara tidak langsung telah mempengaruhi kebudayaan, kepercayaan dan amalan tradisional terutamanya dalam aspek pandang dunia mereka. Selain alam sebagai sumber atau guru dalam mengaplikasikan kehidupan seharian, pembentukan kosmologi alam bagi masyarakat Iban juga adalah berasaskan kepercayaan terhadap *Pengarap* dan alam semula jadi. Perkaitan yang kuat tentang alam semula jadi dengan tingkat susunan alam dalam aspek kosmologi masyarakat Iban, iaitu alam langit, alam pertengahan dunia, alam nyata dan alam

bawah tanah masih relevan dan diamalkan sehingga hari ini. Secara tidak langsung, interaksi antara masyarakat Iban dengan alam ini memberikan suatu contoh keunikan cara pandangan dunia mereka yang berbeza dengan masyarakat lain. Kajian ini diharapkan dapat menjadi rujukan untuk kajian pada masa depan berkaitan dengan kebudayaan dan kepercayaan masyarakat Iban.

PENGHARGAAN

Pengarang merakamkan penghargaan kepada Universiti Malaysia Sarawak atas sokongan yang diberikan dalam menjalankan kajian ini.

PENDANAAN

Penerbitan makalah ini dibiayai oleh Dewan Bahasa dan Pustaka.

PENYATAAN KETERSEDIAAN DATA

Data yang menyokong kajian tersedia dalam makalah ini.

PERISYTIHARAN

Konflik kepentingan: Pengarang tidak mempunyai sebarang konflik kepentingan dari segi kewangan dan bukan kewangan untuk diisytiharkan.

RUJUKAN

- Appell, G.N. (2001). Iban studies: Their contribution to social theory and the ethnography of other Borner societies. In *The encyclopedia of Iban studies: Iban history, society and culture (Vol. 2)*, V.H. Sutlive & J. Sutlive (Eds.), 741–785. Tun Jugah Foundation.
- Adilawati Asri, & Noria Tugang. (2019) Arts and aesthetic values towards parang ilang in the culture of the Iban. *The International Journal of Inovative Design, Creativity and Social Sciences*, 3(1).
- Adilawati Asri, & Noria Tugang. (2020) Parang ilang sebagai interpretasi falsafah alam takambang jadi guru dalam masyarakat Iban. *Journal of Asian People (APJ)*, 3(1), 1–18.
- Adilawati Asri. (2024a). Kearifan tradisi seni parang ilang dalam budaya masyarakat Iban di Sarawak [Tesis Doktor Falsafah, Universiti Malaysia Sarawak].

- Buss, D. M. (2009). The great struggles of life: Darwin and the emergence of evolutionary psychology. *American Psychologist Association*, 64(2), 140–148. <https://doi.org/10.1037/a0013207>
- Brown, H. D. (2000). *Principles of language learning and teaching (Vol. 4)*. Longman.
- De Saint-Laurent, C. (2018). Memory acts: A theory for the study of collective memory in everyday life. *Journal of Constructivist Psychology*, 31(2), 148–162. <https://doi.org/10.1080/10720537.2016.1271375>
- Gavin, T. (1996). The women’s warpath: Iban ritual fabrics from Borneo. UCLA Fowler Museum of Cultural History.
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226774497.001.0001>.
- Hasanuddin W. S. (2015). Kearifan lokal dalam tradisi lisan kepercayaan rakyat ungkapan larangan tentang kehamilan, masa bayi, dan kanak-kanak masyarakat Minangkabau wilayah Adat Luhak Nan Tigo. *KEMBARA: Jurnal Keilmuan Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya (e-Journal)*, 1(2), 198–204.
- Kamarul Azmi Jasmi. (2012, 28–29 Mac). *Metodologi pengumpulan data dalam penyelidikan kualitatif* [Seminar]. Kursus Penyelidikan Kualitatif Siri 1 2012, Puteri Resort Melaka.
- Keai, G. K. (2019). Ritual adat kematian dalam masyarakat Iban di Sarawak: Artifak Iringan Tukang Sabak. *Jurnal Borneo Arkhailogia Arkhailogia (Heritage, Archaeology and History)*, 4(1). <https://doi.org/10.51200/jba.v4i1.1843>
- Keai, G. K. (2021). Inspirasi alam dalam artifak budaya masyarakat Iban di Sarawak: The inspiration of nature in the Iban cultural artifacts at Sarawak. *Jurnal Sains Insani*, 6(3). <https://doi.org/10.33102/sainsinsani.vol6no3.332>
- Leo Muhammad Taufik. (2019). Teori evolusi Darwin: Dulu, kini, dan nanti. *Jurnal Filsafat Indonesia*, 2(3), 98–102. <https://doi.org/10.23887/jfi.v2i3.22150>
- Malterud, K. (2001). Qualitative research: Standards, challenges, and guideliness. *The Lancet*, 358, 483–488. [http://dx.doi.org/10.1016/50140-6736\(01\)05627-6](http://dx.doi.org/10.1016/50140-6736(01)05627-6).
- Mohammad Sufiyan Ali Osman, Adilawati Asri, & Noria Tugang. (2024). Analisis kepentingan dan motif tatu dalam budaya masyarakat Iban melalui falsafah “Alam Takambang Jadi Guru”. *Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, 17(2), 221–236.
- Moleong. (2006). *Metodologi penelitian kualitatif*. Remaja Rosdakarya.
- Navis, A. A. (1984). *Alam takambang jadi guru: Adat dan kebudayaan Minangkabau*. Grafiti Pers.
- Noria Tugang. (2011a). *Ritual kain pua dalam budaya Iban di Sarawak*. [Tesis Doktor Falsafah, Akademi Pengajian Melayu].
- Noria Tugang. (2011b). *Tembikar dalam budaya Iban di Sarawak*. Universiti Malaysia Sarawak.
- Noria Tugang, & Keai, G. K. (2022). the adaptation of nature in iban cultural artefact. *Jurnal Borneo Arkhailogia*, 7(1), 86–101

- Roediger, H.L. & M. Abel. (2015). Collective memory: A new arena of cognitive study. *Trends in Cognitive Sciences*, 19(7). 359–361. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2015.04.003>
- Storey, J. (2018). *Cultural theory and popular culture: An introduction*. Routledge.
- Zapf, H. (2016). *Literature as cultural ecology: Sustainable texts*. Bloomsbury Publishing.

REPRESENTASI “MELAYU BAHARU”: KAJIAN TERHADAP FILEM TERPILIH ARAHAN RAHIM RAZALI

(The Representation of the “New Malay”: A Study of Selected Films by Rahim Razali)

Zulhairi Md. Zin
zusef98@gmail.com

Rujukan makalah ini (*To cite this article*): Zulhairi Md. Zin. (2025). Representasi “Melayu Baharu”: Kajian terhadap filem terpilih arahan Rahim Razali. *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, 18(1), 131–154. [https://doi.org/10.37052/jm.18\(1\)no7](https://doi.org/10.37052/jm.18(1)no7)

Peroleh: Received:	5/1/2025	Semakan: Revised	20/1/2025	Terima: Accepted:	26/1/2025	Terbit dalam talian: Published online:	28/1/2025
-----------------------	----------	---------------------	-----------	----------------------	-----------	---	-----------

Abstrak

Filem merupakan medium terbaik sebagai perakam sejarah atau latar masa sesebuah masyarakat atau negara. Era 80-an menyaksikan pengarah Rahim Razali sebagai salah seorang figura cendekiawan seni kontemporari tempatan yang menggunakan latar ideologi pembangunan negara khususnya kepada Melayu dan mengangkat realisme sosiobudaya dan politik bangsa sebagai tema dalam filem-filemnya. Pembentukan identiti Konsep Melayu Baharu melalui Dasar Ekonomi Baru (DEB) dan Dasar Bersih, Cekap dan Amanah (BCA) menjadi tema naratif filem-filem beliau. Oleh itu, kajian ini akan menganalisis representasi wajah Melayu Baharu yang lahir hasil daripada implikasi pelaksanaan DEB dan BCA menerusi filem *Abang* (1981) dan *Matinya Seorang Patriot* (1984). Kajian ini menggunakan analisis kandungan kualitatif untuk mengupayakan operasi analisis wacana kritis dan analisis pemingkakan terhadap kedua-dua buah filem tersebut. Dapatan analisis menunjukkan bahawa filem *Abang* adalah signifikan sebagai perakam sosial, politik dan budaya masyarakat Melayu kesan daripada proses modenisasi masyarakat Melayu yang terbentuk daripada implikasi pelaksanaan DEB pada ketika itu. Sutradara Rahim Razali turut mengemukakan pertentangan antara amanah dan korupsi di dalam dunia korporat Melayu dalam *Matinya Seorang Patriot*. Kesimpulannya, kajian ini mendapati bahawa Rahim Razali telah menjalankan tanggungjawabnya kepada masyarakat dengan menyampaikan

ideologi dominan dan kritikan dari segi sosial, sosio ekonomi dan sosio politik dalam usaha memberi pencerahan kepada penonton tanpa menghidangkan filem yang berlandaskan hiburan semata-mata.

Kata kunci: Representasi, “Melayu baharu”, Dasar Ekonomi Baru (DEB), Dasar Bersih, Cekap dan Amanah (BCA), Filem Melayu, Era 80-an

Abstract

Film is the best medium for capturing, imagining and reliving important moments in the history of a nation. Director Rahim Razali emerged as one of the prominent figures of contemporary local arts in the 1980s, leveraging the ideology of national development, particularly in relation to the Malays, and highlighting sociocultural and political realism as central themes in his films. Rahim framed the themes of his films based on the nation's political and socio-cultural imagination of the 80s which was driven by the New Economic Policy (DEB) and the Bersih, Cekap dan Amanah (BCA) policy. Therefore, this study examines the notion of 'new Malay' (Melayu Baharu) born out of the political changes in the 80s by the then Malay-dominated government through the films of Abang (1981) and Matinya Seorang Patriot (1984). This study deploys the Ruling Class Ideology Theory by Marx and Engel (1964), which explores how the society is structured to enable those in power to maintain maximum control over the populace. Furthermore, the interpretive content analysis method is used to enable both the mapping of critical discourse analysis and framing the analysis on the selected films. The findings demonstrate that Abang provides the social, cultural and political lens on identity of the Malays in the 80s, reflecting the modernisation of the community during the NEP era. Rahim also addressed themes of good governance and anti-corruption in the Malay corporate world, particularly in Matinya Seorang Patriot, where the moral integrity emphasised by the BCA policy comes to the forefront. In conclusion, this study finds that Rahim is a dedicated and patriotic filmmaker who served his country and propagated the dominant ideology through his critiques of Malay culture, socio-economy and politics, which makes these films not merely entertaining but also deeply enlightening to his audience.

Keywords: Representation, “New Malay”, New Economic Policy (DEB), Bersih, Cekap dan Amanah Policy (BCA), Malay films, 1980s

PENDAHULUAN

Sebagai medium seni visual yang dinamik, filem bukan sahaja berperanan sebagai bentuk ekspresi artistik, tetapi juga sebagai cerminan kepada latar masa dan peristiwa tertentu, berfungsi secara efektif untuk merakam sejarah serta perubahan zaman yang berlaku dalam masyarakat. Dalam hal ini, filem bukan hanya menghibur, tetapi turut menyumbang kepada pemahaman terhadap konteks sosial dan budaya yang berlaku pada sesuatu waktu. Hal ini juga sejajar dengan pandangan Hassan Muthalib (2013) yang menyatakan bahawa persekitaran hidup pembikin filem mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap proses kreatif mereka. Pembikin filem sering kali tidak menyedari bahawa karya mereka mencerminkan isu-isu sosiobudaya dan politik semasa, sekali gus memberi ruang untuk penonton merenung dan berfikir tentang perubahan yang sedang berlaku dalam masyarakat mereka. Rasdan Ahmad (2013) menegaskan bahawa keunggulan sesebuah filem tidak hanya bergantung kepada jalan cerita yang diketengahkan, tetapi juga pada pengisian serta elemen-elemen yang membentuk keseluruhan karya tersebut. Menurut beliau, pengisian merupakan komponen utama yang memperkukuh kekuatan filem dan menjadikannya lebih daripada sekadar hiburan semata-mata.

Filem sebagai medium seni visual juga memegang peranan penting dalam menggalakkan pemikiran kritis dalam kalangan masyarakat. Dalam konteks ini, filem tidak hanya bertindak sebagai alat hiburan, tetapi lebih daripada itu. Filem berfungsi sebagai alat refleksi terhadap realiti sosial dan politik yang berlaku dalam masyarakat. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Juliana Abdul Wahab dan Mahyuddin Ahmad (2009), industri filem di Malaysia bukan sekadar cabang hiburan, tetapi juga merupakan institusi dominan yang berperanan dalam membentuk nilai-nilai dan pandangan masyarakat. Filem mengandungi elemen ideologi yang sering kali disampaikan melalui penggunaan elemen audio dan visual yang efektif. Melalui visualisasi yang kuat dan penggunaan muzik yang mendalam, filem dapat menggambarkan keadaan sosial, politik, serta budaya yang sedang berkembang dalam masyarakat, seterusnya membentuk pandangan serta pemikiran penontonnya.

Satu daripada fungsi utama filem adalah untuk mencipta dan menyebarkan nilai-nilai budaya serta memelihara warisan sesuatu bangsa. Sebagai medium komunikasi massa yang luas, filem mampu memperkenalkan penonton kepada pelbagai dimensi kehidupan sosial yang lebih besar, sekali gus memperkukuh nilai agama, norma sosial serta sistem sosial dalam masyarakat. Filem berperanan sebagai sebuah alat pendidikan yang tidak hanya memberikan hiburan, tetapi juga membentuk kesedaran mengenai kepentingan melestarikan budaya dan warisan yang menjadi jati diri

sesebuah masyarakat. Dalam hal ini, filem berfungsi sebagai penjaga nilai-nilai yang mengikat komuniti, membantu mempertahankan identiti budaya serta meneguhkan sistem sosial yang ada.

Dalam usaha memperkukuh kedudukan budaya dan sosial, pembikin filem sentiasa berusaha untuk mencipta inovasi dan kelainan dalam karya mereka. Usaha ini bukan sahaja bertujuan untuk membezakan karya mereka daripada karya lain, tetapi juga untuk memberikan kesan yang mendalam kepada penonton serta mempengaruhi pemikiran budaya dan sosial dalam kalangan mereka. Harbord (2002) menggariskan bahawa pembikin filem yang inovatif tidak hanya memfokuskan unsur hiburan semata-mata, tetapi juga berusaha untuk memberikan mesej yang lebih mendalam mengenai isu-isu penting dalam masyarakat. Melalui filem, isu-isu seperti ketidakadilan sosial, perubahan sosial serta pencarian identiti dan nilai dapat disampaikan dengan cara yang lebih menyentuh perasaan, sekali gus mendorong penonton untuk berfikir dan bertindak lebih kritis terhadap persekitaran mereka.

Permasalahan dan Objektif Kajian

Era 1980-an merupakan satu titik perubahan dalam industri perfileman tempatan, terutamanya bagi filem-filem Melayu yang menyaksikan penglibatan aktif golongan bumiputera dan korporat Melayu. Keberanian golongan korporat Melayu untuk terlibat dalam industri ini membawa kepada kemunculan filem-filem yang bukan sahaja memaparkan kisah cinta dan melodrama konvensional, tetapi juga mengangkat isu-isu sosial dan politik yang lebih kompleks. Satu daripada karya penting yang muncul pada zaman ini ialah filem *Abang* (1981), yang merupakan filem pertama arahan Rahim Razali. Filem ini bukan sahaja menandakan permulaan penglibatan golongan teater dalam industri perfileman tempatan, tetapi juga memperkenalkan satu bentuk baharu dalam naratif filem Melayu yang lebih segar dan lebih berorientasikan sosial (Hamzah Hussin, 2004).

Pada era ini, industri perfileman tempatan mengalami perubahan yang ketara, di mana pengeluar dan pembikin filem mula mencari formula baharu untuk menggambarkan realiti sosial masyarakat Melayu. Sebelumnya, filem Melayu cenderung terperangkap dalam penggambaran tema-tema picisan, hambar dan melodrama yang kerap kali menampilkan stereotaip watak dan konflik yang tidak memberikan gambaran yang mendalam tentang perubahan sosial dan politik yang berlaku dalam masyarakat. Dalam konteks ini, *Abang* muncul sebagai sebuah karya yang berbeza daripada filem-filem Melayu tradisional. Filem ini bukan sahaja membincangkan tema-tema keluarga, tetapi juga mengangkat isu-isu sosial

dalam kalangan golongan elit korporat Melayu yang membawa dimensi baharu kepada genre melodrama keluarga. Dengan naratif yang lebih sofistikated dan menggambarkan konflik keluarga dalam kerangka korporat, *Abang* mewakili suatu bentuk pergeseran dalam perfileman Melayu yang lebih moden dan progresif (Norman Yusoff, 2009).

Namun begitu, kajian oleh Rasdan Ahmad (2013) menegaskan bahawa, secara keseluruhan, banyak filem tempatan pada zaman tersebut masih gagal untuk memberi perhatian yang mencukupi terhadap perubahan sosial dan politik yang berlaku dalam masyarakat. Karya-karya ini, menurutnya, tidak berhasil merepresentasikan sikap dan pemikiran masyarakat Melayu pada masa itu secara menyeluruh dan berkesan. Walaupun sesetengah filem mula melangkaui templat konvensional filem Melayu, masih terdapat kekurangan dalam usaha untuk menggambarkan latar zaman, nilai kemanusiaan dan elemen-elemen sosiobudaya yang relevan dengan konteks sosial yang sedang berkembang. Dalam hal ini, filem sebagai medium seni yang bersifat dinamik mempunyai potensi yang besar untuk bertindak sebagai refleksi terhadap perubahan sosial yang lebih mendalam dan juga sebagai perakam sejarah yang dapat menggambarkan pelbagai isu yang melanda masyarakat. Sehubungan dengan itu, kajian ini berhasrat untuk menganalisis bagaimana filem *Abang* (1981) dan *Matinya Seorang Patriot* (1984) dalam merefleksikan wajah Melayu Baharu pada era 1980-an.

KAJIAN LEPAS

Konsep Melayu Baharu

Konsep Melayu Baharu telah dibincangkan secara meluas oleh beberapa sarjana yang meneliti perubahan sosial, ekonomi dan politik dalam masyarakat Melayu, terutamanya selepas zaman penjajahan. Roff (1967), antara yang pertama mengupas perubahan yang berlaku dalam kalangan masyarakat Melayu selepas penjajahan. Menurut Roff, golongan Melayu yang berpendidikan dan lebih terlibat dalam pergerakan politik, ekonomi dan sosial pasca-kemerdekaan merupakan cerminan konsep Melayu Baharu. Golongan ini lebih berorientasikan kemajuan dan pembangunan negara serta memainkan peranan penting dalam pembentukan identiti negara yang merdeka.

Seterusnya, Syed Hussein Alatas dalam karya terkemukanya *The Myth of the Lazy Native* (1977) menentang pandangan stereotaip yang menggambarkan masyarakat Melayu sebagai malas dan tidak progresif. Alatas mencadangkan bahawa golongan Melayu yang terpelajar, terdedah kepada pendidikan Barat dan lebih terbuka kepada

perubahan—yang digolongkan sebagai Melayu Baharu—merupakan kelompok yang akan menjadi agen penting dalam pembangunan negara pasca-kemerdekaan. Alat menekankan bahawa golongan ini akan membantu membentuk dasar sosial, ekonomi dan politik negara yang lebih maju dan progresif.

Andaya (1982) pula turut memberikan sumbangan penting dalam memperkembangkan konsep Melayu Baru. Andaya menggambarkan Melayu Baharu sebagai satu lapisan masyarakat Melayu yang lebih progresif dan moden, terutama dalam bidang pendidikan dan ekonomi. Golongan ini tidak lagi terikat dengan cara hidup tradisional, tetapi mula mengadaptasi elemen-elemen moden dalam kehidupan seharian mereka. Walaupun begitu, Andaya menunjukkan bahawa golongan Melayu Baharu ini berusaha untuk menyeimbangkan antara identiti budaya Melayu yang tradisional dengan pengaruh luar yang semakin mendalam, seperti pengaruh pendidikan Barat dan kemajuan teknologi.

Farish Noor (2004) mengaitkan konsep Melayu Baharu dengan pembentukan ideologi baru dalam politik dan sosial, yang selaras dengan proses globalisasi dan modenisasi negara. Menurut beliau, Melayu Baharu tidak hanya melibatkan perubahan dalam gaya hidup, tetapi juga penghasilan suatu paradigma politik dan sosial yang lebih terbuka dan dinamik. Golongan ini terlibat dalam perbincangan mengenai dasar-dasar negara yang lebih inklusif, seiring dengan perkembangan dunia yang semakin global.

Khairudin Aljunied (2015) turut memberi perhatian terhadap golongan Melayu Baharu ini dalam konteks perubahan sosial dan pendidikan. Beliau melihat Melayu Baharu sebagai hasil daripada pengaruh pendidikan Barat yang berkembang pesat dan transformasi dalam sistem ekonomi negara. Golongan ini, menurut Aljunied, merujuk kelas menengah Melayu yang berperanan sebagai agen perubahan dalam masyarakat, membawa nilai-nilai progresif yang lebih terbuka dan adaptif terhadap cabaran dunia moden.

Secara keseluruhan, konsep Melayu Baharu telah dibincangkan oleh pelbagai sarjana dengan pelbagai pendekatan yang memfokuskan transformasi sosial, ekonomi dan budaya dalam masyarakat Melayu pasca-kemerdekaan. Golongan Melayu Baharu ini dilihat sebagai simbol perubahan yang mencerminkan usaha masyarakat Melayu untuk menyesuaikan diri dengan cabaran zaman moden, sambil tetap mempertahankan elemen-elemen identiti budaya mereka. Walaupun mereka berusaha untuk mengadaptasi nilai-nilai dan gaya hidup moden, golongan ini tidak melupakan akar budaya mereka yang kaya dan tradisional. Dengan demikian, Melayu Baharu boleh dianggap sebagai manifestasi peralihan dalam masyarakat Melayu yang melibatkan penyatuan antara tradisi dengan kemodenan.

Dasar Ekonomi Baru (1970-1990)

Peristiwa 13 Mei 1969 berfungsi sebagai pemangkin utama yang mendorong perubahan dasar pembangunan negara yang lebih strategik, dengan menekankan keperluan untuk merangka strategi pembangunan yang lebih menyeluruh dan berorientasikan keadilan sosial. Insiden tersebut mendedahkan bahawa dalam masyarakat majmuk seperti Malaysia, pendekatan yang hanya berfokus kepada pertumbuhan ekonomi tanpa memperhatikan keadilan pengagihan kekayaan dan peluang, ternyata bukanlah satu dasar yang praktikal atau mampan (Ahmad Shukri Mohd Nain & Norhani Bakri, 2018). Sebagai respon terhadap krisis tersebut, Dasar Ekonomi Baru (DEB) diperkenalkan pada tahun 1971 dengan tujuan utama untuk memastikan kesinambungan pertumbuhan ekonomi negara sambil memperbaiki struktur sosial dan ekonomi agar lebih seimbang dan adil bagi semua lapisan masyarakat.

Walaupun ekonomi Malaysia mencatatkan pertumbuhan yang pesat dengan purata tahunan sekitar 6 peratus selepas pelancaran DEB, Ahmad Shukri Mohd Nain dan Norhani Bakri (2018) menekankan bahawa tanpa perhatian terhadap aspek keadilan pengagihan, ketidakseimbangan dalam masyarakat boleh membawa kepada ketegangan sosial yang lebih besar. Oleh itu, DEB tidak hanya bertujuan untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi, tetapi juga untuk memperbaiki pengagihan kekayaan agar lebih seimbang antara kaum dan memastikan kestabilan sosial dapat dipertahankan. Pelaksanaan DEB seiring dengan pencapaian sasaran keseimbangan sosioekonomi yang digariskan dalam Rancangan Malaysia Lima Tahun (RMK), yang melibatkan RMK2 hingga RMK5.

Ahmad Shukri Mohd Nain dan Norhani Bakri (2018) juga menambah bahawa satu daripada matlamat utama DEB ialah penyusunan semula masyarakat dengan mengurangkan ketidakseimbangan ekonomi antara kaum, yang bertujuan untuk menghapuskan pengenalan kaum mengikut fungsi ekonomi. Dalam konteks penstrukturan ekuiti korporat, pada tahun 1970, 66.3 peratus ekuiti korporat di Malaysia dimiliki oleh warga asing, sementara Bumiputera hanya memegang 2.4 peratus (Ahmad Hakimi Tajuddin, 2024). Sasaran DEB adalah untuk mencapai penstrukturan ekuiti yang lebih seimbang, dengan pembahagian 30:40:30 menjelang 1990. Hal ini bermakna, pegangan Bumiputera dijangka mencapai 30 peratus, rakyat Malaysia yang lain 40 peratus dan warga asing 30 peratus. Pada tahun 1990, pencapaian ini menunjukkan kemajuan yang ketara walaupun sasaran 30 peratus untuk Bumiputera tidak tercapai sepenuhnya, dengan pegangan Bumiputera meningkat kepada 20.6 peratus, sementara pegangan rakyat Malaysia yang lain bertambah kepada 48.8 peratus dan warga asing menguasai 33.9 peratus.

Seterusnya Ahmad Shukri & Norhani (2018) menggariskan bahawa walaupun sasaran 30 peratus pegangan ekuiti Bumiputera tidak tercapai menjelang 1990, kemajuan yang dicapai berbanding dengan kedudukan mereka pada tahun 1970 adalah signifikan. Hal ini menunjukkan bahawa DEB, meskipun terdapat cabaran dalam pelaksanaannya, telah berjaya meningkatkan penyertaan Bumiputera dalam sektor korporat dan menyediakan peluang yang lebih besar untuk mereka dalam ekonomi negara.

Secara keseluruhannya, DEB telah memainkan peranan penting dalam membentuk dasar ekonomi negara yang lebih inklusif, dengan memastikan bahawa pertumbuhan ekonomi dan keadilan sosial berjalan seiring. Menurut Thamir Salih dan Colyer (2000), walaupun beberapa sasaran dalam pelaksanaan DEB tidak tercapai sepenuhnya, keberkesannya dalam mengurangkan ketidakseimbangan sosioekonomi dan meningkatkan penyertaan Bumiputera dalam sektor ekonomi merupakan pencapaian yang signifikan.

Revolusi Mental

Konsep Revolusi Mental pertama kali diperkenalkan oleh Senu Abdul Rahman (1971) yang menekankan tentang perlunya perubahan dalam cara berfikir dan bertindak masyarakat Melayu untuk membentuk bangsa yang lebih maju dan berdaya saing. Konsep ini memberi tumpuan kepada keperluan untuk menggugah mentaliti masyarakat Melayu yang dianggap terbelenggu oleh pemikiran tradisional dan kolonial, agar mereka dapat menyesuaikan diri dengan perubahan sosial dan perkembangan negara selepas kemerdekaan.

Sebagai reaksi terhadap pandangan stereotaip mengenai masyarakat Melayu yang dianggap malas dan tidak progresif, Syed Hussein Alatas (1977) mengkritik pandangan tersebut dan menegaskan bahawa perubahan dalam cara berfikir masyarakat Melayu adalah penting untuk membebaskan mereka daripada belenggu pandangan kolonial. Walaupun beliau tidak menyebut konsep Revolusi Mental secara langsung, pemikirannya berkait rapat dengan idea Senu Abdul Rahman, di mana masyarakat Melayu yang lebih terpelajar dan terdedah kepada pendidikan Barat dianggap sebagai agen utama dalam pembangunan negara pasca-kemerdekaan. Alatas menekankan bahawa golongan terpelajar Melayu perlu mengubah paradigma pemikiran mereka untuk mengambil tempat yang lebih dominan dalam ekonomi dan politik negara.

Kassim Ahmad (1982) turut menyumbang kepada perbincangan mengenai perubahan mentaliti melalui karyanya yang mengaitkan pemikiran masyarakat Melayu dengan ideologi sosialisme dan Islam. Dalam karya beliau, Kassim Ahmad

mengkritik keperluan untuk menggantikan pemikiran tradisional dan terperangkap dengan ideologi yang tidak lagi relevan. Kassim menegaskan bahawa untuk mencapai kemajuan, masyarakat Melayu harus menerima pembaharuan dalam cara berfikir, yang membolehkan mereka menyesuaikan diri dengan dinamika politik dan sosial negara yang sedang berkembang.

Shamsul Amri Baharuddin (1996) turut mengupas isu perubahan sosial dalam masyarakat Malaysia selepas kemerdekaan. Beliau menegaskan bahawa perubahan dalam pemikiran dan sikap masyarakat Melayu adalah perlu bagi menghadapi cabaran modenitas dan globalisasi. Walaupun beliau tidak merujuk secara langsung kepada Revolusi Mental, pemikiran beliau selaras dengan konsep tersebut, di mana perubahan dalam cara berfikir dan bertindak merupakan asas kepada kemajuan negara, terutamanya dalam konteks pembangunan sosial dan ekonomi.

Peranan pendidikan dalam membentuk mentaliti masyarakat telah dikupas oleh Ramlah Adam (1998) dengan menyatakan bahawa pendidikan merupakan elemen utama dalam Revolusi Mental kerana perkara tersebut mampu mengubah pemikiran dan sikap masyarakat, menjadikan mereka lebih berdaya saing dan kritis terhadap perubahan yang berlaku. Walaupun istilah Revolusi Mental tidak digunakan secara eksplisit, Ramlah mengaitkan pendidikan dengan perubahan cara berfikir yang sangat penting untuk kemajuan bangsa.

Farish Noor (2004) dalam karyanya turut menekankan pentingnya perubahan mental dalam kalangan masyarakat Melayu, khususnya dalam konteks politik dan sosial yang berkaitan dengan proses globalisasi. Farish mengemukakan bahawa Melayu Baharu perlu mengubah cara berfikir mereka dalam menghadapi perubahan sosial dan global, yang sesuai dengan cabaran masa kini. Pemikiran beliau memberi tumpuan kepada perlunya masyarakat Melayu menanggapi cabaran moden dan globalisasi dengan lebih terbuka dan progresif, yang seiring dengan idea Revolusi Mental yang diperkenalkan oleh Senu Abdul Rahman.

Nik Safiah Karim (1985) mengemukakan pandangan bahawa perubahan dalam bahasa dan cara berfikir merupakan kunci kepada kemajuan masyarakat Melayu. Beliau turut menegaskan bahawa untuk mencapai Revolusi Mental, masyarakat Melayu harus lebih kritis dan rasional, terutamanya dalam memandang perubahan sosial dan budaya yang sedang berlaku di sekeliling mereka.

Meneliti konsep ini, Senu Abdul Rahman merupakan pemikir utama yang memperkenalkan konsep Revolusi Mental, namun banyak sarjana lain seperti Syed Hussein Alatas, Kassim Ahmad, Shamsul Amri Baharuddin, Ramlah Adam, Farish Noor, dan Nik Safiah Karim turut mengembangkan atau mengulas konsep ini dalam pelbagai konteks. Walaupun mereka mungkin tidak menggunakan istilah Revolusi

Mental secara langsung, sumbangan mereka terhadap perubahan mentaliti dan cara berfikir masyarakat Melayu berkait rapat dengan idea asal yang menekankan tentang perlunya transformasi pemikiran untuk kemajuan negara, khususnya dalam menghadapi cabaran moden dan globalisasi.

Filem Era 80-an

Era 80-an juga menyaksikan kemerosotan filem Melayu apabila pihak penerbit dan pembikin filem mula mencari idea dan formula baharu dalam karya mereka serta hambatan dan lambakan filem-filem luar yang memberikan saingan ketika itu (S.M. Zakir, 2010; Hatta Azad Khan, 1997). Di sebalik kemerosotan aktiviti perfileman era tersebut, muncul pembikin filem yang mendapat pendidikan khusus dalam bidang seni, filem dan teater, dan antara nama yang menonjol ialah Rahim Razali, Othman Hafsham, Nasir Jani dan Shahrom Md Dom dengan membawa perubahan terhadap persembahan dan wacana di dalam filem masing-masing (Hassan Muthalib, 2013).

Hatta Azad Khan (2013) pula menyatakan bahawa perkembangan teater dan filem Melayu era 80-an ditandai dengan kehadiran generasi baharu sebagai penggiat yang berbekalkan ilmu, amat terkesan dalam aspek lakonan dalam teater dan kaedah pengarahan dalam filem. Golongan ini muda, bukan pada usia mereka, tetapi muda atau lebih tepat - baharu dalam mendepani audien di pentas teater atau di layar perak. Tradisi ilmu yang dibawakan oleh Rahim Razali dan Othman Hafsham pada era 80-an dilanjutkan oleh Raja Ahmad Alauddin menerusi filem *Hati Bukan Kristal* (1990) dan Adman Salleh dengan filemnya *Bintang Malam* (1992) sebagai pengarah filem pada era awal 90-an.

Pengkritik filem, Ku Seman Ku Hussain (2003) berpendapat semua filem yang dihasilkan oleh angkatan baru pembikin filem era 80-an menandakan mereka sudah tiada hubungan dalam kerangka nostalgia dan pengaruh era studio di Singapura dan Kuala Lumpur yang membawa perubahan dan gaya naratif dalam filem-filem arahan mereka. Hal ini kerana mereka bukan “orang filem” tetapi “orang teater” yang diberi mandat dalam bidang pengarahan filem dengan sokongan para pelakon teater ternama dan terkenal, antaranya ialah Ahmad Yatim dan Ahmad Tarmimi Saregar.

Teori Ideologi Kelas Memerintah

Juliana Abdul Wahab dan Mahyuddin Ahmad (2009) menjelaskan bahawa ideologi merupakan suatu konsep yang diperkenalkan dalam tradisi Marxist, yang merujuk cara masyarakat distrukturkan untuk memastikan golongan atau kelas yang memegang kuasa (kelompok dominan) dapat mengawal masyarakat dengan sekecil

mungkin konflik. Dalam konteks ini, penguasaan golongan dominan tidak berlaku melalui penggunaan kekerasan langsung untuk menindas atau mengubah pemikiran masyarakat, tetapi terwujud melalui penggunaan institusi-institusi dominan dalam masyarakat sebagai saluran untuk menyebarkan idea, nilai, simbol dan konsep yang bertujuan untuk mengesahkan susunan sosial yang sedia ada. Tambah Juliana Abdul Wahab dan Mahyuddin Ahmad (2009), dalam tradisi ini, kelas yang memerintah sering dilihat sebagai kelas yang menguasai ekonomi dalam sesebuah masyarakat. Oleh itu, tidak menghairankan apabila kelas memerintah berperanan sebagai agen yang menyebarkan idea-idea dan nilai-nilai tertentu demi mengekalkan kedudukan dan kuasa mereka.

Marx dan Engels (1964) pula berpendapat bahawa untuk memahami penyebaran dan pembentukan makna melalui ideologi dominan, perkara tersebut perlu dikaitkan dengan wacana-wacana yang terdapat dalam masyarakat. Manakala menurut Fiske (1987), wacana merujuk “bahasa” atau sistem representasi yang berkaitan dengan pelbagai aspek seperti ekonomi (kapitalisme), gender, kelas, bangsa dan etnik, yang dibentuk secara sosial melalui struktur sosial yang direka untuk menyebarkan makna yang diterima tanpa dipersoalkan oleh masyarakat.

Fiske menambah bahawa pembentukan wacana-wacana ini kelihatan seolah-olah suatu perkara yang semula jadi, namun sebenarnya terhasil daripada penstrukturan sistematik oleh golongan dominan untuk memastikan idea, nilai dan pandangan tertentu terutama dalam aspek politik, ekonomi dan sosio-budaya beroperasi dengan lancar dalam masyarakat. Untuk memastikan kelancaran proses penyebaran tersebut, ideologi sering kali dipesongkan supaya sejajar dengan nilai-nilai golongan dominan, yang secara tidak langsung hanya menghasilkan “kesedaran palsu” mengenai wacana-wacana tertentu dalam masyarakat.

Oleh itu, adalah penting untuk ditegaskan di sini bahawa ideologi mencerminkan corak perhubungan sosial yang sebenar yang berlaku dalam masyarakat dan menggambarkan hubungan antara masyarakat dengan struktur-struktur asas yang lain dalam sistem sosial. Di samping itu, ideologi juga mengawal corak interaksi, reaksi dan tindakan individu terhadap perubahan-perubahan struktural dalam persekitaran sosial mereka. Yang paling utama, ideologi harus sentiasa disembunyikan dan dijaga supaya tidak dipersoalkan, sebagaimana yang dinyatakan oleh Zizek (1994).

METODOLOGI

Kajian ini mengaplikasikan kaedah analisis kandungan kualitatif dalam melaksanakan analisis wacana kreatif dan analisis pbingkaiian terhadap dua filem, iaitu *Abang* (1981) dan *Matinya Seorang Patriot* (1984) yang telah mencerminkan perubahan sosial dan budaya dalam masyarakat Melayu pasca-kemerdekaan. Pendekatan ini

bertujuan untuk menyelami makna tersirat dalam teks filem tersebut, di samping menggali pandangan, kehendak dan ideologi yang mungkin terkandung dalam pemikiran pembikin filem.

Melalui penggunaan kaedah analisis kandungan kualitatif, pengkaji dapat menggali makna yang lebih mendalam di sebalik teks, di samping memahami bagaimana ideologi, nilai sosial, dan politik dibentuk dan disebarikan kepada khalayak. Proses dekonstruksi terhadap pemingkaian pula ialah langkah penting dalam memastikan bahawa pemahaman yang lebih kritikal terhadap wacana yang ada dapat dibina, sekali gus membuka ruang bagi penontonan yang lebih bermakna dan reflektif terhadap realiti sosial.

Seperti yang dijelaskan oleh Syed Arabi (1998), kaedah analisis kandungan kualitatif memberikan ruang bagi pengkaji untuk mengkaji lebih dalam aspek-aspek yang tidak dapat diukur secara kuantitatif. Kaedah ini bukan sekadar memperhatikan elemen-elemen yang ada dalam teks secara literal, tetapi juga membenarkan pengkaji memahami konteks yang lebih luas serta kehendak sosial dan budaya yang tercermin dalam karya seni tersebut.

Analisis wacana, yang menjadi sebahagian daripada kaedah analisis kandungan sejak tahun 1980-an, bertujuan untuk mengkaji bagaimana makna dibentuk dan disebarikan melalui teks, serta bagaimana ideologi dan nilai-nilai tertentu dihasilkan melalui komunikasi. Seperti yang dinyatakan oleh Devereux (2014), wacana berfungsi sebagai suatu pendekatan yang lebih holistik berbanding analisis kuantitatif yang terikat dengan pendekatan empirikal dan terpisah-pisah. Wacana merangkumi dimensi sosial, budaya, sejarah, politik dan ekonomi yang lebih mendalam, serta membuka ruang untuk memahami hubungan antara teks dan realiti sosial yang lebih besar. Oleh itu, dengan menggunakan analisis wacana, pengkaji dapat memahami bagaimana filem dan teks media lain menyampaikan makna tertentu dan membentuk persepsi khalayak terhadap isu-isu sosial dan budaya.

Badrul Redzuan Abu Hassan (2018) menggariskan bahawa wacana merujuk fenomena penggunaan bahasa yang mencipta makna dalam masyarakat, yang dipengaruhi oleh pelbagai faktor seperti sosial, budaya, agama, sejarah, politik dan ekonomi. Wacana ini berfungsi bukan hanya untuk menggambarkan realiti, tetapi juga untuk mempengaruhi dan membentuk pandangan umum. Melalui pelbagai bentuk komunikasi—seperti perbincangan, penulisan, penerbitan dan persembahan media—wacana dapat menyampaikan dasar-dasar tertentu, menegaskan nilai yang dominan dan memberi ruang kepada suara marginal untuk disuarakan. Pada masa yang sama, wacana berfungsi untuk mencetuskan pertembungan idea dan membangkitkan polemik yang lebih kritikal dalam kalangan masyarakat. Hal ini sangat penting dalam konteks filem yang dihasilkan,

di mana setiap teks media yang dipersembahkan kepada khalayak bukan hanya sekadar hiburan, tetapi juga pembawa ideologi yang dapat membentuk perspektif sosial dan budaya masyarakat.

Sementara itu, analisis pbingkaian merupakan teknik yang digunakan oleh pembikin filem dan pengeluar media untuk menentukan perspektif yang ingin dipaparkan kepada khalayak. Pbingkaian ini melibatkan pemilihan elemen-elemen tertentu yang akan disorot dalam naratif dan bagaimana elemen tersebut dibentangkan agar khalayak melihat isu atau cerita dari sudut pandang yang diinginkan oleh produser. Dengan kata lain, pbingkaian bukan sahaja mempengaruhi bagaimana cerita disampaikan, tetapi juga bagaimana ideologi tertentu diimplan dalam pemikiran penonton. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Hall (1980) dan Berger (1972), ideologi dan agenda tertentu sering kali disulam dalam pbingkaian yang disampaikan melalui media tanpa menimbulkan keraguan dalam kalangan khalayak. Sebagai contoh, naratif yang mengangkat nilai-nilai dominan atau melestarikan pandangan tertentu boleh diterima tanpa persoalan, kerana pbingkaian tersebut dibina dengan begitu meyakinkan sehingga khalayak menerima makna yang disampaikan sebagai sesuatu yang “normal” dan “benar”.

Namun demikian, adalah penting untuk melakukan proses dekonstruksi terhadap pbingkaian yang ada untuk mendedahkan bagaimana struktur ideologi beroperasi dalam teks media. Seperti yang disarankan oleh Hall dan Berger, pembaca atau penonton perlu membaca teks dengan kritikal dan memetakan hubungan antara simbol-simbol semiotik yang digunakan dalam teks. Pbingkaian ini mungkin mengandungi petanda-petanda ikonik (yang menggambarkan objek atau perkara yang dapat dikenali oleh khalayak) dan simbolik (yang berkaitan dengan makna yang lebih abstrak atau ideologi yang lebih mendalam), yang bersama-sama membentuk pemahaman tentang dunia sosial dan politik yang ingin dipaparkan oleh pembikin filem. Oleh itu, dekonstruksi terhadap pbingkaian ini memberi peluang kepada penonton atau pengkaji untuk melihat bagaimana makna dominan yang dibentuk oleh kelas memerintah atau golongan berkuasa boleh mencipta naratif yang menguntungkan pihak-pihak tertentu dan menafikan atau memperkecilkan suara dan pandangan yang berbeza.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Pbingkaian Wajah Kuala Lumpur

Filem *Abang* dihasilkan dengan menggunakan latar zaman yang cukup signifikan, yang menjadi perakam sosiobudaya dan ekonomi masyarakat Melayu yang masih

relevan dalam konteks hari ini. Era yang dipaparkan adalah ketika negara dan masyarakat Melayu khususnya sedang mengalami proses perubahan dari DEB yang diperkenalkan.

Adegan pembukaan filem ini pada minit ke 0:10 (*Abang*, 1981) merakamkan pemandangan bangunan-bangunan pencakar langit yang semakin bertambah di tengah-tengah bandar raya Kuala Lumpur yang menggambarkan proses urbanisasi yang pesat. Syot pandangan dari atas (*bird-eye view*) yang memperlihatkan kenderaan bergerak dari pelbagai hala dan arah berfungsi sebagai perlambangan kepada arus pemodenan dan perubahan yang sedang melanda negara. Pemandangan ini bukan sahaja mencerminkan kemajuan infrastruktur dan teknologi, tetapi juga memberikan gambaran terhadap kesibukan serta kepadatan kehidupan bandar yang berkembang pesat. Dalam konteks ini, perkembangan tersebut menggambarkan bagaimana perubahan sosial dan ekonomi sedang membentuk cara hidup masyarakat di Kuala Lumpur.” Melalui babak ini, Rahim Razali merepresentasikan arus modenisasi dan transformasi yang sedang melanda negara pada era 80-an hasil dari pelaksanaan DEB.

Pergerakan kenderaan di jalan raya yang digambarkan dalam adegan ini mempunyai simbolisme yang mendalam dalam konteks perkembangan ekonomi negara. Kenderaan yang bergerak dari pelbagai hala dan arah mencerminkan proses dinamik dalam peralihan negara ini daripada ekonomi yang berasaskan pertanian kepada ekonomi yang lebih terarah kepada pengeluaran dan pengeksportan. Dalam hal ini, pergerakan tersebut melambangkan langkah negara dalam memperkenalkan sektor-sektor industri yang lebih moden dan berdaya saing.

Shamsul Amri Baharuddin (1997) menerangkan bahawa peralihan ekonomi Malaysia melibatkan perubahan dalam struktur ekonomi, sosial, dan teknologi. Negara ini beralih daripada bergantung kepada sumber alam dan pertanian kepada pengeluaran barang bernilai tambah untuk pasaran global, yang memperkukuh kedudukan ekonomi dan memperkenalkan inovasi teknologi serta amalan perniagaan yang lebih kompetitif.

Menurut Badrul Redzuan Abu Hassan dan Faridah Ibrahim (2011), Rahim Razali dianggap sebagai salah seorang figura cendekiawan seni kontemporari tempatan yang memanfaatkan latar ideologi pembangunan negara, khususnya dalam konteks Melayu, serta mengangkat tema realisme sosiobudaya dan politik bangsa melalui filem-filemnya. Karya-karya beliau seperti *Abang* (1981), *Matinya Seorang Patriot* (1984), *Puteri* (1987), dan *Anak Sarawak* (1989) dilihat sebagai usaha untuk menggambarkan perubahan dalam sosiobudaya Melayu yang sering terkesan oleh dinamika hubungan kekuasaan politik tempatan dan arus pemodenan.

Representasi “Belut Pulang ke Lumpur”

Amalan pulang ke kampung merupakan manifestasi bagi masyarakat yang sudah berhijrah ke kota atau bandar besar untuk “kembali ke (tempat asal)”. Hal ini, antara lain untuk meraih semula identiti atau akar budaya mereka. Kampung membawa pelbagai maksud dan pengertian. Kampung merujuk kawasan kediaman atau tempat sesuatu kaum atau komuniti tinggal secara berkelompok. Kampung juga difahami sebagai tempat asal usul seseorang dan sebagai penanda (*signifier*) kepada budaya Melayu. Citra kampung dan bandar membawa kepada refleksi pertentangan perduaan (*binary opposite*), iaitu imej kampung ialah landskap yang dikaitkan dengan nilai tradisi, budi dan kesucian berbanding di bandar yang dicemari oleh kebrokakan sosial dan kepincangan moral.

Dalam babak 1:23:15 (*Abang*, 1981), Fuad yang mengetahui hayatnya tidak lama, kembali ke kampung halaman yang boleh diibaratkan sebagai “belut pulang ke lumpur”, di mana dia bersosial di tempat dia dibesarkan bagi mengukir semula jati dirinya dan menjelmakan kembali nostalgia zaman kanak-kanaknya dengan melakukan aktiviti seperti berakit, bermandi-manda di sungai, memanjat pohon kelapa, bermain upih pinang, menghirup jus kelapa muda dan berbasikal.

Abang (1981) juga kaya dengan subteks yang antara lain menyatakan tentang alam dengan *jiwa* Melayu. Malah unsur-unsur alam semula jadi ini sinonim dengan Islam yang menjadi teras kepada persoalan Melayu yang mendasari filem ini. Babak 1:40:17 (*Abang*, 1981) memaparkan situasi Fuad selepas keluar dari surau dan bersedekah kepada orang buta, di mana posisi kamera merakam landskap desa yang permai dengan syot terjauh; kelihatan profil Fuad sedang berjalan (dari jarak yang jauh) di tengah sawah padi dan latar belakang bingkai pula mengisi pohon yang menghijau, bukit-bukau dan gunung-ganang serta langit yang cerah. Jika diamati, syot ini memaparkan kenyataan tentang perkaitan kejadian alam semesta dengan kejadian insan seperti Fuad yang penuh “kekerdilan” yang akhirnya akan kembali menemui Penciptanya.

Dua babak ini penting dalam merakamkan cabaran warga kota dalam mendepani cabaran kehidupan dalam arus globalisasi dan transformasi ke arah pemodenan, yang akhirnya menyebabkan seseorang individu kembali kepada kehidupan asal dan kembali kepada Pencipta dalam mencari jati diri dan nilai dalam kehidupan.

Analisis Keluarga “Melayu Baharu”

Filem *Abang* (1981) menggambarkan unit keluarga dalam masyarakat Melayu serta proses perubahan yang dialami oleh “Melayu Baharu” yang sedang mengalami modenisasi, khususnya dalam konteks pelaksanaan Dasar Ekonomi Baru (DEB)

yang diperkenalkan oleh kerajaan pada tahun 1970. Melalui watak Farid, yang menggambarkan generasi baharu DEB, filem ini memaparkan perubahan sikap yang semakin menjauhkan diri daripada nilai adab dan tatasusila tradisional masyarakat Melayu. Farid digambarkan sebagai seorang yang biadap, terburu-buru, liberal dan tamak. Dalam ironi, Farid melihat moraliti abangnya, Fuad, sebagai sesuatu yang ketinggalan zaman, menganggapnya sebagai “laksatif” yang mencerminkan kehilangan nilai dan identiti keturunan yang semakin luntur dalam dirinya (*Abang*, 1981, 00:35:43– 00:37:38):

Farid: Oh, jadi adik tidak boleh menegur abang?, Kalau abangnya buat silap? Adiknya mesti mengatakan betul? Kalau si abang bedebah, si adik bahalol?

Fuad: Boleh-boleh adik menegur abangnya, kau boleh tegur aku. Tetapi mesti dengan tata tertib warisan keturunanmu, bukan dengan lagak bongkak, dan lidah biadap yang asing pada keturunanmu, agamamu, dan bangsamu. Memang seumur hidup kau bersalah! Kau suka sangat hidup berpura-pura, menghayati segala yang asing menolak yang hakiki. Hairan-hairan aku dengan pemuda seperti kau, terpelajar sedikit, maju sahaja sedikit, tak sempat-sempat memeluk satu keperibadian baru dan personaliti progresif, kerana walhal yang progresif itu adalah berbadan kafir berbau hapak!

Farid: Hoi Tok Imam! Jangan pandai mengata orang, awak itu selama ini apa? Orang yang tidak mempedulikan keluarganya apa keturunannya? Orang yang selama sepuluh tahun berfoya-foya di benua asing apa bangsanya? Orang yang menjahanamkan adiknya sendiri apa agamanya? Orang mahu memalukan mak bapanya apa tata susilanya? Orang yang menggadai titik peluh saudara mara apa didikannya?

Dialog yang dilafazkan membawa pengertian yang mendalam kepada diri Farid, apabila kesenangan diri yang dimiliki serta mendapat pendidikan tinggi membuatkan dia lupa akan asal usul keturunannya. Perkara yang mendasari pemikiran Farid adalah bertunjangkan rasa yang lahir dari kebebasan yang menolak perkara yang hakiki, iaitu agama (Islam) dengan tabiatnya meminum arak yang merupakan perkara yang ditegah dalam agama dan melupakan asal-usul keturunannya (Melayu) dengan mengamalkan cara hidup barat (liberal). Dialog yang dilafazkan oleh Fuad membawa teguran yang sinis terhadap adiknya yang telah lupa tentang jati diri dan akar budaya Melayu itu dan hidup dengan segala kemewahan dan menolak segala unsur-unsur yang menjadi pegangannya selama ini.

Wacana Kebudayaan dan Kesenian Tradisional Melayu

Persoalan mengenai kebudayaan dan kesenian tradisional tempatan yang seakan-akan terpinggir akibat keinginan golongan tertentu untuk mengangkat nilai budaya universal dalam kalangan masyarakat tempatan digambarkan oleh Rahim Razali dalam filem *Matinya Seorang Patriot* (1984). Hal ini ditunjukkan melalui watak Hasnol yang berpendapat bahawa kebudayaan tempatan adalah mundur. Terdapat percanggahan pendapat antara Hasnol dengan Yohanis semasa mereka berbincang tentang konsep persembahan yang akan dijalankan. Hasnol berpendapat bahawa persembahan seni atau kebudayaan universal perlu digabungkan dengan seni tradisional, agar tidak memperlihatkan unsur-unsur perkauman. Sebagai contoh, beliau mencadangkan agar tarian moden seperti *jazz* dan *balet* digabungkan dalam persembahan tersebut. Pandangan Hasnol ini ditentang oleh Saiful dan Yohanis, yang beranggapan bahawa seni tradisional itu sendiri sudah pun bersifat universal, dengan contoh seperti tarian zapin dan inang yang telah menerima pengaruh daripada budaya Parsi dan Arab (*Abang*, 1984, 0:38:40–0:41:28):

Hasnol: Terlalu perkauman, tak elok untuk *business client* kita... kita bertanggung jawab tentang *business* dia. *Show*nya malam besok, jadi kita ada masa untuk ubah suai sedikit sebanyak. Tambah serba sedikit gerak-gerak moden, gerak *jazz*, *ballet*.

Yohanis: *No way, no way* En Hasnol. Kalau bos nak *jazz* panggil *Mother Gram*, kalau nak *ballet* panggil *Rudolf Nureye*, tapi kalau nak budaya nasional apa yang Anis sediakan dah cukup sesuai.

Hasnol: Aku sekadar nak kurangkan bau perkauman, jadikan *show* ini universal... nasional ok, tapi perkauman tak boleh... aku bos engkau dan aku kata buat *show* yang lebih universal.

Saiful: Bila encik tengok tarian joget umpamanya, tidakkah terbayang pada encik rentak dan gerak gerinya tarian-tarian Portugis dan Sepanyol dalam tarian joget kita. Kebanyakan lagu-lagu rakyat kita, ada tu lagu cina misalnya dan temponya pula. Kadang-kadang bila saya dengar rentak inang saya terus menari cha-cha atau rumba. Jadi tidakkah encik rasa yang budaya kita sudah cukup universal, tak payah nak dibuat-buat universal lagi, kalau tentang pakaian yang encik rasakan perkauman betullah agaknya, ke encik nak kan penari-penari kita pakai topi *cowboy* pakai baju Melayu, stokin panjang, berselipar Jepun dan cawat Afrika yang macam dipakai dek Tarzan,

baru nampak universal agaknya. Kadang-kadang kita macam orang buta tuli tak kenal harta kita sendiri.

Watak Hasnol digambarkan sebagai golongan elit Melayu yang wujud di bandar-bandar besar, di mana mereka menerima pendidikan sekular Barat dan mengamalkan gaya hidup yang dipengaruhi oleh budaya elit Barat. Gaya hidup ini bukan sahaja memberikan prestij sosial, malah juga menempatkan mereka pada kedudukan yang selari dengan perkembangan masyarakat moden. Dalam konteks ini, golongan elit tersebut boleh dianggap sebagai kelas menengah Melayu yang baru muncul, yang sangat terpengaruh dengan gaya hidup dan pemikiran Barat.

Manakala watak Saiful dan Yohanis yang berpandangan, seiring dengan modenisasi yang didatangkan dari luar itu adalah dari aspek bahasa, nilai, adat resam serta kesenian Melayu masih mampu dipertahankan malah dapat dipertingkatkan kepentingan serta fungsinya. Dalam perkara ini terdapat perbezaan antara watak Hasnol yang diibaratkan sebagai “kapitalis seni” yang sanggup “melacurkan” kesenian dan muzik tradisional serumpun kepada bentuk yang lebih universal sifatnya.

Analisis Wacana Konsep “Wira” Tuah dan Jebat

Filem *Matinya Seorang Patriot* (1984) juga menyusur persoalan representasi “wira” Hang Tuah dan Hang Jebat yang sering dibincangkan dalam kesusasteraan Melayu yang menjadi landasan kepada Rahim Razali dalam membawa filem ini. Perlambangan kedua-dua watak tersebut dalam filem ini mempunyai cara tersendiri untuk menuju cita-cita dan pegangan masing-masing (*Matinya Seorang Patriot*, 0:29:57-0:30:19):

Haji Saaban: Bapa mahu kamu menghayati apabila Tuah berkata “kesetian tidak dipersoalkan”. Bapa juga mahu kamu semua mengerti apabila Jebat berkata “Raja adil raja disembah, raja zalim raja disanggah.”

Naratif filem ini berkembang apabila berlaku kematian Haji Saaban, yang pada ketika itu sedang memimpin syarikat Melati Holdings. Kematian beliau membuka peluang kepada pengarah syarikat yang terlibat dalam penyelewengan dan konspirasi untuk menjatuhkan beliau. Ketiadaan Haji Saaban memberi ruang kepada musuh-musuhnya untuk merampas kepercayaan penduduk Kampung Tualang, dengan tujuan meyakinkan mereka agar bersetuju untuk menyerahkan pemilikan lima anak

syarikat dalam Melati Holdings yang dimiliki oleh Haji Saaban kepada pengarah lain, iaitu Yusoff, Jamali dan Kadeem.

Siri pembunuhan yang berlaku seterusnya merupakan tindakan balas dendam oleh anak-anak Haji Saaban terhadap pengarah syarikat tersebut, iaitu Yusoff, Jamali dan Kadeem. Ketiga-tiga pengarah tersebut telah menipu arwah ayah mereka dalam urusan pembahagian saham syarikat. Pembunuhan ini boleh dilihat sebagai bentuk “amukan” yang bertujuan untuk membalas ketidakadilan yang dilakukan terhadap keluarga mereka.

Tindakan balas dendam ini merangkumi tiga kejadian pembunuhan utama. Pembunuhan pertama melibatkan Jamali, yang dibunuh di apartmennya ketika sedang bersama teman wanitanya. Pembunuhan kedua menyasarkan Kadeem, yang dibunuh ketika sedang berjoging di taman pada waktu pagi. Seterusnya, pembunuhan ketiga berlaku terhadap Yusoff, yang ditemui mati di hadapan rumahnya pada waktu malam, dalam hujan lebat.

Konsep Jebat dalam filem ini secara jelas menggambarkan penolakan terhadap ketelusan sistem undang-undang. Dalam pandangan Jebat, keadilan tidak ditemui melalui proses undang-undang yang sah, sebaliknya terletak di tangan individu itu sendiri. Tindakan anak-anak Haji Saaban yang menuntut pembalasan terhadap kematian ayah mereka dengan menggunakan “undang-undang sendiri” melalui pembunuhan merupakan satu bentuk jenayah. Tindakan ini membawa konotasi bahawa golongan elit pemerintah atau kumpulan elit dominan boleh dicabar demi mencari kebenaran dan membenarkan alasan untuk menuntut pembalasan.

Analisis Pembungkaihan Simbolisme Rasa Kecewa dan Protes

Selain membawa kisah dendam dan perjuangan menuntut bela, filem *Matinya Seorang Patriot* (1984) turut memaparkan imej rasuah yang dilakukan oleh Jamali yang merupakan salah seorang pengarah Melati Holdings dengan “membeli” kepercayaan lima buah anak syarikat di bawah Melati Holdings untuk melepaskan kepentingan mereka.

Kepincangan yang terjadi ini telah menyebabkan Safuan, iaitu anak Haji Saaban, melepaskan segala tanggungjawabnya di dalam Melati Holdings dan menarik diri dari segala aktiviti politik di Kampung Tualang. Safuan juga tidak mahu “dibayangi” oleh legasi kepimpinan arwah bapanya yang merupakan seorang tokoh yang disegani, oleh kerana pengikut Haji Saaban mahukan beliau menggantikan tempat arwah bapanya. Menerusi babak dalam *Matinya Seorang Patriot* (1984, 0:20:33), babak tersebut memaparkan situasi seusai mesyuarat bersama-sama dengan jawatankuasa kampung

dan semua hadirin meninggalkan bilik mesyuarat. Lantas, Safuan memberikan reaksinya dengan membaling minit mesyuarat ke arah poster yang tertera slogan kempen Bersih, Cekap dan Amanah (BCA).

Kesan bunyi lemparan kertas itu ke dinding ialah refleksi daripada kemarahan yang membara serta cara lemparan kertas tersebut amatlah kasar dan tegas, seterusnya disandingkan dengan babak memperlihatkan Safuan yang berdiri dalam keadaan posisi mengiring berlatarkan poster kempen BCA yang telah koyak lantas beliau telah memberitahu semua ahli jawatankuasa tentang pengunduran dirinya sebagai satu “protes”. Beliau berasa kecewa apabila mengetahui seorang daripada calon yang bertanding untuk jawatan ketua pemuda di Kampung Tualang telah dibiayai untuk memastikan kemenangan calon tersebut. “Protes” dan kekecewaannya ditunjukkan menerusi kepercayaan Safuan terhadap sifat kejujuran dan integriti dalam diri manusia yang boleh “dirunding” dan “dibeli” oleh penguasa yang tamak seperti Jamali dan Kadeem.

Perbincangan

Industri filem Malaysia memainkan peranan yang signifikan sebagai medium komunikasi massa, di mana industri tersebut bukan sahaja bertindak sebagai bentuk hiburan, tetapi juga sebagai saluran untuk menyampaikan pelbagai nilai, pandangan dan kritikan sosial yang relevan dengan konteks masyarakat. Filem, sebagai genre yang berpengaruh, memiliki kuasa untuk membentuk persepsi awam, mempengaruhi pemikiran sosial dan mendorong perubahan dalam masyarakat. Oleh itu, filem bukan sekadar produk budaya, tetapi juga berfungsi sebagai alat yang mampu mencerminkan dan merakamkan isu-isu yang melanda negara. Dalam hal ini, karya-karya pengarah seperti Rahim Razali, melalui filem *Abang* dan *Matinya Seorang Patriot*, memberikan wacana kritikal yang masih relevan sehingga hari ini. Filem-filem ini menawarkan pandangan mendalam mengenai masyarakat Melayu, dengan memfokuskan konflik identiti dan kelangsungan budaya dalam menghadapi era moden yang serba mencabar.

Filem-filem karya Rahim Razali memperlihatkan representasi wajah-wajah Melayu yang kompleks, di mana watak-watak yang dicipta bukan sahaja menggambarkan individu dalam konteks peribadi, tetapi juga mewakili kelompok sosial yang lebih besar, iaitu golongan Melayu Baharu. Watak seperti Fuad, Faizal, Farid, Safuan dan Saiful menggambarkan kesulitan dan keresahan golongan ini dalam menyesuaikan diri dengan perubahan sosiobudaya selepas kemerdekaan. Perubahan ini bukan sahaja mempengaruhi struktur keluarga dan kehidupan sosial mereka, tetapi turut menimbulkan ketegangan dalam hal-hal yang berkaitan dengan identiti, nilai dan pegangan agama. Proses perubahan yang begitu pesat turut memberi

tekanan kepada golongan ini dalam mencari hala tuju dan prinsip hidup yang lebih sesuai dengan perkembangan zaman.

Selain itu, watak-watak ini juga mencerminkan usaha masyarakat Melayu dalam mempertahankan kelangsungan budaya dan jati diri mereka dalam arus globalisasi dan modeniti yang semakin dominan. Watak-watak tersebut berdepan dengan dilema antara mengekalkan tradisi dengan menerima perubahan, suatu ketegangan yang banyak mencirikan pengalaman golongan Melayu pasca-kemerdekaan. Kewujudan watak-watak seperti ini bukan sahaja menjadi cerminan kepada realiti sosial masyarakat, tetapi turut mengajak penonton untuk merenung persoalan mendalam tentang makna identiti dan kelangsungan budaya Melayu dalam menghadapi cabaran zaman.

Golongan Melayu Baharu yang digambarkan melalui watak-watak tersebut ialah hasil daripada transformasi sosial dan ekonomi negara. Dalam konteks ini, filem-filem Rahim Razali dapat dilihat sebagai satu bentuk kritik terhadap kelas memerintah yang menguasai ekonomi dan politik negara. Sebagai agen kuasa dalam masyarakat, kelas memerintah ini memainkan peranan penting dalam membentuk naratif sosial dan budaya serta menyebarkan nilai-nilai yang bertujuan untuk mengekalkan kedudukan mereka. Oleh itu, filem-filem ini bukan sahaja berfungsi sebagai cerminan kepada realiti masyarakat, tetapi juga sebagai suatu bentuk kritikan terhadap struktur kekuasaan yang ada, yang sering kali meminggirkan suara golongan yang lebih lemah.

Sebagai seorang pengkarya yang mendalami aspek sejarah, bangsa, budaya, dan politik negara, Rahim Razali menjalankan tanggungjawab sosialnya melalui karyanya. Beliau bukan sahaja menghasilkan filem untuk tujuan hiburan, tetapi juga untuk menyampaikan mesej-mesej kritikal yang berkaitan dengan aspek sosial, sosioekonomi dan sosiopolitik. Dengan pendekatan ini, beliau berusaha memberikan pencerahan kepada masyarakat mengenai isu-isu yang sering terlepas pandang serta mengajak penonton untuk merenung dan bertindak secara lebih kritis terhadap realiti sosial yang ada. Rahim Razali menggunakan medium filem sebagai alat untuk mendorong perubahan dan pembaharuan dalam masyarakat, sekali gus memberi ruang untuk perbincangan yang lebih luas mengenai hala tuju negara dan masyarakat.

Keseluruhannya, filem-filem karya Rahim Razali tidak hanya berjaya merakamkan dinamika masyarakat Melayu pasca-kemerdekaan, tetapi juga mengajak penonton untuk mempertimbangkan peranan mereka dalam menghadapi perubahan sosial yang berlaku. Dengan cara ini, filem bukan sahaja menjadi medium hiburan semata-mata, tetapi juga satu bentuk seni yang mendidik dan memberi impak kepada pemikiran kritis masyarakat.

KESIMPULAN

Dalam kedua-dua filem ini, Rahim Razali berperanan sebagai seorang intelektual yang peka terhadap perubahan sosial, politik dan budaya yang sedang berlaku dalam masyarakat Melayu. Sebagai pengarah yang berfikir kritis, Rahim berjaya memanfaatkan medium filem untuk menyampaikan mesej yang lebih mendalam mengenai cabaran dan peralihan yang dihadapi oleh masyarakat Melayu Baharu dalam menghadapi arus pemodenan, globalisasi dan perubahan ideologi politik yang sedang berkembang. Melalui pendekatan ini, beliau tidak hanya menyampaikan hiburan semata-mata, tetapi juga menyediakan ruang untuk penonton merenung dan menganalisis perubahan-perubahan penting dalam masyarakat Melayu yang berkait rapat dengan proses pembentukan identiti bangsa yang lebih progresif.

Oleh itu, filem-filem yang diterbitkan pada era 1980-an seperti *Abang* dan *Matinya Seorang Patriot* harus dilihat bukan hanya sebagai karya seni semata-mata, tetapi juga sebagai medium yang memperlihatkan bagaimana perubahan sosial dan politik dalam masyarakat Melayu dapat dijadikan bahan renungan dan refleksi. Filem-filem ini bukan sahaja memberi hiburan, tetapi juga mencabar penonton untuk mempertimbangkan dan merumuskan kembali idea-idea mengenai identiti, politik dan perubahan sosial yang sedang berlaku dalam masyarakat mereka. Rahim Razali, sebagai sutradara, telah berjaya menggambarkan perubahan ini melalui teknik pengarahannya yang lebih kontemporari, menjadikan filemnya relevan dengan zaman dan memberi impak yang besar terhadap perkembangan perfileman Melayu.

PENGHARGAAN

Pengarang merakamkan penghargaan kepada Pusat Kajian Media dan Komunikasi (MENTION), Fakulti Sains Sosial & Kemanusiaan (FSSK), Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) atas sokongan yang diberikan dalam menjalankan kajian ini.

PENDANAAN

Penerbitan makalah ini dibiayai oleh Dewan Bahasa dan Pustaka.

PENYATAAN KETERSEDIAAN DATA

Data yang menyokong kajian tersedia dalam makalah ini.

PERISYTIHARAN

Konflik kepentingan: Pengarang tidak mempunyai sebarang konflik kepentingan dari segi kewangan dan bukan kewangan untuk diisytiharkan.

RUJUKAN

- Ahmad Hakimi Tajuddin. (2024). Rangka dasar dengan teliti jamin tingkat pemilikan saham Bumiputera. *Berita Harian*. <https://www.bharian.com.my/rencana/lain-lain/2024/03/1219786/rangka-dasar-dengan-teliti-jamin-tingkat-pemilikan-saham>
- Ahmad Shukri Mohd Nain, & Norhani Bakri. (2018). Pembangunan ekonomi di Malaysia. Dalam Ahmad Shukri, Fadilah Zaini, Hashim Fauzy Yaacob, Kassim Thukiman & Mohd Azhar Abd Hamid (Ed.) *Dinamika Malaysia* (hlm. 277-281). Penerbit UTM.
- Andaya, B. W. (1982). *The history of Malaysia*. Macmillan.
- Badrul Redzuan Abu Hassan. (2018). Analisis wacana. Dalam N. Mustaffa, A. Salman, & B. R. A. Hassan (Ed.), *Reka bentuk penyelidikan komunikasi* (hlm. 215-237). Penerbit UMT.
- Badrul Redzuan Abu Hassan, & Faridah Ibrahim. (2011). Membangun “Sinema Sikap”: Memproblematik hubungan kekuasaan Melayu-Tionghua dalam Mukhsin. *Jurnal Komunikasi: Malaysian Journal of Communication*, 27(2), 137-160.
- Berger, J. (1972). *Ways of seeing*. Penguin Books.
- Devereux, E. (2014). *Understanding the media (3rd ed.)*. Sage Publications.
- Farish Noor. (2004). *New Islamic movements in Malaysia*. Singapore University Press.
- Fiske, J. (1987). *Television culture*. Routledge.
- Hall, S. (1980). Encoding/decoding. Dalam S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, & P. Willis (Eds.), *Culture, media, language* (pp. 128–138). Hutchinson.
- Hamzah Hussin. (2004). *Dari Keris Film ke Studio Merdeka*. Penerbit UKM.
- Harbord, J. (2002). *Film cultures*. SAGE Publications Ltd.
- Hassan Muthalib. (2013). *Malaysian cinema in a bottle*. Merpati Jingga.
- Hatta Azad Khan. (1997). *The Malay cinema*. Penerbit UKM.
- Juliana Abdul Wahab, & Mahyuddin Ahmad. (2009). *Filem box office dan ideologi: Satu kajian terhadap filem-filem terpilih di Malaysia*. *Journal of Arts Discourse*, 8, 42-68.
- Nik Safiah Karim. (1985). *Bahasa dan pemikiran masyarakat Melayu*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kassim Ahmad. (1982). *Doktrin-doktrin dalam sosialisme dan Islam*. Penerbitan Fajar Bakti.
- Khairudin Aljunied. (2015). *The Malay world: A new regional history*. Oxford University Press.
- Ku Seman Ku Hussain. (2013, 15 Disember). *Analisis sejarah filem Malaysia*. Mingguan Malaysia.
- Marx, K., & Engels, F. (1964). *The German ideology*. Progress Publisher.

- Norman Yusoff. (2009). Filem *Abang* [Nota kuliah, Universiti Teknologi Mara].
- Rahim Razali. (1981). *Abang*. Fleet Communication.
- Rahim Razali. (1984). *Matinya Seorang Patriot*. Fleet Communication.
- Ramlah Adam. (1998). *Pendidikan dan revolusi mental: Pembinaan masyarakat Malaysia yang berdaya saing*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Rasdan Ahmad. (2013, 25 Ogos). *Perlu faham wacana filem*. Mingguan Malaysia.
- Roff, W.R. (1967). *The origins of Malay nationalism*. University of Malaya Press.
- Senu Abdul Rahman. (1971). *Revolusi mental*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Shamsul Amri Baharuddin. (1996). *The meaning of Malaysia's independence*. Penerbitan Universiti Malaya.
- Shamsul Amri Baharuddin. (1997). The economic dimension of Malay nationalism. *The Developing Economies*, 35(2), 167–186
- Syed Hussein Alatas. (1977). *The myth of the lazy native*. Frank Cass.
- Thamir Salih, & Colyer, D.. (2000). A case study of structural transformations, trade and poverty in Malaysia's socioeconomic development 1960-95. *International Journal of Commerce and Management*, 10(1), 24-47.
- Zizek, S. (1994). *Mapping ideology*. Verso.

GARIS PANDUAN UNTUK PENYUMBANG

- Penghantaran makalah adalah menerusi <http://jurnal.dbp.my/index.php/Melayu/index> sahaja.
- Penyumbang boleh menghubungi editor pengurus jurnal melalui e-mel shaheza@dbp.gov.my atau menerusi talian telefon, 03-21479256 jika menghadapi masalah penghantaran.
- Makalah ditulis dalam bahasa Melayu atau bahasa Inggeris dan belum pernah diterbitkan dalam mana-mana penerbitan (bercetak atau dalam talian).
- Jumlah perkataan antara 5000 hingga 8000 patah perkataan.
- Teks makalah menggunakan jenis muka taip teks Times New Roman, bersaiz 12 poin dan langkau 2 baris.
- Inden setiap perenggan melainkan perenggan pertama.
- Makalah yang mengandungi ejaan dan simbol yang tidak dapat dibaca dalam Microsoft Word perlulah disertakan dalam format PDF.
- Makalah haruslah mengandungi judul, maklumat penyumbang, abstrak, kata kunci, pendahuluan, kajian lepas, metodologi, analisis dan dapatan, perbincangan, kesimpulan, penghargaan, sumbangan pengarang, pendanaan, pernyataan ketersediaan data, perisytiharan dan rujukan dengan perincian seperti yang berikut:

Judul

- Judul dalam bahasa Melayu dan bahasa Inggeris.

Maklumat Penyumbang

- Nama
- Institusi
- E-mel

Abstrak

- Abstrak antara 150 hingga 250 patah perkataan.
- Abstrak perlu mengandungi tujuan kajian, metodologi yang digunakan, jenis data, analisis, dapatan dan kesimpulan ringkas.
- Abstrak dalam bahasa Melayu dan bahasa Inggeris.

Kata Kunci

- Enam kata kunci dalam bahasa Melayu dan bahasa Inggeris.

Nota

- Nota seminimum mungkin dan hanya nota hujung yang dibenarkan.
- Kedudukannya di hujung teks sebelum rujukan.

Penghargaan

- Penghargaan boleh ditujukan kepada agensi pendanaan, fakulti atau jabatan yang terlibat dalam penulisan.

Sumbangan Pengarang

- Nyatakan peranan setiap pengarang.

Pernyataan Ketersediaan Data

- Nyatakan ketersediaan data yang dikongsi.

Perisytiharan Konflik Kepentingan

- Isytiharkan konflik kepentingan dari segi kewangan dan bukan kewangan.

Rujukan

- Rujukan menggunakan gaya American Psychological Association (APA) Edisi Ketujuh.

Hak Cipta

- Penyumbang memberikan keizinan kepada DBP menerbitkan makalah mereka dalam jurnal DBP dan disiarkan dalam talian.
- Penulis yang ingin menerbitkan semula makalah tersebut perlu mendapatkan keizinan DBP dan menyatakan sumbernya.

